



CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

DOCUMENTI

Documenti di carattere dottrinale

Nota: Si presentato in seguito, in ordine cronologico inverso, i documenti di carattere dottrinale pubblicati dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.

Ogni entrata include il titolo del documento in lingua italiana, il titolo originale latino o in altra lingua, fra parentesi, la data e, in due righe separate, i riferimenti bibliografici. La prima riga contiene in neretto i riferimenti a collezioni ed edizioni di carattere ufficiale (quale ad es. Acta Apostolicae Sedis); nella seconda riga si danno alcuni riferimenti bibliografici a collezioni ed edizioni di documenti non ufficiali in diverse lingue.

Elenco delle abbreviazioni

- **Notificazione sul libro "Jesus Symbol of God" di Padre Roger Haight, S. J., 13 dicembre 2004**
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo]
- **Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo, 31 luglio 2004**
[Francese, Inglese, Italiano, Polacco, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- **Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali, 31 luglio 2003**
[Francese, Inglese, Italiano, Polacco, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- **Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, 16 gennaio 2003**
OR 17.1.2003, pp. 6-7.
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
 - **Commento del Cardinale Meisner sulla nota dottrinale circa l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, *Significato ed attualità del documento*, 16 gennaio 2003**
[Inglese, Italiano]
 - **Commento del Cardinale Giacomo Biffi sulla nota dottrinale circa l'impegno e il**

comportamento dei cattolici nella vita politica, *Cultura cattolica per un vero umanesimo*, 16 gennaio 2003

[Inglese, Italiano]

- Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do sacerdote Antonio Rosmini Serbati, 1° luglio 2001
OR 30.6-1.7.2001, p. 5.
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- Notificazione riguardante alcuni scritti del R.P. Marciano Vidal, C.Ss.R. (*Notificatio super quibusdam scriptis Marciani Vidal*), 22 febbraio 2001
AAS 93 (2001) 545-555
OR 16.5.2001, 6 [Ital.]; OREsp 18.5.2001,17-18 [Hisp.]; ORFr 22.5.2001,8-9 [Gall.]; ORIngl 23.5.2001,8-9 [Angl.]; ORDe 25.5.2001, 9-10 [Germ.]; ORPort 26.5.2001,16-17 [Lusit.]; RegnoDoc 13/2001, 423-436
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
 - In margine alla Notificazione circa alcuni scritti del R.P. Marciano Vidal, C.Ss.R., 15 maggio 2001
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- Notificazione a proposito del libro del P. Jacques Dupuis, S.J. «Verso una teologia del pluralismo religioso», 24 gennaio 2001
OR 26-27.2.2001, p. 11.
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
 - Articolo di commento della Notificazione a proposito del libro di J. Dupuis: "Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso" (12 marzo 2001)
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- Notificazione su alcune pubblicazioni del professor Dr. Reinhard Meßner, (*Notifikation bezüglich einiger Veröffentlichungen von Professor Dr. Reinhard Meßner*), 30 novembre 2000
AAS 93 (2001) 385-403
OR 06.12.2000, 4-5 [Germ./Ital.]; RegnoDoc 13/2001, 437-440
[Italiano, Tedesco]
- Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione – *Ardens felicitatis* (*Instructio de orationibus ad obtinendam a Deo sanationem*), 14 settembre 2000
OR 24.11.2000, 6-7 [Lat./Ital.]
[Francese, Inglese, Italiano, Latino, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- Dichiarazione sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa – *Dominus Iesus* (*Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*), 6 agosto 2000
AAS 92 (2000) 742-765
OR 6.9.2000, 6-8 [Lat.][Vers. Italica cfr. Insertum Tabloid]; BollSalaSt 5/09/2000; CivCat 151 (2000) 4, 54-76
[Francese, Inglese, Italiano, Latino, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- Conferenza Stampa di presentazione della Dichiarazione «*Dominus Iesus*», 5 Settembre 2000
 - Em.mo Card. Joseph Ratzinger

- S.E. Mons. Tarcisio Bertone
- Mons. Fernando Ocáriz
- Rev. Don Angelo Amato, S.D.B

- **Dichiarazione sull'espressione «Chiese sorelle»**, 30 giugno 2000
OR 28.10.2000, p. 6
[[Francese](#), [Inglese](#), [Italiano](#), [Portoghese](#), [Spagnolo](#), [Tedesco](#)]
- **Documenti su “Il Messaggio di Fatima”**, 26 giugno 2000
OR 26-27.6.2000 [Insertum Tabloid]; BollSalaSt 26/06/2000; CivCat 151 (2000) 3, 165-179
[[Francese](#), [Inglese](#), [Italiano](#), [Portoghese](#), [Spagnolo](#), [Tedesco](#)]
- **Notificazione sugli scritti e le attività di Sr. Jeannine Gramick, S.N.D. e del P. Robert Nugent, S.D.S.** (*Notification regarding Sister Jeannine Gramick, ssnd, and Father Robert Nugent, sds*), 31 maggio 1999
AAS 91 (1999) 821-825
Origins 29.07.1999, vol. 29, 133-136
- **Considerazioni «Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa»**, 31 ottobre 1998
OR 31.10.1998, 7; Communicationes 30 (1998) 207-216; DocCath 95 (1998) 1016-1020; EV 17, 1197-1207
- **Formula da usarsi per la professione di fede e il giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitarsi a nome della Chiesa con Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della “Professio fidei”** (*Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo una cum nota doctrinali adnexa*), 29 giugno 1998
AAS 90 (1998) 542-551
CivCat 149 (1998) 3, 174-183; Communicationes 30 (1998) 42-49 [= Nota doctrinalis]; DocCath 95 (1998) 653-657; EV 17, 848-875; Origins 28 (1998) 163-164
[[Tedesco](#)]
- **Notificazione sugli scritti del P. Anthony De Mello, S.J.** (*Notificatio circa scripta Patris Antonii De Mello, S.I.*), 24 giugno 1998
AAS 90 (1998) 833-834
EV 17, 730-743
[[Inglese](#), [Portoghese](#), [Spagnolo](#)]
- **Notificazione sull'opera «Mary and human liberation» del P. Tissa Balasuriya, O.M.I.**, 2 gennaio 1997
OR 5.1.1997, 2; EV 16, 3-9; LE 5576; Origins vol. 26, 528-530
- **Notificazione sugli scritti e l'attività della Signora Vassula Ryden** (*Notificatio de scriptis et operibus dominae Vassulae Ryden*), 6 ottobre 1995
AAS 88 (1996) 956-957
OR 23-24.10.1995; EV 14, 1956-1957; LE 5618
- **Risposte ai dubbi proposti sull'«isolamento uterino» e altre questioni** (*Responsa ad proposita dubia circa «interclusionem uteri» et alias quaestiones*), 31 luglio 1993
AAS 86 (1994) 820-821
Communicationes 26 (1994) 169-170; DocCath 91 (1994) 877; LE 5520; Dokumenty, II, 32
[[Francese](#), [Inglese](#), [Italiano](#), [Portoghese](#), [Spagnolo](#), [Tedesco](#)]
- **Alcune considerazioni concernenti la Risposta a proposte di legge sulla non discriminazione delle persone omosessuali** (*Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on Non-discrimination of Homosexual Persons*), 23 luglio 1992

- DeS 11 (1995)**
OR 24.7.1992, 4; EV 13, 992-997; LE 5479; Dokumenty, II, 31
- **Decreto riguardante la dottrina e gli usi dell'Associazione «Opus Angelorum»** (*Decretum de doctrina et usibus particularibus consociationis cui nomen «Opus Angelorum»*), 6 giugno 1992
AAS 84 (1992) 805-806
EV 13, 978-983; LE 5475; Dokumenty, II, 30
 - **Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione – Communio notio** (*Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*), 28 maggio 1992
AAS 85 (1993) 838-850; DeS 15 (1994)
EV 13, 926-953; LE 5472; Dokumenty, II, 29
[Francese, Inglese, Italiano, Latino, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
 - **Istruzione circa alcuni aspetti dell'uso degli strumenti di comunicazione sociale nella promozione della dottrina della fede – Il Concilio Vaticano II**, 30 marzo 1992
Communicationes 24 (1992) 18-27; EV 13, 865-876; LE 5460; Dokumenty, II, 28
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
 - **Nota riguardante il libro «The Sexual Creators, An Ethical proposal for Concerned Christians»** (University Press of America, Lanham-New York-London 1986) del P. André Guindon, O.M.I., 31 gennaio 1992
OR 31.1.1992; EV 13, 432-444; LE 5449; Dokumenty, II, 27
 - **Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo – Donum veritatis** (*Instructio de Ecclesiali Theologi vocatione*), 24 maggio 1990
AAS 82 (1990) 1550-1570; DeS 14 (1993)
OR 27.6.1990; CivCat 141 (1990) 3, 150-167; EV 12, 188-233; LE 5392; Dokumenty, II, 25
[Inglese]
 - **Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana – Orationis formas** (*Epistula ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos de quibusdam rationibus christianae meditationis*), 15 ottobre 1989
AAS 82 (1990) 362-379; DeS 13 (1991)
OR 15.12.1989 [Ital.]; DocCath 87 (1990) 16-22 [Gall.]; EV 11, 1668-1705; LE 5360; Dokumenty, II, 24
 - **Nota riguardante «La norma morale di “*Humanae vitae*” e il compito pastorale»** del 16 febbraio 1989
OR 16.2.1989; EV 11, 1352-1357; LE 5325
 - **Osservazioni circa il documento dell'ARCIC II «La salvezza e la Chiesa»** (*Observations on ARCIC II's «Salvation and the Church»*), 18 novembre 1988
OR 28.11.1988 [Angl.]; BollSalaSt n. 480/88, 19.11.1988, p. 1-3, 4-14 [Ital.]; OR 20.11.1988, p. 8; Origins 15.12 (1988) 429-434; EV 11, 944-969; LE 5304; Dokumenty, II, 21
 - **Formula da usarsi per la professione di fede e il giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitarsi a nome della Chiesa** (*Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*), 1° luglio 1988
AAS 81 (1989) 104-106 (cfr. Rescriptum ex Audientia, p. 1169)
OR 25.2.1989, 6; Communicationes 21 (1989) 32-34.113; LE 5284.5355; EV 11, 683-691; Notiziario CEI (1990) 7, 179-182; Regno-Doc. 34 (1989) 200; Dokumenty, II, 22-23
 - **Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione – Donum vitae** (*Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda. Responiones ad quasdam quaestiones nostris temporibus agitatae*), 22 febbraio 1987

AAS 80 (1988) 70-102; DeS 12 (1990)

OR 11.3.1987; CivCat 138 (1987) 1, 561-586; Communicationes 19 (1987) 9-11 [Pars de ethica et de iuribus civilibus]; EV 10, 818-893; LE 5218; Dokumenty, II, 19

[Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]

- **Lettera sulla cura pastorale delle persone omosessuali – *Homosexualitatis problema* (Epistula de pastoralis personarum homosexualium cura)**, 1° ottobre 1986
AAS 79 (1987) 543-554; DeS 11 (1995)
 OR 31.10.1986, 5 [Ital.]; CivCat 137 (1986) 4, 367-376; EV 10, 666-693; LE 5206; Dokumenty, II, 18
 [Francese, Inglese]

- **Notificazione riguardante il libro «*Pleidooi voor mensen in de Kerk*» (Nelissen, Baarn 1985) del prof. Edward Schillebeeckx, O.P.**, 15 settembre 1986
AAS 79 (1987) 221-223
 OR 24.9.1986, 1; 5 [Ital.]; CivCat 137 (1986) 4, 591-592; DocCath 83 (1986) 1034-1035 [Gall.]; EV 10, 660-665; Dokumenty, II, 17

- **Lettera a György Bulányi circa alcuni scritti a lui attribuiti**, 1° settembre 1986
 EV 10, 646-659; RegnoDoc 32 (1987) 15, 476-477 [Ital.]

- **Lettera riguardante la sospensione di Carlo Curran dall'insegnamento della teologia (Epistula R. D. Carlo Curran, Vasingtoniae degenti, missa)**, 25 luglio 1986
AAS 79 (1987) 116-118
 Origins 16 (1986) 201.203 [Angl.]; OR 20.8.1986, 2 [Ital.]; CivCat 137 (1986) 4, 587-588; Communicationes 18 (1986) 276-278 [Ital.]; DocCath 83 (1986) 854-855 [Gall.]; LE 5200; Dokumenty, II, 16

- **Istruzione circa la libertà cristiana e la liberazione – *Libertatis conscientia* (Instructio de libertate christiana et liberatione)**, 22 marzo 1986
AAS 79 (1987) 554-599
 OR 6.4.1986, 1.4; CivCat 137 (1986) 2, 146-185; Communicationes 18 (1986) 48-53 [n. 71 usque ad n. 80]; DocCath 83 (1986) 393-411; EV 10, 118-239; LE 5184; Dokumenty, II, 15
 [Inglese]

- **Notificazione sul volume «Chiesa: Carisma e potere. Saggio di Ecclesiologia militante» del P. Leonardo Boff, O.F.M.**, 11 marzo 1985
AAS 77 (1985) 756-762; DOCUMENTA 58
 OR 20/21.3.1985, 1-2; DocCath 82 (1985) 484-485; EV 9, 1384-1391; LE5108; Dokumenty, II, 13

- **Istruzione circa alcuni aspetti della «Teologia della liberazione» – *Libertatis nuntius* (Instructio de quibusdam rationibus «Theologiae Liberationis»)**, 6 agosto 1984
AAS 76 (1984) 876-909; DOCUMENTA 57
 OR 3/4.9.1984, 1-2.4; CivCat 135 (1984) 4, 47-68; DocCath 81 (1984) 890-900; EV 9, 866-927; LE5072; Dokumenty, II, 12
 [Inglese]

- **Lettera al Padre Edward Schillebeeckx relativa al suo libro «*Kerkelijk Ambt*» («Il ministero nella Chiesa», 1980)**, 13 giugno 1984
AAS 77 (1985) 994-997; DOCUMENTA 56
 OR 11.1.1985, 2; DocCath 82 (1985) 237-238; EV 9, 828-837; LE 5064; Dokumenty, II, 11

- **Decisioni in merito alla traduzione dell'articolo «*Carnis resurrectionem*» del Simbolo Apostolico**, 14 dicembre 1983
DOCUMENTA 55; DeS 5 (2000)
 Notitiae 20 (1984) 212, pp.180-181; DocCath 81 (1984) 850 [Gall.]; EV 9, 494-496; LE5022; Dokumenty, II, 10

- **Lettera all'Em.mo Card. Ioseph Höffner, Arcivescovo di Colonia, riguardante l'«Opera degli angeli» (Epistula Em.mo ac Rev.mo Domino Iosepho Card. Höffner, Archiepiscopo Colonien., missa: De peracto examine circa «Opus Angelorum»)**, 24 settembre 1983
AAS 76 (1984) 175-176; DOCUMENTA 53

EV 9, 408-411; LE 5000; Dokumenty, II, 8

- **Notificazione a proposito del rev. Georges de Nantes** (*Notification à propos de l'abbé Georges de Nantes*), 13 maggio 1983
DOCUMENTA 50
OR 16/17.5.1983, 2; DocCath 80 (1983)619; EV 9, 160-163; Dokumenty, II, 5
- **Osservazioni sul rapporto finale dell'ARCIC** (*Animadversiones quas Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, de mandato SS.mi super enuntiatis ultimis Commissionis vulgo ARCIC cognominatae, de Eucharistica doctrina, de sacris Ordinibus atque de subiecto auctoritatis in Ecclesia, exaravit et omnibus Conferentiis Episcoporum die 2 Aprilis transmisit*), 27 marzo 1982
AAS 74 (1982) 1062-1074; DOCUMENTA 47
OR 6.5.1982, 2; DocCath 79 (1982) 508-512.531; EV 8, 122-151; Regno-Doc 11/1982, 328-332; LE4902; Dokumenty, II, 2
- **Lettera a S.E. Mons. Alan C. Clark riguardante il rapporto finale dell'ARCIC** (*Epistula quam Praefectus Sacrae Congregationis pro Doctrina Fidei Em.mus P.D. Iosephus Cardinalis Ratzinger, ob editam relationem finalem a Commissione, cui vulgo nome "Anglican Roman Catholic International Commission" [ARCIC], compresidi eiusdem Commissionis, R.P.D. Alano C. Clark, episcopo Angliae Orientalis, die 27 martii 1982 scripsit*), 27 marzo 1982
AAS 74 (1982) 1060-1074; DOCUMENTA 46
OR 31.3.1982, 2; DocCath 79 (1982) 507-508; EV 8, 120-123; LE4902; Dokumenty, II, 1
- **Lettera al R.P. Edward Schillebeeckx riguardante le sue posizioni cristologiche**, 20 novembre 1980
DOCUMENTA 43
OR 26-6-1981, 1-2; DocCath 78 (1981)667-670; EV 7, 760-779; LE 4811; Dokumenty, I, 43
- **Dichiarazione sull'eutanasia – Iura et bona** (*Declaratio de Euthanasia deque analgesicorum remedium usu therapeutico recte ac proporzionate servando*), 5 maggio 1980
AAS 72, 1 (1980) 542-552; DOCUMENTA 38
OR 27.6.1980, 1.4; CEE 145-163 [Lat./Hisp.]; EV 7, 332-351; LE 4772; Dokumenty, I, 38
[Francese, Inglese, Italiano, Latino, Portoghese, Spagnolo, Tedesco]
- **Dichiarazione circa alcuni punti della dottrina teologica del professore Hans Küng – Christi ecclesia** (*Declaratio de quibusdam capitibus doctrinae theologiae professoris Ioannis Küng, qui, ab integra fidei catholicae veritate deficiens, munere docendi, qua theologus catholicus, privatus declaratur*), 15 dicembre 1979
AAS 72 (1980) 90-92; DOCUMENTA 37
OR 19.12.1979, 1-2 [Ital.]; DocCath 77 (1980) 71-72 [Gall.]; EV 6, 1296-1303; LE4745; Dokumenty, I, 37
- **Dichiarazione riguardante i colloqui avuti con il R.P. Edward Schillebeeckx circa alcuni punti della sua dottrina cristologica**, 13 dicembre 1979
DocCath 77 (1980) 16; LE 4744
- **Lettera a S.E. Mons. John R. Quinn, Presidente della Conferenza Episcopale Americana, contenente Osservazioni sul libro «"La Sessualità umana". Studio commissionato dalla "Catholic Theological Society of America" a cura del Rev. Antony Kosnik»** (*Observations about the book «"Human Sexuality". A study commissioned by the Catholic Theological Society of America, Rev. Anthony Kosnik editor»*), 13 luglio 1979
DOCUMENTA 36
OR 7.12.1979, 1-2; DocCath 77 (1980)217-219; EV 6, 1126-1137; LE 4722; Dokumenty, I, 36
- **Lettera riguardante alcune questioni di escatologia – Recentiores episcoporum Synodi** (*Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*), 17 maggio 1979
AAS 71 (1979) 939-943; DOCUMENTA 35; DeS 5 (2000)
OR 16/17.7.1979, 1-2; Notitiae 15 (1979) 566-570; CEE 133-143 [Lat./Hisp.]; DocCath 76 (1979) 708-710 [Gall.]; EV 6, 1033-1043; LE 4713; Dokumenty, I, 35

[Francese]

- **Dichiarazione circa il libro di P. Jacques Pohier «Quand je dis Dieu»** (*Declaratio circa librum R.P. Iacobi Pohier: «Quand je dis Dieu»*), 3 aprile 1979
AAS 71 (1979) 446-447; DOCUMENTA 34
OR 4.4.1979, 1-2 [Lat./Ital.]; LE 4698; Dokumenty, I, 34
- **Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale – *Persona humana*** (*Declaratiode quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*), 29 dicembre 1975
AAS 68 (1976) 77-96; DOCUMENTA 27
OR 16.1.1976, 1-2 [Lat./Ital.]; CEE 62-95 [Lat./Hisp.]; Communicationes 8 (1976) 8-22; EV 5, 1126-1157; LE 4423; Dokumenty, I, 27
[Francese, Inglese, Italiano]
- **Risposte circa la sterilizzazione negli ospedali cattolici – *Quaecumque sterilizatio*** (*Responsa ad quaesita conferentiae episcopalis Americae Septentrionalis circa sterilizationem in nosocomiis catholicis*), 13 marzo 1975
AAS 68 (1976) 738-740; DOCUMENTA 25
Communicationes 9 (1977) 34-36; EV 5, 736-741; LE 4366; Dokumenty, I, 25
- **Dichiarazione riguardante due libri del professore Hans Küng** (*Declaratio de duobus operibus professoris Ioannis Küng in quibus continentur nonnullae opiniones quae doctrinae Ecclesiae Catholicae opponuntur*), 15 febbraio 1975
AAS 67 (1975) 203-204; DOCUMENTA 24
OR 21.2.1975, 1; DocCath 72 (1975) 258-259; EV 5, 662-667; LE 4356; Dokumenty, I, 24
- **Dichiarazione sull'aborto procurato – *Quaestio de abortu*** (*Declaratio de abortu procurato*), 18 novembre 1974
AAS 66 (1974) 730-747; DOCUMENTA 23; DeS 3 (1998)
OR 25/26.12.1974, 1-2; CEE 203-235; DocCath 71 (1974) 1068-1073; EV 5, 418-443; LE 4332; Dokumenty, I, 23
[Francese, Inglese, Italiano, Portoghese, Spagnolo]
- **Dichiarazione riguardante alcuni errori circa la dottrina cattolica sulla Chiesa – *Mysterium Ecclesiae*** (*Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*), 24 giugno 1973
AAS 65 (1973) 396-408; DOCUMENTA 17; DeS 2 (1993)
OR 6.7.1973, 1-2; CEE 32-59 [Lat./Hisp.]; Communicationes 5 (1973) 132-145; EV 4, 1660-1685; LE 4212; Dokumenty, I, 17
[Francese, Latino, Portoghese]
- **Dichiarazione riguardante gli errori circa i misteri dell'Incarnazione e della Trinità – *Mysterium Filii Dei*** (*Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*), 21 febbraio 1972
AAS 64 (1972) 237-241; DOCUMENTA 10; DeS 1 (1989)
OR 10.3.1972, 1-2; CEE 19-29 [Lat./Hisp.]; Communicationes 4 (1972) 9-13; EV 4, 979-989; LE 4035; Dokumenty, I, 10
- **Notificazione riguardante l'Abbé de Nantes**, 10 agosto 1969
DocCath 66 (1969) 794-796; LE 3776
- **Suggerimenti ai Presidenti delle Conferenze episcopali per migliorare il servizio dei comitati dottrinali** (*Suggestions for bettering the serviceability of doctrinal committees, to presidents of episcopal conferences*), 10 luglio 1968
EV SI, 234-239; LE 4627; CanLDigest vol. 9, 897-899
- **Formula da usarsi per la Professione di fede** (*Formula deinceps adhibenda in casibus in quibus iure praescribitur Professio Fidei loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici*), 17 luglio 1967

AAS 59 (1967) 1058; DOCUMENTA 6

DocCath 64 (1967) 1486-1487 [Versio Gall.]; LE 3617; Dokumenty, I, 6

- **Lettera al vescovo di Cleveland riguardante i dubbi proposti circa la cremazione di feti e di membra del corpo umano** (*Epistula ad Episcopum Clevelandensum circa dubia proposita de foetus vel membrorum corporis humani crematione*), 7 marzo 1967
LE 3543
- **Istruzione sulla necessità di istituire le Commissioni dottrinali presso le Conferenze episcopali – *Litteris apostolicis*** (*Instructio ad orbis catholici Episcopos de Commissionibus doctrinalibus instituendis*), 23 febbraio 1967
Nuntius 1 (1967) 15-16; DOCUMENTA 5
DocCath 64 (1967) 1191 [Gall.]; EV 2, 824-827 [Lat./Ital.]; LE 3535; Dokumenty, I, 5
- **Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze episcopali circa alcuni sentenze ed errori insorgenti sull'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II – *Cum oecumenicum concilium*** (*Epistula ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliū et ad Superiores Religionum: De nonnullis sentiētiis et erroribus ex falsa interpretatione decretorum Concilii Vaticani II insurgentibus*), 24 luglio 1966
AAS 58 (1966) 659-661; Nuntius 1 (1967) 17-19; DOCUMENTA 3
EV 2, 690-695 [Lat./Gall.]; LE 3456; Dokumenty, I, 3





DER HEILIGE STUHL
Deutsch

THE HOLY SEE
English

LA SANTA SEDE
Español

LE SAINT-SIÈGE
Français

LA SANTA SEDE
Italiano

A SANTA SÉ
Português

ABBREVIAZIONI

- *AKatKR* = Archiv für Katholisches Kirchenrecht. Mainz.
- *AAS* = *Acta Apostolicae Sedis*.
- *BollSalaSt* = Bollettino della Sala Stampa della Santa Sede. Città del Vaticano.
- *CanLDigest* = Canon Law Digest. Mundelein.
- *CEE* = *Ocho Documentos Doctrinales de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*, Conferencia Episcopal Española. Segretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (Ed.), (= Biblioteca Doctrinal. Documenta, 1), Madrid 1981.
- *CivCat* = La Civiltà Cattolica. Roma.
- *Communicationes* = Communicationes. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo. Città del Vaticano.
- **DeS** = Documenti e Studi, Collana di documenti della CDF corredati da commenti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- *DocCath* = *La Documentation Catholique*.
- **DOCUMENTA** = CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Documenta inde a Concilio Vaticano Secondo expleto edita (1966-1985), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985.
- *Dokumenty* = *W trosce o pełni wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Ed. Zygmunt ZIMOWSKI – Janusz KRÓLIKOWSKI, Tarnów (Biblos) 1995.
- *EV* = *Enchiridion Vaticanum*, a cura di Emilio LORA [e Bruno TESTACCI], Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1981–.
- *Jurist* = The Jurist. Washington, DC.
- *LE* = *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, collegit, digessit, notisque ornavit Xaverius OCHOA, voll. I-IV, Roma 1966-1987; collegit, digessit, notisque ornavit Dominicus ANDRÉS GUTIÉRREZ, voll. VII-VIII, Roma 1994-1998.
- *MonEcl* = Monitor Ecclesiasticus. Roma.
- *Notitiae* = Notitiae. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Città del Vaticano.
- *Notiziario CEI* = Notiziario della Conferenza episcopale italiana.
- **Nuntius** = Nuntius. Sacrae Congregationis pro Doctrina Fidei nutu et cura editus. Città del Vaticano, 1967.

- *OR* = *L'Osservatore Romano*. Città del Vaticano.
- *Origins* = *Origins*. Washington, DC.
- *RegnoDoc* = *Il Regno. Documenti*. Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna.
- *REspDCan* = *Revista española de derecho canónico*. Salamanca.



CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

NOTIFICAZIONE SUL LIBRO JESUS SYMBOL OF GOD DI PADRE ROGER HAIGHT, S.J.

Introduzione

La Congregazione per la Dottrina della Fede, dopo uno studio accurato, ha giudicato che il libro *Jesus Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Books, 1999) di Padre Roger Haight S.J. contiene gravi errori dottrinali nei confronti di alcune fondamentali verità di fede. È stato pertanto deciso di pubblicare in proposito la presente Notificazione, che conclude la relativa procedura d'esame.

Dopo una prima valutazione da parte di esperti, si decise di affidare direttamente il caso all'Ordinario dell'Autore. Il 14 febbraio 2000 fu trasmessa una serie di *Osservazioni* a Padre Peter-Hans Kolvenbach, Preposito Generale della Compagnia di Gesù, invitandolo a far conoscere all'Autore gli errori presenti nel libro, e chiedendogli di sottoporre i necessari chiarimenti e rettifiche al giudizio della Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr *Regolamento per l'esame delle dottrine*, cap. II).

La risposta di Padre Roger Haight S.J., presentata il 28 giugno 2000, né chiariva né rettificava gli errori segnalati. Per tale motivo, e tenendo anche conto del fatto che il libro era abbastanza diffuso, fu deciso di procedere ad un esame dottrinale (cfr *Regolamento per l'esame delle dottrine*, cap. III), prestando particolare attenzione al metodo teologico dell'Autore.

Dopo la valutazione dei teologi Consultori della Congregazione per la Dottrina della Fede, la Sessione Ordinaria del 13 febbraio 2002 confermò che *Jesus Symbol of God* conteneva affermazioni erranee, la divulgazione delle quali era di grave danno ai fedeli. Si decise pertanto di seguire la "procedura d'urgenza" (cfr *Regolamento per l'esame delle dottrine*, cap. IV).

Al riguardo, conformemente all'art. 26 del *Regolamento per l'esame delle dottrine*, il 22 luglio 2002 fu trasmesso al Preposito Generale della Compagnia di Gesù l'elenco delle affermazioni erranee e una valutazione generale della visione ermeneutica del libro, chiedendogli di invitare Padre Roger Haight S.J. a consegnare, entro due mesi utili, una chiarificazione della sua metodologia ed una correzione, in fedeltà all'insegnamento della Chiesa, degli errori contenuti nel suo libro.

La risposta dell'Autore, consegnata il 31 marzo 2003, fu esaminata dalla Sessione Ordinaria della Congregazione, l'8 ottobre 2003. La forma letteraria del testo era tale da sollevare dubbi sulla sua autenticità, se fosse cioè veramente una risposta personale di Padre Roger Haight S.J.; si chiese pertanto una sua risposta firmata.

Tale risposta sottoscritta giunse il 7 gennaio 2004. La Sessione Ordinaria della Congregazione il 5 maggio 2004 la prese in esame e ribadì il fatto che il libro *Jesus Symbol of God* conteneva affermazioni contrarie alle verità della fede divina e cattolica appartenenti al primo comma della *Professio Fidei*, riguardanti la

preesistenza del Verbo, la divinità di Gesù, la Trinità, il valore salvifico della morte di Gesù, l'unicità e l'universalità della mediazione salvifica di Gesù e della Chiesa, e la risurrezione di Gesù. La valutazione negativa riguardò anche l'uso di un metodo teologico improprio. Si ritenne, quindi, necessaria la pubblicazione di una Notificazione in proposito.

I. Metodo teologico

Nella Prefazione del suo libro, *Jesus Symbol of God*, l'Autore afferma che oggi la teologia dovrebbe essere realizzata in dialogo con il mondo postmoderno, ma dovrebbe anche "rimanere fedele alla rivelazione originaria ed alla costante tradizione" (p. xii), nel senso che i dati della fede costituiscono la norma e il criterio per l'ermeneutica teologica. Egli afferma anche che si deve stabilire una "correlazione critica" (cfr pp. 40-47) tra questi dati e le forme e le qualità del pensiero postmoderno, caratterizzato in parte da una storicità radicale e da una coscienza pluralistica (cfr pp. 24, 330-334): "La tradizione deve essere criticamente recepita nella situazione di oggi" (p. 46).

Questa "correlazione critica", però, si traduce, *di fatto*, in una subordinazione dei contenuti della fede alla loro plausibilità ed intelligibilità nella cultura postmoderna (cfr pp. 49-50, 127, 195, 241, 249, 273-274, 278-282, 330-334). Si afferma, per esempio, che a causa dell'odierna coscienza pluralistica, "non si può continuare ad affermare ancora [...] che il cristianesimo sia la religione superiore o che Cristo sia il centro assoluto al quale tutte le altre mediazioni storiche sono relative. [...] Nella cultura postmoderna è impossibile pensare [...] che una religione possa pretendere di essere il centro al quale tutte le altre devono essere ricondotte" (p. 333).

Per quanto riguarda, in particolare, il valore delle formule dogmatiche, specialmente cristologiche, nel contesto culturale e linguistico postmoderno, diverso da quello in cui furono elaborate, l'Autore afferma che esse non vanno trascurate, ma neppure acriticamente ripetute perché "nella nostra cultura non hanno lo stesso significato di quando furono elaborate. [...] Pertanto, si deve fare riferimento ai Concili classici ed anche interpretarli esplicitamente per il nostro presente" (p. 16). Di fatto, però, questa interpretazione non si concretizza in proposte dottrinali che trasmettono il senso immutabile dei dogmi inteso dalla fede della Chiesa, né li chiariscono, arricchendone la comprensione. L'interpretazione dell'Autore risulta essere, invece, una lettura non solo diversa, ma contraria al vero significato dei dogmi.

Per quanto riguarda, in particolare, la cristologia, l'Autore afferma che, al fine di superare un "ingenuo positivismo di rivelazione" (p. 173, n. 65), essa dovrebbe essere iscritta nel contesto di una "teoria generale della religione in termini di epistemologia religiosa" (p. 188). Un elemento fondamentale di questa teoria sarebbe il simbolo, quale concreto mezzo storico: una realtà creata (ad es. una persona, un oggetto o un evento) che fa conoscere e rende presente un'altra realtà, che è allo stesso tempo all'interno e distinta dal mezzo stesso, come la realtà trascendente di Dio, a cui essa rimanda (cfr pp. 196-198). Il linguaggio simbolico, strutturalmente poetico, immaginativo e figurativo (cfr pp. 177, 256), esprimerebbe e produrrebbe una determinata esperienza di Dio (cfr p. 11), ma non fornirebbe informazioni oggettive su Dio stesso (cfr p. 9, 210, 282, 471).

Queste posizioni metodologiche conducono ad un'interpretazione gravemente riduttiva e fuorviante delle dottrine della fede, dando luogo ad affermazioni erronee. In particolare, l'opzione epistemologica della teoria del simbolo, così come viene intesa dall'Autore, mina alla base il dogma cristologico che, a partire dal Nuovo Testamento, proclama che Gesù di Nazaret è la persona del Figlio/Verbo divino fattasi uomo [1].

II. La preesistenza del Verbo

L'impostazione ermeneutica di partenza conduce l'Autore anzitutto a non riconoscere nel Nuovo Testamento la base per la dottrina della preesistenza del Verbo, neppure nel prologo di Giovanni (cfr pp. 155-178), ove, a suo dire, il Logos dovrebbe essere inteso in senso puramente metaforico (cfr p. 177). Inoltre, egli legge nel pronunciamento del Concilio di Nicea solo l'intenzione di affermare "che niente di meno che Dio era ed è presente e all'opera in Gesù" (p. 284; cfr p. 438), ritenendo che il ricorso al simbolo "Logos" sarebbe da considerarsi semplicemente come presupposto [2], e perciò non oggetto di definizione, e infine non plausibile nella cultura postmoderna (cfr p. 281; 485).

Il Concilio di Nicea, afferma l'Autore, "utilizza la Scrittura in un modo che oggi non è accettabile, e cioè come una fonte di informazioni direttamente rappresentativa di fatti o di dati oggettivi, circa la realtà trascendente" (p. 279). Il dogma di Nicea non insegnerebbe, pertanto, che il Figlio o il Logos eternamente preesistente sarebbe consustanziale al Padre e da Lui generato. L'Autore propone "una cristologia dell'incarnazione, nella quale l'essere umano creato o la persona di Gesù di Nazaret è il simbolo concreto che esprime la presenza nella storia di Dio come Logos" (p. 439).

Questa interpretazione non è conforme al dogma di Nicea, che afferma intenzionalmente, anche contro l'orizzonte culturale del tempo, la reale preesistenza del Figlio/Logos del Padre, incarnatosi nella storia per la nostra salvezza [3].

III. La divinità di Gesù

La posizione erronea dell'Autore sulla preesistenza del Figlio/Logos di Dio ha come conseguenza una comprensione altrettanto erronea della dottrina circa la divinità di Gesù. Egli in verità usa espressioni quali: Gesù "deve essere considerato divino" (p. 283) e "Gesù Cristo [...] deve essere vero Dio" (p. 284). Si tratta, tuttavia, di affermazioni che vanno intese alla luce della sua posizione su Gesù quale "mediazione" simbolica ("medium"): Gesù sarebbe "una persona finita" (p. 205), "una persona umana" (p. 296) e "un essere umano come noi" (p. 205; 428).

Il "vero Dio e vero uomo" andrebbe perciò reinterpretato, secondo l'Autore, nel senso che "vero uomo" significherebbe che Gesù sarebbe "un essere umano come tutti gli altri" (p. 259), "un essere umano e una creatura finita" (p. 262); mentre "vero Dio" significherebbe che l'uomo Gesù, in qualità di simbolo concreto, sarebbe o medierebbe la presenza salvifica di Dio nella storia (cfr pp. 262; 295): solo in questo senso egli potrebbe essere considerato come "veramente divino o consustanziale con Dio" (p. 295). La "situazione postmoderna in cristologia", aggiunge l'Autore, "comporta un cambiamento di interpretazione che va al di là della problematica di Calcedonia" (p. 290), precisamente nel senso che l'unione ipostatica, o "enipostatica", sarebbe da intendere come "l'unione di niente di meno che Dio come Verbo con la persona umana Gesù" (p. 442).

Questa interpretazione della divinità di Gesù è contraria alla fede della Chiesa, che crede in Gesù Cristo, Figlio eterno di Dio, fattosi uomo, così come è ripetutamente confessato in vari concili ecumenici e nella costante predicazione della Chiesa [4].

IV. La Santissima Trinità

Come conseguenza della suddetta interpretazione dell'identità di Gesù Cristo, l'Autore sviluppa una dottrina trinitaria erronea. A suo giudizio "l'insegnamento del Nuovo Testamento non [deve] essere interpretato alla luce delle successive dottrine di una Trinità immanente" (p. 474). Queste sarebbero da considerare l'esito di una inculturazione successiva, che avrebbe portato ad ipostatizzare, vale a dire, a ritenere come "entità

reali" in Dio, i simboli "Logos" e "Spirito" (cfr p. 481), che in quanto "simboli religiosi", sarebbero metafore di due diverse mediazioni storico-salvifiche dell'uno ed unico Dio: quella esteriore, storica, attraverso *il simbolo Gesù*; quella interiore, dinamica, compiuta dalla comunicazione di Dio *come Spirito* (cfr p. 484).

Una simile visione, corrispondente alla teoria dell'esperienza religiosa in generale, porta l'Autore ad abbandonare la corretta comprensione della Trinità stessa, interpretata "come una descrizione di una differenziata vita interiore di Dio" (p. 484). Conseguentemente, "una nozione di Dio come comunità, l'idea di ipostatizzare le differenziazioni in Dio e di chiamarle persone, in modo tale che esse siano in reciproca comunicazione dialogica, vanno contro il punto principale della dottrina stessa" (p. 483), e cioè "che Dio è uno ed unico" (p. 482).

Questa interpretazione della dottrina trinitaria è erronea e contraria alla fede circa l'unicità di Dio nella Trinità delle Persone, che la Chiesa ha proclamato e confermato in numerosi e solenni pronunciamenti [5].

V. Il valore salvifico della morte di Gesù

Nel libro *Jesus Symbol of God* l'Autore asserisce che "l'interpretazione profetica" spiegherebbe nel modo migliore la morte di Gesù (cfr p. 86, n. 105). Afferma, inoltre, che non sarebbe necessario "che Gesù abbia considerato se stesso come un salvatore universale" (p. 211) e che l'idea della morte di Gesù come "una morte sacrificale, espiatoria e redentiva" sarebbe solo il risultato di una graduale interpretazione dei suoi seguaci alla luce dell'Antico Testamento (cfr p. 85).

Si afferma anche che il linguaggio ecclesiale tradizionale "di Gesù che soffre per noi, che si offre in sacrificio a Dio, che ha accettato di subire la punizione per i nostri peccati, o di morire per soddisfare la giustizia di Dio, non ha senso per il mondo di oggi" (p. 241). Questo linguaggio andrebbe abbandonato perché "le immagini associate a questi modi di parlare offendono la sensibilità postmoderna e creano una repulsione ed una barriera ad un apprezzamento positivo di Gesù Cristo" (p. 241).

Tale posizione dell'Autore si oppone in realtà alla dottrina della Chiesa, che ha sempre riconosciuto in Gesù un'intenzionalità redentrice universale riguardo alla sua morte. La Chiesa vede nelle affermazioni del Nuovo Testamento, che si riferiscono specificamente alla salvezza, e in particolare nelle parole dell'istituzione dell'Eucaristia, una norma della sua fede circa il valore salvifico universale del sacrificio della croce [6].

VI. Unicità e universalità della mediazione salvifica di Gesù e della Chiesa

Per quanto riguarda l'universalità della missione salvifica di Gesù, l'Autore afferma che Gesù sarebbe "normativo" per i cristiani, ma "non-costitutivo" per le altre mediazioni religiose (p. 403). Afferma, inoltre, che "solo Dio opera la salvezza e la mediazione universale di Gesù non è necessaria" (p. 405): infatti "Dio agisce nella vita degli uomini in diversi modi al di là di Gesù e della realtà cristiana" (p. 412). L'Autore insiste sulla necessità di passare dal cristocentrismo al teocentrismo, che "elimina la necessità di legare la salvezza di Dio solamente a Gesù di Nazaret" (p. 417).

Per quanto riguarda la missione universale della Chiesa, egli ritiene che sarebbe necessario avere "la capacità di riconoscere altre religioni come mediazioni della salvezza di Dio allo stesso livello del cristianesimo" (p. 415). Inoltre, per lui "è impossibile nella cultura postmoderna pensare che [...] una religione possa pretendere di essere il centro al quale tutte le altre devono essere ricondotte. Questi miti o

concezioni metanarrative sono semplicemente superate" (p. 333).

Questa posizione teologica nega fundamentalmente la missione salvifica universale di Gesù Cristo (cfr *At* 4, 12; *I Tim* 2, 4-6; *Gv* 14, 6) e, di conseguenza, la missione della Chiesa di annunciare e comunicare il dono di Cristo salvatore a tutti gli uomini (*Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15; *Ef* 3, 8-11), entrambe testimoniate con chiarezza dal Nuovo Testamento e proclamate sempre dalla fede della Chiesa, anche in documenti recenti [7].

VII. La risurrezione di Gesù

La presentazione che l'Autore fa della risurrezione di Gesù è guidata dalla sua concezione del linguaggio biblico e teologico come "simbolico di un'esperienza che è storicamente mediata" (p. 131) e dal principio che "ordinariamente non si dovrebbe supporre che sia accaduta nel passato una cosa oggi impossibile" (p. 127). Così intesa, la risurrezione è presentata come l'affermazione che "Gesù è ontologicamente vivo, come un individuo nella sfera di Dio [...], la dichiarazione di Dio che la vita di Gesù è una vera rivelazione di Dio e un'autentica esistenza umana" (p. 151; cfr p. 124).

La risurrezione è descritta come "una realtà trascendente che può essere riconosciuta nel suo valore solamente da un atteggiamento di fede e di speranza" (p. 126). I discepoli, dopo la morte di Gesù, si sarebbero ricordati ed avrebbero riflettuto sulla sua vita e il suo messaggio, particolarmente sulla rivelazione di Dio come buono, misericordioso, preoccupato dell'essere umano e della salvezza. Questo ricordarsi - del fatto che "ciò che Dio ha iniziato nell'amore, a causa della illimitatezza di quell'amore, continua ad esistere in quell'amore sopravvivendo perciò al potere ed alla definitività della morte" (p. 147) - insieme con un intervento di Dio come Spirito, progressivamente fece nascere questa nuova fede nella risurrezione, e cioè che Gesù era vivo ed esaltato nella potenza salvifica di Dio (cfr p. 146). Inoltre, secondo l'interpretazione dell'Autore, "la storicità della tomba vuota e i racconti delle apparizioni non sono essenziali alla fede-speranza nella risurrezione" (p. 147, n. 54; cfr pp. 124, 134). Piuttosto, questi racconti sarebbero "modi di esprimere e di insegnare il contenuto di una fede già formata" (p. 145).

L'interpretazione dell'Autore conduce ad una posizione incompatibile con la dottrina della Chiesa. Essa è elaborata sulla base di presupposti erronei e non sulla base delle testimonianze del Nuovo Testamento, secondo cui le apparizioni del Risorto e la tomba vuota sono il fondamento della fede dei discepoli nella risurrezione di Cristo e non viceversa.

Conclusione

Nel rendere pubblica questa Notificazione, la Congregazione per la Dottrina della Fede si sente obbligata a dichiarare che le suddette affermazioni contenute nel libro *Jesus Symbol of God* di Padre Roger Haight S.J. sono da qualificare come gravi errori dottrinali contro la fede divina e cattolica della Chiesa. Di conseguenza, è vietato all'Autore l'insegnamento della teologia cattolica finché le sue posizioni non siano rettificate così da essere in piena conformità con la dottrina della Chiesa.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto, ha approvato la presente Notificazione, decisa nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 13 dicembre 2004, Memoria di S. Lucia, Vergine e Martire.

JOSEPH Card. RATZINGER

Prefetto

ANGELO AMATO, S.D.B.

Arcivescovo tit. di Sila

Segretario

Note

[1] Cfr Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302; Concilium Constantinopolitanum II, *Canones*: DH 424, 426.

[2] L'autore parla di "ipostatizzazione" e di "ipostasi" del Logos e dello Spirito: intende cioè dire che le "metafore" bibliche "Logos" e "Spirito" successivamente sarebbero diventate "entità reali" nel linguaggio della Chiesa ellenistica (cfr p. 475).

[3] Cfr Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125. La confessione nicena, riconfermata in altri concili ecumenici (cfr Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302), costituisce la base delle professioni di fede di tutte le confessioni cristiane.

[4] Cfr Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302.

[5] Cfr Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; *Quicumque*: DH 75; Synodus Toletana XI, *Professio fidei*: DH 525-532; Synodus Toletana XVI, *Professio fidei*: DH 568-573; Concilium Lateranense IV, *Professio fidei*: DH 803-805; Concilium Florentinum, *Decretum pro Iacobitis*: DH 1330-1331; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, nn. 2-4.

[6] Cfr Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Tridentinum, *Decretum de iustificatione*: DH 1522, 1523; *De poenitentia*: DH 1690; *De Sacrificio Missae*: DH 1740; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, nn. 3, 5, 9; Const. Pastor. *Gaudium et spes*, n. 22; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 12.

[7] Cfr Innocentius XI, Const. *Cum occasione*, n. 5: DH 2005; Sanctum Officium, Decr. *Errores Iansenistarum*, n. 4: DH 2304; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 8; Const. Pastor. *Gaudium et spes*, n. 22; Decr. *Ad gentes*, n. 3; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, nn. 4-6; Congregatio pro Doctrina Fidei, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 13-15. Per quanto riguarda l'universalità della missione della Chiesa cfr *Lumen gentium*, nn. 13, 17; *Ad gentes*, n. 7; *Redemptoris missio*, nn. 9-11; *Dominus Iesus*, nn. 20-22.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

NOTIFICATION SUR LE LIVRE JESUS SYMBOL OF GOD DU PÈRE ROGER HAIGHT, S.J.

Introduction

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, après un examen attentif, a jugé que le livre *Jesus Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Books, 1999) du Père Roger Haight, s.j., contient de graves erreurs doctrinales concernant certaines vérités fondamentales de la foi. Il a donc été décidé de publier à ce sujet cette Notification, qui conclut la procédure d'examen le concernant.

Après une première évaluation par des experts, il fut décidé de confier directement l'affaire à l'Evêque ordinaire de l'auteur. Le 14 février 2000, furent transmises une série d'*Observations* au Père Peter-Hans Kolvenbach, Préposé général de la Compagnie de Jésus, l'invitant à faire connaître à l'auteur les erreurs contenues dans son livre, et lui demandant de soumettre les éclaircissements et les rectifications nécessaires au jugement de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (cf. *Règlement pour l'examen des doctrines*, chap. II).

La réponse du Père Roger Haight, s.j., présentée le 28 juin 2000, n'éclaircissait ni ne rectifiait aucune des erreurs signalées. C'est pour cette raison, en tenant également compte du fait que le livre connaissait une assez large diffusion, qu'il fut décidé de procéder à un examen doctrinal (cf. *Règlement pour l'examen des doctrines*, chap. III), en prêtant une attention particulière à la méthode théologique de l'auteur.

Après l'évaluation des théologiens Consulteurs de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, la Session ordinaire du 13 février 2002 confirma que *Jesus Symbol of God* contenait des affirmations erronées, dont la divulgation pouvait gravement nuire aux fidèles. Il fut donc décidé de suivre la "procédure d'urgence" (cf. *Règlement pour l'examen des doctrines*, chap. IV).

A ce sujet, conformément à l'art. 26 du *Règlement pour l'examen des doctrines*, le 22 juillet 2002, il fut transmis au Préposé général de la Compagnie de Jésus la liste des affirmations erronées et une évaluation générale de la vision herméneutique du livre, en lui demandant d'inviter le Père Roger Haight, s.j., à remettre, dans un délai de deux mois, une explication sur sa méthode et une correction, fidèle à l'enseignement de l'Eglise, des erreurs contenues dans son livre.

La réponse de l'auteur, remise le 31 mars 2003, fut examinée par la Session ordinaire de la Congrégation, le 8 octobre 2003. La forme littéraire du texte soulevait des doutes sur son authenticité, c'est-à-dire sur le fait qu'il se fût véritablement agi d'une réponse personnelle du Père Roger Haight, s.j. Il lui fut donc demandé une réponse signée de sa main.

Cette réponse signée arriva le 7 janvier 2004. Le 5 mai 2004, la Session ordinaire de la Congrégation l'examina et réaffirma que le livre *Jesus Symbol of God* contenait des affirmations contraires aux vérités de

la foi divine et catholique relevant du premier alinea de la *Professio Fidei*, concernant la préexistence du Verbe, la divinité de Jésus, la Trinité, la valeur salvifique de la mort de Jésus, l'unicité et l'universalité de la médiation salvifique de Jésus et de l'Eglise, et la résurrection de Jésus. L'avis négatif porta également sur le recours à une méthode théologique impropre. La publication d'une Notification à ce sujet fut donc retenue nécessaire.

I. Méthode théologique

Dans la préface de son livre *Jesus Symbol of God*, l'auteur affirme qu'aujourd'hui, la théologie devrait être exercée en dialogue avec le monde post-moderne, mais devrait également "demeurer fidèle à la révélation originelle et la tradition constante" (p. xii), au sens où les données de la foi constituent la norme et le critère de l'herméneutique théologique. Il affirme également qu'il faut établir une "corrélation critique" (cf. pp. 40-47) entre ces données et les formes et qualités de la pensée post-moderne, caractérisée en partie par une historicité radicale et par une conscience pluraliste (cf. pp. 24, 330-334): "La tradition doit être reçue de façon critique dans la situation d'aujourd'hui" (p. 46).

Toutefois, cette "corrélation critique" se traduit *de fait* en une subordination des contenus de la foi à leur caractère plausible et intelligible dans la culture post-moderne (cf. pp. 49-50, 127, 195, 241, 249, 273-274, 278-282, 330-334). Il est affirmé, par exemple, qu'à cause de la conscience pluraliste d'aujourd'hui, "on ne peut pas continuer d'affirmer encore [...] que le christianisme serait une religion supérieure ou que le Christ serait le centre absolu auquel toutes les autres médiations historiques se réfèrent [...]. Dans la culture post-moderne, il est impossible de penser [...] qu'une religion puisse prétendre être le centre auquel toutes les autres doivent être reconduites" (p. 333).

En ce qui concerne, en particulier, la valeur des formules dogmatiques, notamment christologiques dans le contexte culturel et linguistique post-moderne, différent de celui dans lequel elles furent élaborées, l'auteur affirme qu'il ne faut pas les négliger, ni non plus les répéter de manière acritique parce que "dans notre culture, elles n'ont pas la même signification que lorsqu'elles furent élaborées. [...] Par conséquent, il faut se référer aux Conciles classiques et les interpréter également de façon explicite pour notre présent" (p. 16). Mais, en réalité, cette interprétation ne se concrétise pas par des propositions doctrinales qui transmettent le sens immuable des dogmes tel que l'entend la foi de l'Eglise, pas plus qu'elles ne les éclaircissent, en enrichissant leur compréhension. L'interprétation de l'auteur se révèle être, en revanche, une lecture non seulement différente, mais contraire à la véritable signification des dogmes.

En ce qui concerne, plus particulièrement, la christologie, l'auteur affirme qu'en vue de dépasser un "positivisme ingénu de la révélation" (p. 173, n. 65), celle-ci devrait être inscrite dans le contexte d'une "théorie générale de la religion en termes d'épistémologie religieuse" (p. 188). Un élément fondamental de cette théorie serait le symbole, en tant qu'instrument historique concret: une réalité créée (par exemple une personne, un objet ou un événement) qui fait connaître et rend présent une autre réalité, qui est dans le même temps à l'intérieur et distincte de l'instrument lui-même, comme la réalité transcendante de Dieu, auquel elle renvoie (cf. pp. 196-198). Le langage symbolique, structurellement poétique, imaginaire et figuratif (cf. pp. 177, 256), exprimerait et produirait une expérience de Dieu déterminée (cf. pp. 11), mais ne fournirait pas d'informations objectives sur Dieu lui-même (cf. pp. 9, 210, 282, 471).

Ces positions méthodologiques conduisent à une interprétation gravement réductrice et captieuse des doctrines de la foi, donnant lieu à des affirmations erronées. En particulier, l'option épistémologique de la théorie du symbole, telle qu'elle est entendue par l'auteur, mine à sa base le dogme christologique qui, à partir du Nouveau Testament, proclame que Jésus de Nazareth est la personne du Fils/Verbe divin qui s'est fait homme (1).

II. La préexistence du Verbe

La position herméneutique de départ conduit tout d'abord l'auteur à ne pas reconnaître dans le Nouveau Testament la base pour la doctrine de la préexistence du Verbe, pas même dans le prologue de Jean (cf. pp. 155-178), où, selon lui, le Logos devrait être entendu au sens purement métaphorique (cf. p. 177). Par ailleurs, il lit dans l'affirmation du Concile de Nicée uniquement l'intention d'affirmer "que rien de moins que Dieu était et est présent et à l'oeuvre en Jésus" (p. 284; cf. p. 438), en estimant que le recours au symbole du "Logos" devrait être simplement considéré comme un présupposé (2), et par conséquent, ne serait pas un objet de définition, et en fin de compte ne serait pas plausible dans la culture post-moderne (cf. p. 281; 485). Le Concile de Nicée, affirme l'auteur, "utilise l'Écriture d'une façon qui n'est pas acceptable aujourd'hui, c'est-à-dire comme une source d'informations directement représentatives de faits ou de données objectifs, sur une réalité transcendante" (p. 279). Le dogme de Nicée n'enseignerait pas, par conséquent, que le Fils ou le Logos éternellement préexistant serait consubstantiel au Père et engendré par Lui. L'auteur propose "une christologie de l'incarnation, dans laquelle l'être humain créé ou la personne de Jésus de Nazareth est le symbole concret qui exprime la présence dans l'histoire de Dieu comme Logos" (p. 439).

Cette interprétation n'est pas conforme au dogme de Nicée, qui affirme intentionnellement, en s'opposant également à l'horizon culturel de l'époque, la préexistence réelle du Fils/Logos du Père, qui s'est incarné dans l'histoire pour notre salut (3).

III. La divinité de Jésus

La position erronée de l'auteur sur la préexistence du Fils/Logos de Dieu a pour conséquence une compréhension tout aussi erronée de la doctrine portant sur la divinité de Jésus. En réalité, il a recours à des expressions telles que: Jésus "doit être considéré comme divin" (p. 283) et "Jésus Christ [...] doit être vrai Dieu" (p. 284). Il s'agit toutefois d'affirmations qui doivent être entendues à la lumière de sa position sur Jésus en tant que "médiation" symbolique ("medium"): Jésus serait une "personne finie" (p. 205), "une personne humaine" (p. 296) et "un être humain tout comme nous" (p. 205; 428). Le "vrai Dieu et vrai homme" devrait donc être réinterprété, selon l'auteur, au sens que "vrai homme" signifierait que Jésus serait "un être humain comme tous les autres" (p. 259), "un être humain et une créature finie" (p. 262); alors que "vrai Dieu" signifierait que l'homme Jésus, en qualité de symbole concret, serait ou servirait d'intermédiaire à la présence salvifique de Dieu dans l'histoire (pp. 262; 295): c'est uniquement en ce sens qu'il pourrait être considéré comme "véritablement divin ou consubstantiel avec Dieu" (p. 295). La "situation post-moderne dans la christologie", ajoute l'auteur, "implique un changement d'interprétation qui va au-delà de la problématique du Concile de Chalcédoine" (p. 290), précisément au sens où l'union hypostatique ou "énhypostatique", devrait être entendue comme "l'union de rien de moins que Dieu comme Verbe avec la personne humaine Jésus" (p. 442).

Cette interprétation de la divinité de Jésus est contraire à la foi de l'Église, qui croit en Jésus Christ, Fils éternel de Dieu, qui s'est fait homme, comme il a été professé de manière répétée lors des divers Conciles oecuméniques et dans la prédication constante de l'Église (4).

IV. La Très Sainte Trinité

Comme conséquence de cette interprétation de l'identité de Jésus Christ, l'auteur développe une doctrine trinitaire erronée. Selon lui, "l'enseignement du Nouveau Testament ne [doit] pas être interprété à la lumière des doctrines successives d'une Trinité immanente" (p. 474). Celles-ci devraient être considérées comme

le résultat d'une inculturation postérieure, qui aurait conduit à hypostasier, c'est-à-dire à considérer comme des "entités réelles" en Dieu, les symboles "Logos" et "Esprit" (cf. p. 481), qui en tant que "symboles religieux" seraient les métaphores de deux médiations historiques et salvifiques différentes, du Dieu un et unique: celle qui est extérieure, historique, à travers *le symbole Jésus*; celle qui est intérieure, dynamique, accomplie par la communication de Dieu *comme Esprit* (cf. p. 484). Une telle vision, qui correspond à la théorie de l'expérience religieuse en général, conduit l'auteur à abandonner la compréhension correcte de la Trinité elle-même interprétée "comme une description d'une vie intérieure de Dieu différenciée" (p. 484). Par conséquent, "une notion de Dieu comme communauté, l'idée d'hypostasier les différenciations contenues en Dieu et de les appeler des personnes, de manière à ce que celles-ci soient en communication dialogique réciproque, vont à l'encontre du point principal de cette même doctrine" (p. 483), c'est-à-dire que "Dieu est un et unique" (p. 482).

Cette interprétation de la doctrine trinitaire est erronée et contraire à la foi chrétienne sur l'unicité de Dieu dans la Trinité des Personnes, que l'Eglise a proclamée et confirmée lors de nombreuses déclarations solennelles (5).

V. La valeur salvifique de la mort de Jésus

Dans le livre *Jesus Symbol of God*, l'auteur affirme que "l'interprétation prophétique" serait le meilleur moyen d'expliquer la mort de Jésus (cf. p. 86, n. 105). Il affirme en outre qu'il ne serait pas nécessaire que "Jésus se soit considéré lui-même comme un sauveur universel" (p. 211) et que l'idée de la mort de Jésus comme "une mort sacrificielle, expiatoire et rédemptrice" ne serait que le résultat d'une interprétation progressive de ses disciples à la lumière de l'Ancien Testament (cf. p. 85). Il est également affirmé que le langage ecclésial traditionnel "de Jésus qui souffre pour nous, qui s'offre en sacrifice à Dieu, qui a accepté de subir la punition pour nos péchés, ou de mourir pour satisfaire la justice de Dieu, n'a aucun sens pour le monde d'aujourd'hui" (p. 241). Il faudrait abandonner ce langage parce que "les images associées à ces manières de parler offensent la sensibilité post-moderne et créent un rejet et une barrière à une appréciation positive de Jésus Christ" (p. 241).

Cette position de l'auteur s'oppose en réalité à la doctrine de l'Eglise, qui a toujours reconnu en Jésus une volonté rédemptrice universelle concernant sa mort. L'Eglise voit dans les affirmations du Nouveau Testament, qui se réfèrent spécifiquement au salut, en particulier dans les paroles de l'institution de l'Eucharistie, une règle de sa foi quant à la valeur salvifique universelle du sacrifice de la croix (6).

VI. Unicité et universalité de la médiation salvifique de Jésus et de l'Eglise

En ce qui concerne l'universalité de la mission salvifique de Jésus, l'auteur affirme que Jésus serait "normatif" pour les chrétiens, mais "non-constitutif" pour les autres médiations religieuses (p. 403). Il affirme en outre que "seul Dieu opère le salut, et la médiation universelle de Jésus n'est pas nécessaire" (p. 405): en effet, "Dieu agit dans la vie des hommes de diverses manières au-delà de Jésus et de la réalité chrétienne" (p. 412). L'auteur insiste sur la nécessité de passer du christocentrisme au théocentrisme, qui "élimine la nécessité de relier le salut de Dieu uniquement à Jésus de Nazareth" (p. 417). Concernant la mission universelle de l'Eglise, il estime qu'il serait nécessaire d'avoir "la capacité de reconnaître les autres religions comme des médiations du salut de Dieu au même niveau que le christianisme" (p. 415). En outre, selon lui, "il est impossible dans la culture post-moderne de penser que [...] une religion puisse prétendre être le centre auquel toutes les autres doivent être reconduites. Ces mythes ou ces conceptions méta-narratives sont tout simplement dépassés" (p. 333).

Cette position théologique nie de façon fondamentale la mission salvifique universelle de Jésus Christ (cf.

Ac 4, 12; 1 Tim 2, 4-6; Jn 14, 6) et, par conséquent, la mission de l'Eglise d'annoncer et de communiquer le don du Christ sauveur à tous les hommes (Mt 28, 19; Mc 16, 15; Ep 3, 8-11); dont le Nouveau Testament témoigne avec clarté, et proclamées depuis toujours par la foi de l'Eglise, jusque dans des documents récents (7).

VII. La résurrection de Jésus

La présentation que l'auteur fait de la résurrection de Jésus est orientée par sa conception du langage biblique et théologique comme "symbolique d'une expérience qui est le fruit d'une médiation historique" (p. 131) et par le principe que "normalement, on ne devrait pas supposer que serait arrivée dans le passé une chose aujourd'hui impossible" (p. 127). Ainsi entendue, la résurrection est présentée comme l'affirmation selon laquelle "Jésus est ontologiquement vivant, comme individu dans la sphère de Dieu [...], la déclaration de Dieu que la vie de Jésus est une vraie révélation de Dieu et une authentique existence humaine" (p. 151; cf. p. 124). La résurrection est décrite comme "une réalité transcendante qui ne peut être reconnue dans sa valeur que par une attitude de foi et d'espérance" (p. 126). Les disciples, après la mort de Jésus, se seraient rappelé et auraient médité sur sa vie et sur son message, en particulier sur la révélation de Dieu comme bon, miséricordieux, préoccupé par l'être humain et par son salut. Cette remémoration - du fait que "ce que Dieu a commencé dans l'amour, en raison du caractère illimité de cet amour, continue d'exister dans cet amour en survivant ainsi au pouvoir et au caractère définitif de la mort" (p. 147) - ainsi qu'une intervention de Dieu comme Esprit, fit progressivement naître cette nouvelle foi dans la résurrection, c'est-à-dire que Jésus était vivant et exalté dans la puissance salvifique de Dieu (cf. p. 146). En outre, selon l'interprétation de l'auteur, "l'historicité de la tombe vide et les récits des apparitions ne sont pas essentiels à la foi-espérance dans la résurrection" (p. 147, n. 54 cf. pp. 124, 134). Ces récits seraient plutôt des "façons d'exprimer et d'enseigner le contenu d'une foi déjà formée" (p. 145).

L'interprétation de l'auteur conduit à une position incompatible avec la doctrine de l'Eglise. Celle-ci est élaborée sur la base de présupposés erronés et non sur la base des témoignages du Nouveau Testament, selon lequel les apparitions du Ressuscité et la tombe vide sont le fondement de la foi des disciples dans la résurrection du Christ, et non l'inverse.

Conclusion

En rendant publique cette Notification, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi se sent dans l'obligation de déclarer que les affirmations susmentionnées contenues dans le livre *Jesus Symbol of God* du Père Roger Haight, s.j., doivent être présentées comme de graves erreurs doctrinales contre la foi divine et catholique de l'Eglise. Par conséquent, interdiction est faite à l'auteur d'enseigner la théologie catholique tant qu'il ne rectifiera pas ses positions, afin d'être en pleine conformité avec la doctrine de l'Eglise.

Le Souverain Pontife Jean-Paul II, au cours de l'Audience accordée au Cardinal-Préfet, a approuvé la présente Notification, décidée lors de la Session ordinaire de cette Congrégation, et en a ordonné la publication.

Rome, du Siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 13 décembre 2004, Fête de sainte Lucie, Vierge et Martyre.

JOSEPH Card. RATZINGER

Préfet

S.Exc. Mgr Angelo AMATO, s.d.b.
Archevêque tit. de Sila
Secrétaire

Notes

- 1) Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302; Concilium Constantinopolitanum II, *Canones*: DH 424, 426.
- 2) L'auteur parle d'"hypostatisation" et d'"hypostase" du Logos et de l'Esprit: il veut ainsi signifier que les "métaphores" bibliques "Logos" et "Esprit" seraient par la suite devenues des "entités réelles" dans le langage de l'Eglise hellénistique (cf. p. 475).
- 3) Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125. La profession de foi de Nicée, reconfirmée à l'occasion d'autres Conciles oecuméniques (cf. Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302), constitue la base de toutes les professions de foi de toutes les confessions chrétiennes.
- 4) Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302.
- 5) Cf. Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; *Quicumque*: DH 75; Synodus Toletana XVI, *Professio fidei*: DH 525-532; Synodus Toletana XVI, *Professio fidei*: DH 568-573; Concilium Lateranense IV, *Professio fidei*: DH 803-805; Concilium Florentinum, *Decretum pro Iacobitis*: DH 1330-1331; Concilium Vaticanum II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 2-4.
- 6) Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Tridentinum, *Decretum de iustificatione*: DH 1522, 1523; *De poenitentia*: DH 1690; *De Sacrificio Missae*: DH 1740; Concilium Vaticanum II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3, 5, 9; Const. pastor. *Gaudium et spes*, n. 22; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 12.
- 7) Cf. Innocentius XI, Const. *Cum occasione*, n. 5: DH 2005; Sanctum Officium, Decr. *Errores Iansenistarum*, n. 4: DH 2304; Concilium Vaticanum II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8; Const. pastor. *Gaudium et spes*, n. 22; Decr. *Ad gentes*, n. 3; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, nn. 4-6; Congregatio pro Doctrina Fidei, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 13-15. Concernant l'universalité de la mission de l'Eglise cf. *Lumen gentium*, nn. 13, 17; *Ad gentes*, n. 7; *Redemptoris missio*, nn. 9-11; *Dominus Iesus*, nn. 20-22.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

Notification on the book "Jesus Symbol of God" by Father Roger Haight S.J.

Introduction

The Congregation for the Doctrine of the Faith, after careful study, has judged that the book *Jesus Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Books, 1999), by Father Roger Haight S.J., contains serious doctrinal errors regarding certain fundamental truths of faith. It was therefore decided to publish this Notification in its regard, which concludes the relevant procedure for doctrinal examination.

After an initial evaluation by experts, it was decided to entrust the matter directly to the Author's Ordinary. On February 14, 2000, a series of *Observations* was sent to Father Peter-Hans Kolvenbach, General Superior of the Society of Jesus, with the request that he bring the errors in the book to the Author's attention, asking him to submit the necessary clarifications and corrections to the judgment of the Congregation for the Doctrine of the Faith (cf. *Regulations for Doctrinal Examination*, Ch. II).

The response of Father Roger Haight S.J., submitted on June 28, 2000, failed to either clarify or correct the errors brought to his attention. For this reason, and in light of the book's considerable circulation, it was decided to proceed with a doctrinal examination (cf. *Regulations for Doctrinal Examination*, Ch. III), with particular attention given to the Author's theological method.

After an examination by the theological Consultors of the Congregation for the Doctrine of the Faith, the Ordinary Session of February 13, 2002, confirmed that *Jesus Symbol of God* contains erroneous assertions, the dissemination of which is of grave harm to the faithful. It was decided therefore to follow the procedure for an "examination in cases of urgency" (cf. *Regulations for Doctrinal Examination*, Ch. IV).

In this regard, in accordance with Art. 26 of the *Regulations for Doctrinal Examination*, on July 22, 2002, the General Superior of the Society of Jesus was sent a list of the book's erroneous positions and a general evaluation of its hermeneutical approach, asking him to request that Father Roger Haight S.J. submit, within two canonical months, a clarification of his methodological approach and a correction, faithful to the teachings of the Church, of the errors contained in his book.

The Author's reply, submitted on March 31, 2003, was examined by the Ordinary Session of the Congregation, on October 8, 2003. The literary form of this reply was such as to raise doubts about its authenticity, that is, if it was truly the personal response of Father Roger Haight S.J.; he was therefore asked to submit a signed response.

A signed response was submitted on January 7, 2004. The Ordinary Session of the Congregation, on May 5,

2004, examined this response and reaffirmed the fact that the book *Jesus Symbol of God* contains statements contrary to truths of divine and catholic faith that pertain to the first paragraph of the *Professio fidei*, concerning the pre-existence of the Word, the divinity of Jesus, the Trinity, the salvific value of the death of Jesus, the unicity and universality of the salvific mediation of Jesus and of the Church, and the resurrection of Jesus. The negative critique included also the use of an inappropriate theological method. It was therefore deemed necessary to publish a Notification on the matter.

I. Theological method

In the Preface of his book *Jesus Symbol of God*, the Author explains that today theology must be done in dialogue with the postmodern world, but it also “must remain faithful to its originating revelation and consistent tradition” (p. xii), in the sense that the data of the faith constitute the norm and criteria for a theological hermeneutic. He also asserts that it is necessary to establish a “critical correlation” (cf. pp. 40-47) between these data and the modes and qualities of postmodern thought, characterized in part by a radical historical and pluralistic consciousness (cf. pp. 24, 330-334): “The tradition must be critically received into the present situation” (p. 46).

This “critical correlation”, however, results, in fact, in a subordination of the content of faith to its plausibility and intelligibility in postmodern culture (cf. pp. 49-50, 127, 195, 241, 273-274, 278-282, 330-334). It is stated, for example, that because of the contemporary pluralistic consciousness, “one can no longer claim [...] Christianity as the superior religion, or Christ as the absolute center to which all other historical mediations are relative. [...] It is impossible in postmodern culture to think [...] that one religion can claim to inhabit the center into which all others are to be drawn” (p. 333).

With particular regard to the validity of dogmatic, especially christological formulations in a postmodern cultural and linguistic context, which is different from the one in which they were composed, the Author states that these formulations should not be ignored, but neither should they be uncritically repeated, “because they do not have the same meaning in our culture as they did when they were formulated [...]”. Therefore, one has no choice but to engage the classical councils and to explicitly interpret them for our own period” (p. 16). This interpretation, however, does not in fact result in doctrinal proposals that convey the immutable meaning of the dogmas as understood by the faith of the Church, nor does it clarify their meaning, enhancing understanding. The Author’s interpretation results instead in a reading that is not only different from but also contrary to the true meaning of the dogmas.

With specific reference to christology, the Author states that, in order to transcend a “naive revelational positivism” (p. 173, n. 65), it should be set within the context of a “general theory of religion in terms of religious epistemology” (p. 188). A fundamental element of this theory is the symbol as a concrete historical medium: a created reality (for example, a person, an object, or an event) that makes known and present another reality, such as the transcendent reality of God, which is at the same time part of and distinct from the medium itself, and to which the medium points (cf. pp. 196-198). Symbolic language, which is structurally poetic, imaginative and figurative (cf. pp. 177, 256), expresses and produces a certain experience of God (cf. p. 11), but does not provide objective information about God himself (cf. pp. 9, 210, 282, 471).

These methodological positions lead to a seriously reductive and misleading interpretation of the doctrines of the faith, resulting in erroneous propositions. In particular, the epistemological choice of the theory of symbol, as it is understood by the Author, undermines the basis of christological dogma, which from the New Testament onwards proclaims that Jesus of Nazareth is the Person of the divine Son/Word who became man.^[1]

II. The pre-existence of the Word

In accord with his hermeneutical approach, the Author does not accept that there is a basis for the doctrine of the pre-existence of the Word in the New Testament, not even in the prologue of the Gospel of St. John (cf. pp. 155-178), where, he asserts, the Logos is to be understood in a purely metaphorical sense (cf. p. 177). Moreover, he regards the pronouncements of the Council of Nicaea as intending only to assert that “no less than God was and is present and at work in Jesus” (p. 284; cf. p. 438), maintaining that recourse to the symbol “Logos” is to be understood simply as taken for granted,^[2] and therefore not the object of the definition, nor plausible in a postmodern culture (cf. pp. 281, 485). The Council of Nicaea, states the Author, “employs scripture in a way that is not acceptable today”, that is, as providing “a source of directly representative information, like facts or objective data, about transcendent reality” (p. 279). The dogma of Nicaea does not teach, therefore, that the eternally pre-existent Son or Logos is consubstantial with and eternally begotten of the Father. The Author proposes “an incarnational christology in which the created human being or person Jesus of Nazareth is the concrete symbol expressing the presence in history of God as Logos” (p. 439).

This interpretation is not in accord with the dogma of Nicaea, which intentionally affirms, even contrary to the cultural vision of the time, the true pre-existence of the Son/Logos of the Father, who became man, in time, for the salvation of humanity.^[3]

III. The divinity of Jesus

The Author’s erroneous position on the pre-existence of the Son/Logos of God is consistent with his likewise erroneous understanding of the doctrine on the divinity of Jesus. It is true that he uses expressions such as “Jesus must be considered divine” (p. 283) and “Jesus Christ [...] must be true God” (p. 284). These statements must be understood however in light of his assertions regarding Jesus as a symbolic medium: Jesus is “a finite person” (p. 205), “a human person” (p. 296), “a human being like us” (p. 205; cf. p. 428). The formula “true man and true God” is therefore reinterpreted by the Author in the sense that “true man” means that Jesus is “a human being like all others” (p. 295), “a finite human being and creature” (p. 262); whereas “true God” means that the man Jesus, as a concrete symbol, is or mediates the saving presence of God in history (cf. pp. 262, 295): only in this sense is Jesus to be considered as “truly divine or consubstantial with the God” (p. 295). The “postmodern situation in christology”, says the Author, “entails a change of viewpoint that leaves the Chalcedonian problematic behind” (p. 290), precisely in the sense that the hypostatic union, or “enhypostatic” union, would be understood as “the union of no less than God as Word with the human person Jesus” (p. 442).

This interpretation of the divinity of Jesus is contrary to the faith of the Church that believes in Jesus Christ, eternal Son of God, who became man, as has been proclaimed repeatedly in various ecumenical councils and in the constant preaching of the Church.^[4]

IV. The Holy Trinity

Coherent with his interpretation of the identity of Jesus Christ, the Author develops an erroneous Trinitarian doctrine. In his judgment the “later doctrines of an immanent Trinity [should] not be allowed to be read into New Testament teaching” (p. 474). These are to be considered as the outcome of a subsequent inculturation, which led to the hypostatization of the symbols “Logos” and “Spirit”, that is to say, to considering them as “real entities” in God (cf. p. 481). As “religious symbols”, “Logos” and “Spirit” represent two different historical, salvific mediations of the one God: one external, historical, in and

through the *symbol* Jesus; the other internal, dynamic, accomplished by God's communication of self *as* Spirit (cf. p. 484). Such a view, which corresponds to the general theory of religious experience, leads the Author to abandon a correct understanding of the Trinity itself "that construes it as a description of a differentiated inner life of God" (p. 484). Consequently, he asserts that "notions of God as a community, ideas of hypostatizing the differentiations within God and calling them persons in such a way that they are in dialogical intercommunication with each other, militate against the first point of the doctrine itself" (p. 483), that is, "that God is single and one" (p. 482).

This interpretation of Trinitarian doctrine is erroneous and contrary to the faith regarding the oneness of God in the Trinity of Persons that the Church has proclaimed and confirmed in numerous and authoritative documents.^[5]

V. The salvific value of the death of Jesus

In the book *Jesus Symbol of God* the Author asserts that "the prophetic interpretation" explains best the death of Jesus (cf. p. 86, n. 105). He also states that it is not necessary "that Jesus thought of himself as universal savior" (p. 211), and that the idea of the death of Jesus as "a sacrificial death, an atoning death, a redeeming death" is merely the result of a gradual interpretation by his followers in light of the Old Testament (cf. p. 85). It is also asserted that the traditional ecclesiastical language "of Jesus suffering for us, of being a sacrifice to God, of absorbing punishment for sin in our place, of being required to die to render satisfaction to God, hardly communicates meaningfully to our age" (p. 241). Such language is to be abandoned because "the images associated with this talk offend and even repulse postmodern sensibility and thereby form a barrier to a salutary appreciation of Jesus Christ" (p. 241).

The Author's position is in reality contrary to the doctrine of the Church, which has always held that Jesus intended his death to be for the sake of universal redemption. The Church sees in the New Testament references to salvation, in particular the words of the institution of the Eucharist, a norm of faith regarding the universal salvific value of the sacrifice of the Cross.^[6]

VI. The unicity and universality of the salvific mediation of Jesus and of the Church

With regard to the universality of the salvific mission of Jesus, the Author states that Jesus is "normative" for Christians, but "non-constitutive" for other religious mediations (cf. p. 403). Moreover, he asserts that "God alone effects salvation and Jesus' universal mediation is not necessary" (p. 405); indeed, "God acts in the lives of human beings in a plurality of ways outside of Jesus and the Christian sphere" (p. 412). The Author insists on the necessity of moving beyond christocentrism to theocentrism, which "cuts the necessity of binding God's salvation to Jesus of Nazareth alone" (p. 417). With regard to the universal mission of the Church, he maintains that is necessary to have "the ability to recognize other religions as mediators of God's salvation on a par with Christianity" (p. 415). Moreover, for the Author it "is impossible in postmodern culture to think that [...] one religion can claim to inhabit the center into which all others are to be drawn. These myths or metanarratives are simply gone" (p. 333).

This theological position fundamentally denies the universal salvific mission of Jesus Christ (cf. *Acts* 4:12; *1 Tim* 2:4-6; *Jn* 14:6) and, as a consequence, the mission of the Church to announce and communicate the gift of Christ the Saviour to all humanity (cf. *Mt* 28:19; *Mk* 16:15; *Eph* 3:8-11), both of which are given clear witness in the New Testament and have always been proclaimed as the faith of the Church, even in recent documents.^[7]

VII. The resurrection of Jesus

The Author's presentation of the resurrection of Jesus is guided by his understanding of theological and biblical language as "symbolic of experience that is historically mediated" (p.131), as well as by the principle that "one should ordinarily not expect to have happened in the past what is presumed or proven impossible today" (p.127). Understood in this way, the resurrection is described as the affirmation that "Jesus is ontologically alive as an individual within the sphere of God [...], God's declaration that Jesus' life is a true revelation of God and an authentic human existence" (p. 151; cf. p. 124); it is a "transcendent reality that can only be appreciated by faith-hope" (p. 126). The disciples, after the death of Jesus, remembered and reflected upon his life and message, in particular his revelation of God as good, loving, concerned about human existence, and saving. This remembering – that "what God begins in love, because of the complete boundlessness of that love, continues to exist in that love, thus overcoming the power and finality of death" (p. 147) – coupled with an initiative of God as Spirit, gradually gave birth to this new belief in the resurrection, that is, that Jesus was alive and exalted within God's saving power (cf. 146). Moreover, according to the Author's interpretation, "the historicity of the empty tomb and appearance narratives is not essential to resurrection faith-hope" (p. 147, n. 54; cf. pp. 124, 134). Rather, these stories "are ways of expressing and teaching the content of a faith already formed" (p. 145).

The Author's interpretation leads to a position which is incompatible with the Church's doctrine. It is advanced on the basis of erroneous assumptions, and not on the witness of the New Testament, according to which the appearances of the Risen Lord and the empty tomb are the foundation of the faith of the disciples in the resurrection of Christ, and not vice versa.

Conclusion

In publishing this Notification, the Congregation for the Doctrine of the Faith is obliged to declare that the above-mentioned assertions contained in the book *Jesus Symbol of God* by Father Roger Haight S.J. are judged to be serious doctrinal errors contrary to the divine and catholic faith of the Church. As a consequence, until such time as his positions are corrected to be in complete conformity with the doctrine of the Church, the Author may not teach Catholic theology.

The Supreme Pontiff John Paul II, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect, approved this Notification, adopted in the Ordinary Session of this Congregation, and ordered it to be published.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, December 13, 2004, the Memorial of Saint Lucy, Virgin and Martyr.

Joseph Card. Ratzinger
Prefect

Angelo Amato, S.D.B.
Titular Archbishop of Sila
Secretary

[1] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302; Concilium Costantinopolitanum II, *Canones*: DH 424, 426.

[2] The Author speaks of the “hypostatization” and of the “hypostasis” of the Logos and of the Spirit, which he understands as referring to how, in the language of the hellenistic Church, these two biblical metaphors had subsequently become real entities (cf. p. 475).

[3] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125. The Nicene confession, confirmed at other ecumenical councils (cf. Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302), constitutes the foundation of the professions of faith of all the different Christian denominations.

[4] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302.

[5] Cf. Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; *Quicumque*: DH 75; Synodus Toletana XI, *Professio fidei*: DH 525-532; Synodus Toletana XVI, *Professio fidei*: DH 568-573; Concilium Lateranense IV, *Professio fidei*: DH 803-805; Concilium Florentinum, *Decretum pro Iacobitis*: DH 1330-1331; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, nn. 2-4.

[6] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Tridentinum, *Decretum de iustificatione*: DH 1522, 1523; *De poenitentia*: DH 1690; *De Sacrificio Missae*: DH 1740; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, nn. 3, 5, 9; Const. Pastor. *Gaudium et spes*, n. 22; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 12.

[7] Cf. Innocentius XI, Const. *Cum occasione*, n. 5: DH 2005; Sanctum Officium, Decr. *Errores Iansenistarum*, n. 4: DH 2304; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 8; Const. Pastor. *Gaudium et spes*, n. 22 ; Decr. *Ad gentes*, n. 3 ; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, nn. 4-6; Congregatio pro Doctrina Fidei, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 13-15. With regard to the universality of the mission of the Church, cf. *Lumen gentium*, nn. 13, 17; *Ad gentes*, n. 7; *Redemptoris missio*, nn. 9-11; *Dominus Iesus*, nn. 20-22.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

NOTIFICAÇÃO SOBRE O LIVRO "JESUS SYMBOL OF GOD" DO PADRE ROGER HAIGHT, S. J.

Introdução

A Congregação para a Doutrina da Fé, depois de um estudo cuidadoso, julgou que o livro *Jesus Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Books, 1999) do Padre Roger Haight S.J., contém graves erros doutriniais em relação a algumas verdades de fé fundamentais. Por conseguinte, foi tomada a decisão de publicar a este propósito a presente Notificação, que conclui o relativo procedimento de exame.

Depois de uma primeira avaliação feita pelos peritos, decidiu-se confiar directamente o caso ao Ordinário do Autor. A 14 de Fevereiro de 2000 foi transmitida uma série de *Observações* ao Padre Peter-Hans Kolvenbach, Prepósito-Geral da Companhia de Jesus, convidando-o a dar a conhecer ao Autor os erros presentes no livro, e pedindo-lhe para submeter os necessários esclarecimentos e rectificações ao juízo da Congregação para a Doutrina da Fé (cf. *Regulamento para o exame das doutrinas*, cap. II).

A resposta do Padre Roger Haight S.J., apresentada em 28 de Junho de 2000, não esclarecia nem rectificava os erros assinalados. Por este motivo, e tendo também em consideração o facto que o livro tinha sido bastante difundido, decidiu-se proceder a um exame doutrinal (cf. *Regulamento para o exame das doutrinas*, cap. III), prestando particular atenção ao método teológico do Autor.

Depois da avaliação dos teólogos Consultores da Congregação para a Doutrina da Fé, a Sessão Ordinária de 13 de Fevereiro de 2002 confirmou que *Jesus Symbol of God* continha afirmações erróneas, cuja divulgação constituía grave dano para os fiéis. Portanto, decidiu-se seguir o "procedimento de urgência" (cf. *Regulamento para o exame das doutrinas*, cap. IV).

A este propósito, em conformidade com o art. 26 do *Regulamento para o exame das doutrinas*, no dia 22 de Julho de 2002 foi transmitido ao Prepósito-Geral da Companhia de Jesus o elenco das afirmações erróneas e uma avaliação geral da visão hermenêutica do livro, pedindo-lhe que convidasse o Padre Haight S.J. a entregar, no prazo de dois meses úteis, um esclarecimento da sua metodologia e uma correcção, em fidelidade ao ensinamento da Igreja, dos erros contidos no seu livro.

A resposta do Autor, entregue a 31 de Março de 2003, foi examinada pela Sessão Ordinária da Congregação, em 8 de Outubro de 2003. A forma literária do texto era tal, que fez surgir dúvidas acerca da sua autenticidade, ou seja, se se tratava realmente de uma resposta pessoal do Padre Roger Haight, S. J.; foi pedida, portanto, uma sua resposta assinada.

A resposta assinada chegou no dia 7 de Janeiro de 2004. A Sessão Ordinária da Congregação, a 5 de Maio

de 2004, examinou-a e reafirmou o facto que o livro *Jesus Symbol of God* continha afirmações contrárias às verdades da fé divina e católica pertencentes ao primeiro coma da *Professio Fidei*, relativos à preexistência do Verbo, à divindade de Jesus, à Trindade, ao valor salvífico da morte de Jesus, à unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus e da Igreja, e à ressurreição de Jesus. A avaliação negativa referiu-se também ao uso de um método teológico impróprio. Foi portanto considerada necessária a publicação de uma Notificação a este propósito.

I. Método teológico

No Prefácio do seu livro, *Jesus Symbol of God*, o Autor afirma que hoje a teologia deveria ser realizada em diálogo com o mundo pós-moderno, mas deveria também "permanecer fiel à revelação originária e à constante tradição" (p. xii), no sentido de que os dados da fé constituem a norma e o critério para a hermenêutica teológica. Afirma também que se deve estabelecer uma "correlação crítica" (cf. pp. 40-47) entre estes dados e as formas e qualidades do pensamento pós-moderno, que em parte se caracteriza por uma historicidade radical e por uma consciência pluralista (cf. pp. 24, 330-334): "A tradição deve ser acolhida criticamente na situação de hoje" (p. 46).

Mas esta "correlação crítica" traduz-se, *de facto*, numa subordinação dos conteúdos da fé à sua plausibilidade e inteligibilidade na cultura pós-moderna (cf. pp. 49-50, 127, 195, 241, 249, 273-274, 278-282, 330-334). Afirma-se, por exemplo, que devido à actual consciência pluralista, "não se pode continuar a afirmar ainda [...] que o cristianismo é a religião superior ou que Cristo é o centro absoluto ao qual todas as outras mediações históricas são relativas. [...] Na cultura pós-moderna é impossível pensar [...] que uma religião possa pretender ser o centro para o qual todas as outras devem ser reconduzidas" (p. 333).

Em particular, no que concerne ao valor das fórmulas dogmáticas, especialmente cristológicas, no contexto cultural e linguístico pós-moderno, diverso daquele no qual foram elaboradas, o Autor afirma que elas não devem ser descuidadas, mas também não devem ser acriticamente repetidas porque "na nossa cultura não possuem o mesmo significado de quando foram elaboradas. [...] Por conseguinte, deve fazer-se referência aos Concílios clássicos e também interpretá-los explicitamente para o nosso presente" (p. 16). De facto, esta interpretação não se concretiza em propostas doutrinárias que transmitem o sentido imutável dos dogmas que a fé da Igreja interpreta, nem os esclarecem, enriquecendo a sua compreensão. A interpretação do Autor resulta ser, ao contrário, uma leitura não só diversa, mas contrária ao verdadeiro significado dos dogmas.

No que concerne, em particular, à cristologia, o Autor afirma que, a fim de superar um "ingénuo positivismo de revelação" (p. 173, n. 65), ela deveria ser escrita no contexto de uma "teoria geral da religião em termos de epistemologia religiosa" (p. 188). Um elemento fundamental desta teoria seria o símbolo, como concreto meio histórico: uma realidade criada (por ex. uma pessoa, um objecto ou um acontecimento) que dá a conhecer e torna presente outra realidade, que ao mesmo tempo está contida e se distingue do próprio meio, como realidade transcendente de Deus, para a qual ela remete (cf. pp. 196-198). A linguagem simbólica estruturalmente poética, imaginativa e figurativa (cf. pp. 177, 256), expressaria e produziria uma determinada experiência de Deus (cf. p. 11), mas não forneceria informações objectivas acerca do próprio Deus (cf. p. 9, 210, 282, 471).

Estas posições metodológicas conduzem a uma interpretação gravemente redutiva e desviante das doutrinas da fé, dando lugar a afirmações erróneas. Em particular, a opção epistemológica da teoria do símbolo, do modo como é compreendida pelo Autor, danifica na base o dogma cristológico que, a partir do Novo Testamento, proclama que Jesus de Nazaré é a pessoa do Filho/Verbo divino que se fez homem

[1].

II. A preexistência do Verbo

A orientação hermenêutica inicial conduz o Autor antes de tudo a não reconhecer no Novo Testamento a base para a doutrina da preexistência do Verbo, nem sequer no prólogo de João (cf. pp. 155-178), onde, na sua opinião, o Logos deveria ser compreendido em sentido meramente metafórico (cf. p. 177). Além disso, ele lê no pronunciamento do Concílio de Niceia apenas a intenção de afirmar "que nada menos que Deus era e está presente e actua em Jesus" (p. 284; cf. p. 438), considerando que o recurso ao termo "Logos" deveria ser simplesmente considerado como pressuposto [2], e por isso não objecto de definição, e por fim não plausível na cultura pos-moderna (cf. p. 281; 485). O Concílio de Niceia, afirma o Autor, "usa as Escrituras de uma forma que hoje não é aceitável, isto é, como uma fonte de informações directamente representativa de factos ou dados objectivos, sobre a realidade transcendente" (p. 297). Por conseguinte, o dogma de Niceia não ensinaria que o Filho ou o Logos eternamente preexistente seria consubstancial ao Pai e por Ele gerado. O Autor propõe "uma cristologia da encarnação, na qual o ser humano criado ou a pessoa de Jesus de Nazaré é o símbolo concreto que exprime a presença na história de Deus como Logos" (p. 439).

Esta interpretação não está em conformidade com o dogma de Niceia, que afirma intencionalmente, também contra o horizonte cultural do tempo, a real preexistência do Filho/Logos do Pai, que se encarnou na história para a nossa salvação [3].

III. A divindade de Jesus

A posição errónea do Autor sobre a preexistência do Filho/Logos de Deus tem como consequência uma compreensão de igual modo errónea da doutrina sobre a divindade de Jesus. Na realidade, ele usa expressões como: Jesus "deve ser considerado divino" (p. 283) e "Jesus Cristo [...] deve ser Deus verdadeiro" (p. 284). Trata-se, contudo, de afirmações que devem ser compreendidas à luz da sua posição sobre Jesus como "mediação" simbólica ("medium"): Jesus seria "uma pessoa finita" (p. 205), "uma pessoa humana" (p. 296) e "um ser humano como nós" (p. 205; 428). O "verdadeiro Deus e verdadeiro homem" deveria ser interpretado, segundo o Autor, no sentido de que "verdadeiro homem" significaria que Jesus seria "um ser humano como todos os outros" (p. 259), "um ser humano e uma criatura finita" (p. 262); enquanto que "Deus verdadeiro" significaria que o homem Jesus, na qualidade de símbolo concreto, seria ou mediaria a presença salvífica de Deus na história (cf. pp. 262; 295): só neste sentido ele poderia ser considerado como "verdadeiramente divino ou consubstancial a Deus" (p. 295). A "situação pós-moderna em cristologia", acrescenta o Autor, "exige uma mudança de interpretação que vai além da problemática de Calcedónia" (p. 290), precisamente no sentido de que a união hipostática, ou "enipostática", deveria ser compreendida "simplesmente como a união de Deus como Verbo com a pessoa humana Jesus" (p. 442).

Esta interpretação da divindade de Jesus é contrária à fé da Igreja, que crê em Jesus Cristo, Filho eterno de Deus, que se fez homem, como é repetidamente confessado em vários concílios ecuménicos e na pregação constante da Igreja [4].

IV. A Santíssima Trindade

Como consequência da acima mencionada interpretação da identidade de Jesus Cristo, o Autor

desenvolve uma doutrina trinitária errónea. A seu parecer "o ensinamento do Novo Testamento não [deve] ser interpretado à luz das sucessivas doutrinas de uma Trindade imanente" (p. 474). Elas deveriam ser consideradas o êxito de uma inculturação sucessiva, que teria conduzido a hipostasiar, o que significa, a considerar como "entidades reais" em Deus, os símbolos "Logos" e "Espírito" (cf. p. 481), que como "símbolos religiosos", seriam metáforas de duas diversas mediações histórico-salvíficas do Deus uno e único: a exterior, histórica, através *do símbolo Jesus*; e a interior, dinâmica, realizada pela comunicação de Deus *como* Espírito (cf. p. 484). Uma visão como esta, correspondente à teoria da experiência religiosa em geral, leva o Autor a abandonar a compreensão correcta da própria Trindade, interpretada "como uma descrição de uma vida interior de Deus diferenciada" (p. 484). Como consequência, "uma noção de Deus como comunidade, a ideia de hipostasiar as diferenciações em Deus e de as chamar pessoas, de tal forma que elas estejam em comunicação dialógica recíproca, são contrárias ao ponto principal da própria doutrina" (p. 483), ou seja, "que Deus é uno e único" (p. 482).

Esta interpretação da doutrina trinitária é errónea e contrária à fé sobre a unicidade de Deus na Trindade das Pessoas, que a Igreja proclamou e confirmou em numerosos e solenes pronunciamentos [5].

V. O valor salvífico da morte de Jesus

No livro *Jesus Symbol of God* o Autor afirma que "a interpretação profética" explicaria da melhor forma a morte de Jesus (cf. p. 86, n. 105). Além disso, afirma que não seria necessário "que Jesus se tenha considerado a si mesmo como um salvador universal" (p. 211) e que a ideia da morte de Jesus como morte sacrificial, expiatória e redentora" seria unicamente o resultado de uma gradual interpretação dos seus seguidores à luz do Antigo Testamento (cf. p. 85). Afirma-se também que a linguagem eclesial tradicional "de Jesus que sofre por nós, que se oferece em sacrifício a Deus, que aceitou suportar a punição pelos nossos pecados, ou morrer para cumprir a justiça de Deus, não tem sentido para o mundo de hoje" (p. 241). Esta linguagem deveria ser abandonada porque "as imagens associadas a estes modos de falar ofendem a sensibilidade pós-moderna e geram uma repulsa e uma barreira a um apreço positivo de Jesus Cristo" (p. 241).

Na realidade, esta posição do Autor está em oposição com a doutrina da Igreja, que sempre reconheceu em Jesus uma intencionalidade redentora universal em relação à sua morte. A Igreja vê nas afirmações do Novo Testamento, que se referem especificamente à salvação, e em particular nas palavras da instituição da Eucaristia, uma norma da sua fé acerca do valor salvífico universal do sacrifício da cruz [6].

VI. Unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus e da Igreja

No que se refere à universalidade da missão salvífica de Jesus, o Autor afirma que Jesus seria "normativo" para os cristãos, mas "não-constitutivo" para as outras mediações religiosas (p. 403). Afirma, além disso, que "só Deus realiza a salvação, e que a mediação universal de Jesus não é necessária" (p. 405); de facto "Deus actua na vida dos homens de vários modos além de Jesus e da realidade cristã" (p. 412). O Autor insiste sobre a necessidade de passar do cristocentrismo ao teocentrismo, que "elimina a necessidade de ligar a salvação de Deus unicamente a Jesus de Nazaré" (p. 417). No que se refere à missão universal da Igreja, ele consiera que seria necessário ter "a capacidade de reconhecer outras religiões como mediações da salvação de Deus no mesmo nível do cristianismo" (p. 415). Além disso, para ele "é impossível na cultura pós-moderna pensar que [...] uma religião possa pretender ser o centro para o qual todas as outras devem ser reconduzidas. Estes mitos ou concepções metanarrativas estão simplesmente superadas" (p. 333).

Esta posição teológica nega fundamentalmente a missão salvífica universal de Jesus Cristo (cf. *Act* 4, 12;

1 Tm 2, 4-6; Jo 14, 6) e, por conseguinte, a missão da Igreja de anunciar e comunicar o dom de Cristo salvador a todos os homens (*Mt 28, 19; Mc 16, 15; Ef 3, 8-11*), ambas testemunhadas com clareza pelo Novo Testamento e sempre proclamadas pela fé da Igreja, também em documentos recentes [7].

VII. A ressurreição de Jesus

A apresentação que o Autor faz da ressurreição de Jesus é guiada pela sua concepção da linguagem bíblica e teológica como "simbólica de uma experiência que é historicamente mediada" (p. 131) e pelo princípio de que "ordinariamente não se deveria supor que se tenha verificado no passado uma coisa que hoje é impossível" (p. 127). Vista deste modo, a ressurreição é apresentada como a afirmação de que "Jesus é ontologicamente vivo, como um indivíduo na esfera de Deus [...], a declaração de Deus que a vida de Jesus é uma verdadeira revelação de Deus e uma autêntica existência humana" (p. 151; cf. p. 124). A ressurreição é descrita como "uma realidade transcendente que pode ser reconhecida no seu valor unicamente por uma atitude de fé e de esperança" (p. 126). Os discípulos, depois da morte de Jesus, ter-se-iam recordado e teriam reflectido sobre a sua vida e a sua mensagem, particularmente sobre a revelação de Deus como bom, misericordioso, preocupado pelo ser humano e pela salvação. Este recordar-se do facto que "aquilo que Deus iniciou no amor, devido ao carácter ilimitado daquele amor, continua a existir naquele amor sobrevivendo portanto ao poder e à morte definitiva" (p. 147) juntamente com uma intervenção de Deus como Espírito, progressivamente fez nascer esta nova fé na ressurreição, ou seja, que Jesus estava vivo e foi exaltado no poder salvífico de Deus (cf. p. 146). Além disso, segundo a interpretação do Autor, "a historicidade do sepulcro vazio e as narrações das aparições não são essenciais para a fé-esperança na ressurreição" (p. 147, n. 54; cf. pp. 124, 134). Ao contrário, estas narrações seriam "modos de expressar e de ensinar o conteúdo de uma fé já formada" (p. 145).

A interpretação do Autor leva a uma posição incompatível com a doutrina da Igreja. Ela é elaborada com base em pressupostos erróneos e não com base nos testemunhos do Novo Testamento, segundo os quais as aparições do Ressuscitado e o sepulcro vazio estão na base da fé dos discípulos na ressurreição de Cristo e não o contrário.

Conclusão

Ao tornar pública esta Notificação, a Congregação para a Doutrina da Fé sente-se obrigada a declarar que as mencionadas afirmações contidas no livro *Jesus Symbol of God* do Padre Roger Haight S.J. devem ser qualificadas como graves erros doutrinários contra a fé divina e católica da Igreja. Por conseguinte, é proibido ao Autor o ensinamento da teologia católica enquanto as suas posições não forem rectificadas, de forma a estarem em plena conformidade com a doutrina da Igreja.

O Sumo Pontífice João Paulo II, na Audiência concedida ao abaixo assinado Cardeal Prefeito, aprovou a presente Notificação, decidida na Sessão Ordinária desta Congregação, e ordenou a sua publicação.

Roma, da Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 13 de Dezembro de 2004, Memória de Santa Luzia, Virgem e Mártir.

JOSEPH Card. RATZINGER

Prefeito

D. ANGELO AMATO, S.D.B.

Arcebispo Tit. de Sila

Notas

[1] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 302; Concilium Constantinopolitanum II, *Canones*: DH 424, 426.

[2] O Autor fala de "hipostasiar" ou de "hipóstase" do Logos e do Espírito: pretende dizer que as "metáforas" bíblicas "Logos" e "Espírito" se teriam tornado sucessivamente "entidades reais" na linguagem da Igreja helenista (cf. p. 475).

[3] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 124. A confissão nicena, reconfirmada noutros concílios ecuménicos (cf. Concilium Constantinopolitanum I, *Professio Fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302), constitui a base das profissões de fé de todas as confissões cristãs.

[4] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; Concilium Chalcedonense, *Professio fidei*: DH 301, 302.

[5] Cf. Concilium Constantinopolitanum I, *Professio fidei*: DH 150; *Quicumque*: DH 75; Synodus Toletana XII, *Professio fidei*: DH 525-532; Synodus Toletana XVI, *Professio fidei*: DH 568-573; Concilium Lateranense IV, *Professio fidei*: DH 803-805; Concilium Florentinum, *Decretum pro Iacobitis*: DH 1330-1331; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, nn. 2-4.

[6] Cf. Concilium Nicaenum, *Professio fidei*: DH 125; Concilium Tridentinum, *Decretum de iustificatione*: DH 1522, 1523; *De poenitentia*: DH 1690; *De Sacrificio Missae*: DH 1740; Concilium Vaticanum II, Const Dogm. *Lumen gentium*, nn. 3, 5, 9; Const Dogm. *Gaudium et spes*, n. 22; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 12.

[7] Cf. Innocentius XI, Const. *Cum occasione*, n. 5: DH 2005; Sanctum Officium, Decr. *Errores Iansenistarum*, n. 4: DH 2304; Concilium Vaticanum II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 8; Const. Pastor. *Gaudium et spes*, n. 22; Decr. *Ad gentes*, n. 3; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, nn. 4-6; Congregatio pro Doctrina Fidei, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 13-15. No que se refere à universalidade da missão da Igreja cf. *Lumen gentium*, nn. 13, 17; *Ad gentes*, n. 7; *Redemptoris missio*, nn. 9-11; *Dominus Iesus*, nn. 20-22.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓN SOBRE EL LIBRO "JESUS SYMBOL OF GOD" DEL PADRE ROGER HAIGHT, S.J.

Introducción

La Congregación para la doctrina de la fe, después de un esmerado estudio, ha juzgado que el libro *Jesus Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Books, 1999) del padre Roger Haight, s.j., contiene graves errores doctrinales con respecto a algunas verdades fundamentales de la fe. Por tanto, ha decidido publicar al respecto la presente *Notificación*, con la que se concluye el correspondiente proceso de examen.

Después de una primera evaluación realizada por expertos, se decidió encomendar directamente el caso al Ordinario del autor. El 14 de febrero de 2000, se transmitió una serie de *Observaciones* al padre Peter-Hans Kolvenbach, prepósito general de la Compañía de Jesús, invitándolo a dar a conocer al autor los errores presentes en el libro, y pidiéndole que sometiera las necesarias aclaraciones y rectificaciones al juicio de la Congregación para la doctrina de la fe (cf. *Reglamento para el examen de las doctrinas*, cap. II).

La respuesta del padre Roger Haight, s.j., presentada el 28 de junio de 2000, ni aclaraba ni rectificaba los errores señalados. Por ese motivo, y también teniendo en cuenta que el libro estaba bastante difundido, se decidió proceder a un examen doctrinal (cf. *Reglamento para el examen de las doctrinas*, cap. III), prestando particular atención al método teológico del autor.

Tras la evaluación de los teólogos consultores de la Congregación para la doctrina de la fe, la sesión ordinaria del 13 de febrero de 2002 confirmó que *Jesus Symbol of God* contenía afirmaciones erróneas, cuya divulgación implicaba un grave perjuicio para los fieles. Así pues, se decidió seguir el «procedimiento de urgencia» (cf. *Reglamento para el examen de las doctrinas*, cap. IV).

Al respecto, a tenor del artículo 26 del *Reglamento para el examen de las doctrinas*, el 22 de julio de 2002 se transmitió al prepósito general de la Compañía de Jesús la lista de las afirmaciones erróneas y una evaluación general de la visión hermenéutica del libro, pidiéndole que invitara al padre Roger Haight, s.j., a entregar, en un plazo de dos meses, una aclaración de su metodología y una corrección, en fidelidad a la enseñanza de la Iglesia, de los errores contenidos en su libro.

La respuesta del autor, entregada el 31 de marzo de 2003, fue examinada por la sesión ordinaria de la Congregación, celebrada el 8 de octubre de 2003. La forma literaria del texto suscitaba dudas sobre su autenticidad, es decir, sobre si se trataba realmente de una respuesta personal del padre Roger Haight, s.j. Por eso, se pidió su respuesta firmada.

Esa respuesta firmada llegó el 7 de enero de 2004. La sesión ordinaria de la Congregación, el 5 de mayo de 2004, la examinó, y reafirmó que el libro *Jesus Symbol of God* contenía afirmaciones contrarias a las

verdades de la fe divina y católica pertenecientes al primer apartado de la *Professio fidei*, relativas a la preexistencia del Verbo, la divinidad de Jesús, la Trinidad, el valor salvífico de la muerte de Jesús, la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesús y de la Iglesia, y la resurrección de Jesús. También se evaluó negativamente el uso de un método teológico impropio. Por ello, se juzgó necesaria la publicación de una *Notificación* al respecto.

El método teológico

En el Proemio de su libro, *Jesus Symbol of God*, el autor afirma que hoy la teología debería realizarse en diálogo con el mundo posmoderno, pero debería también «permanecer fiel a la revelación originaria y a la constante tradición» (p. XII), en el sentido de que los datos de la fe constituyen la norma y el criterio para la hermenéutica teológica. Afirma también que se debe establecer una «correlación crítica» (cf. pp. 40-47) entre estos datos y las formas y las características del pensamiento posmoderno, que se distingue, en parte, por una historicidad radical y por una conciencia pluralista (cf. pp. 24, 330-334): «La tradición debe ser recibida críticamente en la situación actual» (p. 46).

Sin embargo, esta «correlación crítica» se traduce, de hecho, en una subordinación de los contenidos de la fe a su plausibilidad e inteligibilidad en la cultura posmoderna (cf. pp. 49-50, 127, 195, 241, 249, 273-274, 278-282, 330-334). Se asegura, por ejemplo, que a causa de la actual conciencia pluralista «ya no se puede seguir afirmando (...) que el cristianismo es la religión superior o que Cristo es el centro absoluto con respecto al cual todas las demás mediaciones históricas son relativas. (...) En la cultura posmoderna es imposible pensar (...) que una religión puede pretender ser el centro hacia el que deben confluir todas las demás» (p. 333).

Por lo que atañe, en particular, al valor de las fórmulas dogmáticas, especialmente las cristológicas, en el marco cultural y lingüístico posmoderno, diferente de aquel en el que fueron elaboradas, el autor afirma que no se puede prescindir de ellas, pero que tampoco se deben repetir de forma acrítica porque «en nuestra cultura no tienen el mismo sentido que tenían cuando fueron elaboradas. (...) Por tanto, se debe hacer referencia a los concilios clásicos y también interpretarlos explícitamente para nuestro presente» (p. 16). Pero, de hecho, esta interpretación no se concreta en propuestas doctrinales que transmitan el sentido inmutable de los dogmas tal como los entiende la fe de la Iglesia y que los aclaren, enriqueciendo su comprensión. La interpretación del autor resulta, en cambio, una lectura no sólo diversa, sino también contraria al auténtico significado de los dogmas.

Por lo que se refiere, en particular, a la cristología, el autor afirma que, con el fin de superar un «ingenuo positivismo de revelación» (p. 173, n. 65), la cristología debería insertarse en el marco de una «teoría general de la religión en términos de epistemología religiosa» (p. 188). Un elemento fundamental de esta teoría sería el símbolo, como medio histórico concreto: una realidad creada (por ejemplo, una persona, un objeto o un acontecimiento) que da a conocer y hace presente otra realidad, como la realidad trascendente de Dios, que es parte del medio y al mismo tiempo es distinta de él, a la que remite (cf. pp. 196-198). El lenguaje simbólico, estructuralmente poético, imaginativo y figurativo (cf. pp. 177 y 256), expresaría y produciría una experiencia determinada de Dios (cf. p. 11), pero no proporcionaría informaciones objetivas sobre Dios mismo (cf. pp. 9, 210, 282 y 471).

Estas posiciones metodológicas llevan a una interpretación gravemente reductora y desviada de las doctrinas de la fe, dando lugar a afirmaciones erróneas. En particular, la opción epistemológica de la teoría del símbolo, tal como la entiende el autor, mina en su base el dogma cristológico que, desde el Nuevo Testamento, proclama que Jesús de Nazaret es la persona del Hijo-Verbo de Dios hecho hombre[1].

La preexistencia del Verbo

El planteamiento hermenéutico del que parte el autor lo lleva ante todo a no reconocer en el Nuevo Testamento la base para la doctrina de la preexistencia del Verbo, ni siquiera en el prólogo del evangelio de san Juan (cf. pp. 155-178), donde, en su opinión, el Logos debería entenderse en sentido puramente metafórico (cf. p. 177). Además, en la declaración del concilio de Nicea sólo ve la intención de afirmar "que nada menos que Dios estaba y está presente y actúa en Jesús" (p. 284; cf. p. 438), convencido de que la utilización del símbolo «Logos» se debería considerar simplemente como un presupuesto^[2] y, por ello, no objeto de definición y, por último, no plausible en la cultura posmoderna (cf. pp. 281 y 485).

El concilio de Nicea —afirma el autor— «utiliza la Escritura de una manera que hoy no es aceptable, es decir, como una fuente de informaciones directamente representativa de hechos o datos objetivos, acerca de la realidad trascendente» (p. 279). Por tanto, el dogma de Nicea no enseñaría que el Hijo o el Logos eternamente preexistente es consustancial con el Padre y engendrado por él. El autor propone «una cristología de la Encarnación, en la que el ser humano creado o la persona de Jesús de Nazaret es el símbolo concreto que expresa la presencia de Dios como Logos en la historia» (p. 439).

Esta interpretación no es conforme al dogma de Nicea, que afirma intencionalmente, incluso contra el horizonte cultural de su tiempo, la preexistencia real del Hijo-Logos del Padre, que se encarnó en la historia por nuestra salvación^[3].

La divinidad de Jesús

La posición errónea del autor sobre la preexistencia del Hijo-Logos de Dios tiene como consecuencia una comprensión igualmente errónea de la doctrina sobre la divinidad de Jesús. En realidad, usa expresiones como estas: Jesús «debe ser considerado divino» (p. 283) y «Jesucristo (...) debe ser verdadero Dios» (p. 284). Pero se trata de afirmaciones que se han de entender a la luz de su posición sobre Jesús como «mediación» simbólica («medium»): Jesús sería «una persona finita» (p. 205), «una persona humana» (p. 296) y «un ser humano como nosotros» (pp. 205 y 428).

Por consiguiente, el «verdadero Dios y verdadero hombre» se debería reinterpretar, según el autor, en el sentido de que «verdadero hombre» significaría que Jesús sería «un ser humano como todos los demás» (p. 259), «un ser humano y una criatura finita» (p. 262); mientras que «verdadero Dios» significaría que el hombre Jesús, en cuanto símbolo concreto, sería o mediaría la presencia salvífica de Dios en la historia (cf. pp. 262 y 295): sólo en este sentido podría considerarse como «verdaderamente divino o consustancial con Dios» (p. 295). La «situación posmoderna en la cristología» —añade el autor— «implica un cambio de interpretación que va más allá de la problemática de Calcedonia» (p. 290), precisamente en el sentido de que la unión hipostática, o «enhipostática», se debería entender como «la unión de nada menos que Dios como Verbo con la persona humana Jesús» (p. 442).

Esta interpretación de la divinidad de Jesús es contraria a la fe de la Iglesia, que cree en Jesucristo, Hijo eterno de Dios, hecho hombre, tal como se ha confesado repetidamente en varios concilios ecuménicos y en la constante predicación de la Iglesia^[4].

La santísima Trinidad

Como consecuencia de dicha interpretación de la identidad de Jesucristo, el autor desarrolla una doctrina trinitaria errónea. En su opinión, "la enseñanza del Nuevo Testamento no (debe) interpretarse a la luz de las sucesivas doctrinas de una Trinidad inmanente" (p. 474). Estas se deberían considerar como el resultado de una inculturación sucesiva, que habría llevado a hipostatizar, es decir, a considerar como «entidades reales» en Dios, los símbolos «Logos» y «Espíritu» (cf. p. 481), que, en cuanto «símbolos religiosos», serían metáforas de dos diversas mediaciones histórico-salvíficas del Dios uno y único: la exterior, histórica, a

través del *símbolo Jesús*; y la interior, dinámica, realizada por la comunicación de Dios *como Espíritu* (cf. p. 484).

Esta concepción, correspondiente a la teoría de la experiencia religiosa en general, lleva al autor a abandonar la comprensión correcta de la Trinidad misma, interpretada «como una descripción de una vida interior de Dios diferenciada» (p. 484). En consecuencia, «una noción de Dios como comunidad, la idea de hipostatizar las diferenciaciones en Dios y de llamarlas personas, de modo que estén en comunicación con un diálogo recíproco, van contra el punto principal de la doctrina misma» (p. 483), es decir, «que Dios es uno y único» (p. 482).

Esta interpretación de la doctrina trinitaria es errónea y contraria a la fe sobre la unicidad de Dios en la Trinidad de las Personas, que la Iglesia ha proclamado y confirmado en numerosas declaraciones solemnes [5].

El valor salvífico de la muerte de Jesús

En el libro *Jesus Symbol of God*, el autor afirma que «la interpretación profética» explicaría del mejor modo posible la muerte de Jesús (cf. p. 86, n. 105). Asimismo, asegura que no sería necesario «que Jesús se haya considerado a sí mismo como un salvador universal» (p. 211) y que la idea de la muerte de Jesús como «una muerte sacrificial, expiatoria y redentora» sería sólo el resultado de una gradual interpretación de sus seguidores a la luz del Antiguo Testamento (cf. p. 85).

Igualmente, se afirma que el lenguaje eclesial tradicional «de Jesús que sufre por nosotros, que se ofrece en sacrificio a Dios, que aceptó sufrir el castigo por nuestros pecados, o morir para satisfacer la justicia de Dios, no tiene sentido para el mundo de hoy» (p. 241). Se debería abandonar este lenguaje porque «las imágenes asociadas a estos modos de hablar hieren la sensibilidad posmoderna y crean un rechazo y una barrera para un aprecio positivo de Jesucristo» (p. 241).

En realidad, esa posición del autor se opone a la doctrina de la Iglesia, que siempre ha reconocido en Jesús una intencionalidad redentora universal respecto de su muerte. La Iglesia ve en las afirmaciones del Nuevo Testamento, que se refieren de modo específico a la salvación, y particularmente en las palabras de la institución de la Eucaristía, una norma de su fe sobre el valor salvífico universal del sacrificio de la cruz [6].

Unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesús y de la Iglesia

Por lo que atañe a la universalidad de la misión salvífica de Jesús, el autor afirma que Jesús sería «normativo» para los cristianos, pero «no constitutivo» para las demás mediaciones religiosas (p. 403). Asimismo, asegura que «sólo Dios obra la salvación, y la mediación universal de Jesús no es necesaria» (p. 405), pues «Dios actúa en la vida de los hombres de diversos modos más allá de Jesús y de la realidad cristiana» (p. 412). El autor insiste en la necesidad de pasar del cristocentrismo al teocentrismo, que «elimina la necesidad de unir la salvación de Dios solamente a Jesús de Nazaret» (p. 417).

En lo referente a la misión universal de la Iglesia, cree que sería necesario tener «la capacidad de reconocer a otras religiones como mediaciones de la salvación de Dios en el mismo nivel que el cristianismo» (p. 415). Además, para él, «es imposible en la cultura posmoderna pensar que (...) una religión pretenda ser el centro hacia el que deben confluir todas las demás. Sencillamente, estos mitos o concepciones meta-narrativos están superados» (p. 333).

Esta posición teológica niega fundamentalmente la misión salvífica universal de Jesucristo (cf. *Hch* 4, 12; *1 Tm* 2, 4-6; *Jn* 14, 6) y, en consecuencia, la misión de la Iglesia de anunciar y comunicar el don de Cristo salvador a todos los hombres (cf. *Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15; *Ef* 3, 8-11), testimoniadas con claridad por el

Nuevo Testamento y proclamadas siempre por la fe de la Iglesia, también en documentos recientes[7].

La resurrección de Jesús

La presentación que el autor hace de la resurrección de Jesús depende de su concepción del lenguaje bíblico y teológico como «simbólico de una experiencia históricamente mediada» (p. 131) y del principio según el cual «ordinariamente no se debería suponer que haya sucedido en el pasado algo hoy imposible» (p. 127). Entendida así, la resurrección se presenta como la afirmación de que «Jesús está ontológicamente vivo como un individuo en la esfera de Dios (...), la declaración de Dios de que la vida de Jesús es una verdadera revelación de Dios y una auténtica existencia humana» (p. 151; cf. p. 124).

La resurrección se describe como «una realidad trascendente que sólo se puede reconocer en su valor con una actitud de fe y esperanza» (p. 126). Los discípulos, después de la muerte de Jesús, habrían recordado y habrían reflexionado sobre su vida y su mensaje, particularmente sobre la revelación de Dios como bueno, misericordioso, preocupado por el ser humano y su salvación. Ese recuerdo —de que «lo que Dios inició en el amor, a causa de la ilimitación de ese amor, sigue existiendo en aquel amor, y por eso sobrevive al poder y al carácter definitivo de la muerte» (p. 147)— juntamente con una intervención de Dios como Espíritu, progresivamente hizo surgir esta nueva fe en la resurrección, es decir, en que Jesús estaba vivo y exaltado por el poder salvífico de Dios (cf. p. 146). Además, según la interpretación del autor, «la historicidad del sepulcro vacío y los relatos de las apariciones no son esenciales para la fe y la esperanza en la resurrección» (p. 147, n. 54; cf. pp. 124 y 134). Más bien, esos relatos serían «modos de expresar y de enseñar el contenido de una fe que ya se había formado» (p. 145).

La interpretación del autor lleva a una posición incompatible con la doctrina de la Iglesia. Está elaborada sobre presupuestos equivocados y no sobre los testimonios del Nuevo Testamento, según el cual las apariciones del Resucitado y el sepulcro vacío son el fundamento de la fe de los discípulos en la resurrección de Cristo y no viceversa.

Conclusión

Al hacer pública esta *Notificación*, la Congregación para la doctrina de la fe siente el deber de declarar que dichas afirmaciones contenidas en el libro *Jesus Symbol of God*, del padre Roger Haight, s.j., se deben calificar como graves errores doctrinales contra la fe divina y católica de la Iglesia. En consecuencia, se prohíbe al autor la enseñanza de la teología católica mientras no rectifique sus posiciones de modo que sean plenamente conformes con la doctrina de la Iglesia.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito cardenal Prefecto, aprobó la presente Notificación, decidida en la sesión ordinaria de esta Congregación, y ordenó su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 13 de diciembre de 2004, memoria de santa Lucía, virgen y mártir.

Cardenal JOSEPH RATZINGER

Prefecto

ANGELO AMATO, s.d.b.

Arzobispo titular de Sila Secretario

Notas

[1] Cf. concilio de Nicea, *Profesión de fe: DH 125*; concilio de Calcedonia, *Profesión de fe: DH 301, 302*; concilio de Constantinopla II, *Cánones: DH 424, 426*.

[2] El autor habla de "hipostatización" y de "hipóstasis" del Logos y del Espíritu: quiere decir que las "metáforas" bíblicas "Logos" y "Espíritu" sucesivamente se convertirían en "entidades reales" en el lenguaje de la Iglesia helenista (cf. p. 475).

[3] Cf. concilio de Nicea, *Profesión de fe: DH 125*. La confesión nicena, confirmada en otros concilios ecuménicos (cf. concilio de Constantinopla I, *Profesión de fe: DH 150*; concilio de Calcedonia, *Profesión de fe: DH 301 y 302*), constituye la base de las profesiones de fe de todas las confesiones cristianas.

[4] Cf. concilio de Nicea, *Profesión de fe: DH 125*; concilio de Constantinopla I, *Profesión de fe: DH 150*; concilio de Calcedonia, *Profesión de fe: DH 301 y 302*.

[5] Cf. concilio de Constantinopla I, *Profesión de fe: DH 150*; *Quicumque: DH 75*; concilio de Toledo XI, *Profesión de fe: DH 525-532*; concilio de Toledo XVI, *Profesión de fe: DH 568-573*; concilio de Letrán IV, *Profesión de fe: DH 803-805*; concilio de Florencia, *Decreto para los jacobitas: DH 1330-1331*; concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 2-4.

[6] Cf. concilio de Nicea, *Profesión de fe: DH 125*; concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación: DH 1522-1523*; *Sobre la penitencia: DH 1690*; *Sobre el sacrificio de la misa: DH 1740*; concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 3, 5 y 9; *Gaudium et spes*, 22; Juan Pablo II, carta enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 12.

[7] Cf. Inocencio XI, const. *Cum occasione*, n. 5: *DH 2005*; Santo Oficio, decr. *Errores de los jansenistas*, n. 4: *DH 2304*; concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 8; *Gaudium et spes*, 22; *Ad gentes*, 3; Juan Pablo II, carta enc. *Redemptoris missio*, 4-6; Congregación para la doctrina de la fe, decl. *Dominus Iesus*, 13-15. Por lo que se refiere a la universalidad de la misión de la Iglesia, cf. *Lumen gentium*, 13 y 17; *Ad gentes*, 7; *Redemptoris missio*, 9-11; y *Dominus Iesus*, 20-22.





LETTERA AI VESCOVI DELLA CHIESA CATTOLICA SULLA COLLABORAZIONE DELL'UOMO E DELLA DONNA NELLA CHIESA E NEL MONDO

INTRODUZIONE

1. Esperta in umanità, la Chiesa è sempre interessata a ciò che riguarda l'uomo e la donna. In questi ultimi tempi si è riflettuto molto sulla dignità della donna, sui suoi diritti e doveri nei diversi settori della comunità civile ed ecclesiale. Avendo contribuito all'approfondimento di questa fondamentale tematica, in particolare con l'insegnamento di Giovanni Paolo II,¹ la Chiesa è oggi interpellata da alcune correnti di pensiero, le cui tesi spesso non coincidono con le finalità genuine della promozione della donna.

Il presente documento, dopo una breve presentazione e valutazione critica di alcune concezioni antropologiche odierne, intende proporre riflessioni ispirate dai dati dottrinali dell'antropologia biblica — indispensabili per salvaguardare l'identità della persona umana — circa *alcuni presupposti* per una retta comprensione della collaborazione attiva, nel riconoscimento della loro stessa differenza, tra uomo e donna nella Chiesa e nel mondo. Queste riflessioni, inoltre, vogliono proporsi come punto di partenza per un cammino di approfondimento all'interno della Chiesa e per instaurare un dialogo con tutti gli uomini e le donne di buona volontà, nella sincera ricerca della verità e nel comune impegno a sviluppare relazioni sempre più autentiche.

I. IL PROBLEMA

2. In questi ultimi anni si sono delineate nuove tendenze nell'affrontare la questione femminile. Una prima tendenza sottolinea fortemente la condizione di subordinazione della donna, allo scopo di suscitare un atteggiamento di contestazione. La donna, per essere se stessa, si costituisce quale antagonista dell'uomo. Agli abusi di potere, essa risponde con una strategia di ricerca del potere. Questo processo porta ad una rivalità tra i sessi, in cui l'identità ed il ruolo dell'uno sono assunti a svantaggio dell'altro, con la conseguenza di introdurre nell'antropologia una confusione deleteria che ha il suo risvolto più immediato e nefasto nella struttura della famiglia.

Una seconda tendenza emerge sulla scia della prima. Per evitare ogni supremazia dell'uno o dell'altro sesso, si tende a cancellare le loro differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale. In questo livellamento, la differenza corporea, chiamata *Sesso*, viene minimizzata, mentre la dimensione strettamente culturale, chiamata *genere*, è sottolineata al massimo e ritenuta primaria. L'oscurarsi della differenza o dualità dei sessi produce conseguenze enormi a diversi livelli. Questa

antropologia, che intendeva favorire prospettive egualitarie per la donna, liberandola da ogni determinismo biologico, di fatto ha ispirato ideologie che promuovono, ad esempio, la messa in questione della famiglia, per sua indole naturale bi-parentale, e cioè composta di padre e di madre, l'equiparazione dell'omosessualità all'eterosessualità, un modello nuovo di sessualità polimorfa.

3. La radice immediata della suddetta tendenza si colloca nel contesto della questione femminile, ma la sua motivazione più profonda va ricercata nel tentativo della persona umana di liberarsi dai propri condizionamenti biologici.² Secondo questa prospettiva antropologica la natura umana non avrebbe in se stessa caratteristiche che si imporrebbero in maniera assoluta: ogni persona potrebbe o dovrebbe modellarsi a suo piacimento, dal momento che sarebbe libera da ogni predeterminazione legata alla sua costituzione essenziale.

Questa prospettiva ha molteplici conseguenze. Anzitutto si rafforza l'idea che la liberazione della donna comporti una critica alle Sacre Scritture che trasmetterebbero una concezione patriarcale di Dio, alimentata da una cultura essenzialmente maschilista. In secondo luogo tale tendenza considererebbe privo di importanza e ininfluenza il fatto che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana nella sua forma maschile.

4. Dinanzi a queste correnti di pensiero, la Chiesa, illuminata dalla fede in Gesù Cristo, parla invece di *collaborazione attiva*, proprio nel riconoscimento della stessa differenza, tra uomo e donna.

Per comprendere meglio il fondamento, il senso e le conseguenze di questa risposta conviene tornare, sia pur brevemente, alla Sacra Scrittura, ricca anche di umana sapienza, in cui questa risposta si è manifestata progressivamente grazie all'intervento di Dio a favore dell'umanità.³

II. I DATI FONDAMENTALI DELL'ANTROPOLOGIA BIBLICA

5. Una prima serie di testi biblici da esaminare sono i primi tre capitoli della Genesi. Essi ci collocano «nel contesto di quel “principio” biblico, in cui la verità rivelata sull'uomo come “immagine e somiglianza di Dio” costituisce l'immutabile *base di tutta l'antropologia cristiana*».⁴

Nel primo testo (*Gn* 1,1-2,4) si descrive la potenza creatrice della Parola di Dio che opera delle distinzioni nel caos primigenio. Appaiono la luce e le tenebre, il mare e la terraferma, il giorno e la notte, le erbe e gli alberi, i pesci e gli uccelli, tutti «secondo la loro specie». Nasce un mondo ordinato a partire da differenze che, d'altra parte, sono altrettante promesse di relazioni. Ecco dunque abbozzato il quadro generale nel quale si colloca la creazione dell'umanità. «Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza... Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gn* 1, 26-27). L'umanità è qui descritta come articolata, fin dalla sua prima origine, nella relazione del maschile e del femminile. È questa umanità sessuata che è dichiarata esplicitamente «immagine di Dio».

6. Il secondo racconto della creazione (*Gn* 2,4-25) conferma in modo inequivocabile l'importanza della differenza sessuale. Una volta plasmato da Dio e collocato nel giardino di cui riceve la gestione, colui che è designato, ancora con termine generico, come *Adam*, fa esperienza di una solitudine che la presenza degli animali non riesce a colmare. Gli occorre un *aiuto* che gli sia corrispondente. Il termine designa qui non un

ruolo subalterno, ma un aiuto vitale.⁵ Lo scopo è infatti di permettere che la vita di *Adam* non si inabissi in un confronto sterile e, alla fine, mortale solamente con se stesso. È necessario che entri in relazione con un altro essere che sia al suo livello. Soltanto la donna, creata dalla stessa «carne» ed avvolta dallo stesso mistero, dà alla vita dell'uomo un avvenire. Ciò si verifica a livello ontologico, nel senso che la creazione della donna da parte di Dio caratterizza l'umanità come realtà relazionale. In questo incontro emerge anche la parola che dischiude per la prima volta la bocca dell'uomo in una espressione di meraviglia: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (*Gn* 2,23).

«*La donna* — ha scritto il Santo Padre in riferimento a questo testo genesiaco — è un altro “io” nella comune umanità. Sin dall'inizio essi [uomo e donna] appaiono come “unità dei due”, e ciò significa il superamento dell'originaria solitudine, nella quale l'uomo non trova “un aiuto che gli sia simile” (*Gn* 2,20). Si tratta qui solo dell’“aiuto” nell'azione, nel “soggiogare la terra”? (cfr *Gn* 1,28). Certamente si tratta della compagna della vita, con la quale, come con una moglie, l'uomo può unirsi divenendo con lei “una sola carne” e abbandonando per questo “suo padre e sua madre” (cfr *Gn* 2,24)».⁶

La differenza vitale è orientata alla comunione ed è vissuta in un modo pacifico espresso dal tema della nudità: «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (*Gn* 2,25). In tal modo, il corpo umano, contrassegnato dal sigillo della mascolinità o della femminilità, «racchiude fin “dal principio” l'attributo “sponsale”, cioè *la capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono* e — mediante questo dono — attua il senso stesso del suo essere ed esistere».⁷ E, sempre commentando questi versetti della Genesi, il Santo Padre continua: «In questa sua particolarità, il corpo è l'espressione dello spirito ed è chiamato, nel mistero stesso della creazione, ad esistere nella comunione delle persone, “ad immagine di Dio”».⁸

Nella stessa prospettiva sponsale si comprende in che senso l'antico racconto della Genesi lasci intendere come la donna, nel suo essere più profondo e originario, esista «per l'altro» (cfr *1Cor* 11,9): è un'affermazione che, ben lungi dall'evocare alienazione, esprime un aspetto fondamentale della somiglianza con la Santa Trinità le cui Persone, con l'avvento del Cristo, rivelano di essere in comunione di amore, le une per le altre. «Nell’“unità dei due”, l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere “uno accanto all'altra” oppure “insieme”, ma sono anche chiamati *ad esistere reciprocamente l'uno per l'altro*... Il testo di *Genesi* 2,18-25 indica che il matrimonio è la prima e, in un certo senso, la fondamentale dimensione di questa chiamata. Però non è l'unica. Tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza nell'ambito di questa chiamata. In base al principio del reciproco essere “per” l'altro, nella “comunione” interpersonale, si sviluppa in questa storia l'integrazione nell'umanità stessa, voluta da Dio, di ciò che è “maschile” e di ciò che è “femminile”».⁹

Nella visione pacifica che conclude il secondo racconto di creazione riecheggia quel «molto buono» che chiudeva, nel primo racconto, la creazione della prima coppia umana. Qui sta il cuore del disegno originario di Dio e della verità più profonda dell'uomo e della donna, così come Dio li ha voluti e creati. Per quanto sconvolte e oscurate dal peccato, queste disposizioni originarie del Creatore non potranno mai essere annullate.

7. Il peccato originale altera il modo con cui l'uomo e la donna accolgono e vivono la Parola di Dio e la loro relazione con il Creatore. Subito dopo aver fatto dono del giardino, Dio dà un comandamento positivo (cfr *Gn* 2,16), seguito da un altro negativo (cfr *Gn* 2,17), in cui è affermata implicitamente la differenza essenziale che esiste tra Dio e l'umanità. Sotto la suggestione del Serpente, questa differenza è contestata dall'uomo e dalla donna. Di conseguenza viene stravolto anche il modo di vivere la loro differenza sessuale. Il racconto della Genesi stabilisce così una relazione di causa ed effetto tra le due differenze: quando l'umanità considera Dio come suo nemico, la stessa relazione dell'uomo e della donna viene pervertita.

Quando quest'ultima relazione è deteriorata, l'accesso al volto di Dio rischia, a sua volta, di essere compromesso.

Nelle parole che Dio rivolge alla donna in seguito al peccato, si esprime, in modo lapidario ma non meno impressionante, il tipo di rapporti che si instaureranno ormai tra l'uomo e la donna: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (*Gn* 3,16). Sarà una relazione in cui l'amore spesso verrà snaturato in pura ricerca di sé, in una relazione che ignora ed uccide l'amore, sostituendolo con il giogo della dominazione di un sesso sull'altro. La storia dell'umanità riproduce di fatto queste situazioni, nelle quali si esprime apertamente la triplice concupiscenza che ricorda San Giovanni, parlando della concupiscenza della carne, della concupiscenza degli occhi e della superbia della vita (cfr *IGv* 2,16). In questa tragica situazione vengono perduti quell'uguaglianza, quel rispetto e quell'amore che, secondo il disegno originario di Dio, esige la relazione dell'uomo e della donna.

8. Il ripercorrere questi testi fondamentali permette di riaffermare alcuni dati capitali dell'antropologia biblica.

Prima di tutto bisogna sottolineare il carattere personale dell'essere umano. «L'uomo è una persona, in eguale misura l'uomo e la donna: ambedue, infatti, sono stati creati ad immagine e somiglianza del Dio personale».¹⁰ L'eguale dignità delle persone si realizza come complementarità fisica, psicologica ed ontologica, dando luogo ad un'armonica «unidualità» relazionale, che solo il peccato e le «strutture di peccato» iscritte nella cultura hanno reso potenzialmente conflittuale. L'antropologia biblica suggerisce di affrontare con un approccio relazionale, non concorrenziale né di rivalsa, quei problemi che a livello pubblico o privato coinvolgono la differenza di sesso.

C'è da rilevare inoltre l'importanza e il senso della differenza dei sessi come realtà iscritta profondamente nell'uomo e nella donna: «La sessualità caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione».¹¹ Essa non può essere ridotta a puro e insignificante dato biologico, ma è «una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano».¹² Questa capacità di amare, riflesso e immagine del Dio Amore, ha una sua espressione nel carattere sponsale del corpo, in cui si iscrive la mascolinità e la femminilità della persona.

È la dimensione antropologica della sessualità, inseparabile da quella teologica. La creatura umana nella sua unità di anima e di corpo è qualificata fin dal principio dalla relazione con l'altro-da-sé. Questa relazione si presenta sempre buona ed alterata al tempo stesso. Essa è buona, di una bontà originaria dichiarata da Dio fin dal primo momento della creazione. Essa è, però, anche alterata dalla disarmonia fra Dio e l'umanità sopraggiunta con il peccato. Questa alterazione non corrisponde tuttavia né al progetto iniziale di Dio sull'uomo e sulla donna, né alla verità della relazione dei sessi. Ne consegue perciò che questa relazione buona, ma ferita, ha bisogno di essere guarita.

Quali possono essere le vie di questa guarigione? Considerare ed analizzare i problemi inerenti alla relazione dei sessi solo a partire da una situazione segnata dal peccato porterebbe necessariamente il pensiero a ritornare agli errori precedentemente accennati.

Bisogna dunque rompere questa logica di peccato e cercare una via d'uscita che permetta di eliminarla dal cuore dell'uomo peccatore. Un orientamento chiaro in questo senso viene offerto dalla promessa divina di un Salvatore, nella quale sono impegnati la «donna» e la sua «stirpe» (cfr *Gn* 3,15). È una promessa che prima di realizzarsi conosce una lunga preparazione nella storia.

9. Una prima vittoria sul male è rappresentata dalla storia di Noè, uomo giusto, che, guidato da Dio, sfugge al diluvio con la sua famiglia e con le diverse specie di animali (cfr *Gn* 6-9). Ma è soprattutto nella scelta divina di Abramo e della sua discendenza (cfr *Gn* 12,1ss) che la speranza di salvezza si conferma. Dio comincia così a svelare il suo volto, affinché attraverso il popolo eletto l'umanità apprenda la via della somiglianza divina, cioè della santità, e quindi del cambiamento del cuore. Tra i molti modi in cui Dio si rivela al suo popolo (cfr *Eb* 1,1), secondo una lunga e paziente pedagogia, vi è anche il riferimento ricorrente al tema dell'alleanza dell'uomo e della donna. Ciò è paradossale, se si considera il dramma rievocato dalla Genesi e la sua replica molto concreta al tempo dei profeti, come pure la mescolanza fra sacro e sessualità presente nelle religioni che circondano Israele. Eppure questo simbolismo appare indispensabile per comprendere il modo con cui Dio ama il suo popolo: Dio si fa conoscere come Sposo che ama Israele, sua Sposa.

Se in questa relazione Dio viene descritto come «Dio geloso» (cfr *Es* 20,5; *Na* 1,2) ed Israele denunciato come Sposa «adultera» o «prostituta» (cfr *Os* 2,4-15; *Ez* 16,15-34) il motivo è che la speranza, rafforzata dalla parola dei profeti, è proprio di vedere la nuova Gerusalemme diventare la sposa perfetta: «come un giovane sposa una vergine, così ti sposerà il tuo architetto; come gioisce lo sposo per la sposa, così il tuo Dio gioirà per te» (*Is* 62,5). Ricreata «nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore» (*Os* 2,21), colei, che si era allontanata per cercare la vita e la felicità negli dèi falsi, ritornerà e, a Colui che parlerà al suo cuore, «canterà come nei giorni della sua giovinezza» (*Os* 2,17) e lo udrà dichiarare: «tuo sposo è il tuo creatore» (*Is* 54,5). È in sostanza lo stesso dato che si afferma quando, parallelamente al mistero dell'opera che Dio realizza attraverso la figura maschile del Servo sofferente, il libro di Isaia evoca la figura femminile di Sion adornata di una trascendenza e di una santità che prefigurano il dono della salvezza destinata ad Israele.

Il Cantico dei Cantici rappresenta senza dubbio un momento privilegiato nell'uso di questa modalità di rivelazione. Nelle parole di un amore umanissimo che celebra la bellezza dei corpi e la felicità della ricerca reciproca, si esprime altresì l'amore divino per il suo popolo. La Chiesa non si è dunque ingannata quando ha riconosciuto nell'audacia di unire, attraverso l'impiego delle medesime espressioni, ciò che vi è di più umano a ciò che vi è di più divino, il mistero della sua relazione col Cristo.

Lungo tutto l'Antico Testamento si configura una storia di salvezza che mette simultaneamente in gioco la partecipazione del maschile e del femminile. I termini di sposo e sposa o anche di alleanza, con i quali si caratterizza la dinamica della salvezza, pur avendo un'evidente dimensione metaforica, sono molto più che semplici metafore. Questo vocabolario nuziale tocca la natura stessa della relazione che Dio stabilisce con il suo popolo, anche se questa relazione è più ampia di ciò che può sperimentarsi nell'esperienza nuziale umana. Parimenti, le stesse condizioni concrete della redenzione sono in gioco, nel modo in cui oracoli come quelli di Isaia associano ruoli maschili e femminili nell'annuncio e nella prefigurazione dell'opera della salvezza che Dio sta per compiere. Tale salvezza orienta il lettore sia verso la figura maschile del Servo sofferente, sia verso la figura femminile di Sion. Gli oracoli di Isaia infatti alternano questa figura con quella del Servo di Dio, prima di culminare, nella finale del libro, con la visione misteriosa di Gerusalemme che partorisce un popolo in un solo giorno (cfr *Is* 66,7-14), profezia della grande novità che Dio sta per realizzare (cfr *Is* 48,6-8).

10. Nel Nuovo Testamento tutte queste prefigurazioni trovano il loro compimento. Da una parte Maria, come eletta figlia di Sion, nella sua femminilità, ricapitola e trasfigura la condizione di Israele/Sposa in attesa del giorno della sua salvezza. Dall'altra, la mascolinità del Figlio permette di riconoscere come Gesù assuma nella sua persona tutto ciò che il simbolismo antico-testamentario aveva applicato all'amore di Dio per il suo popolo, descritto come l'amore di uno sposo per la sua sposa. Le figure di Gesù e di Maria, sua Madre, non soltanto assicurano la continuità dell'Antico Testamento con il Nuovo, ma lo superano, dal

momento che con Gesù Cristo appare — come dice Sant'Ireneo — «ogni novità».¹³

Questo aspetto è messo in particolare evidenza dal Vangelo di Giovanni. Nella scena delle nozze di Cana, per esempio, Gesù è sollecitato da sua madre, chiamata «donna», a offrire come segno il vino nuovo delle future nozze con l'umanità (cfr *Gv* 2,1-12). Queste nozze messianiche si realizzeranno sulla croce dove, ancora in presenza della madre, indicata come «donna», sgorgherà dal cuore aperto del Crocifisso il sangue/vino della Nuova Alleanza (cfr *Gv* 19,25- 27.34).¹⁴ Non c'è dunque niente di sorprendente se Giovanni Battista, interrogato sulla sua identità, si presenti come «l'amico dello sposo», che gioisce quando ode la voce dello sposo e deve eclissarsi alla sua venuta: «Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire» (*Gv*3,29-30).¹⁵

Nella sua attività apostolica, Paolo sviluppa tutto il senso nuziale della redenzione concependo la vita cristiana come un mistero nuziale. Scrive alla Chiesa di Corinto da lui fondata: «Io provo infatti per voi una specie di gelosia divina, avendovi promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo» (*2Cor* 11,2).

Nella Lettera agli Efesini la relazione sponsale fra Cristo e la Chiesa viene ripresa e approfondita con ampiezza. Nella Nuova Alleanza la Sposa amata è la Chiesa, e — come insegna il Santo Padre nella *Lettera alle famiglie* — «questa sposa, di cui parla la Lettera agli Efesini, si fa presente in ogni battezzato ed è come una persona che si offre allo sguardo del suo Sposo: “Ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei... al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata” (*Ef* 5,25-27)».¹⁶

Meditando quindi sull'unione dell'uomo e della donna come è descritta al momento della creazione del mondo (cfr *Gn* 2,24), l'Apostolo esclama: «Questo mistero è grande: lo dico in riferimento a Cristo ed alla Chiesa!» (*Ef* 5,32). L'amore dell'uomo e della donna vissuto nella forza della vita battesimale diventa ormai sacramento dell'amore del Cristo e della Chiesa, testimonianza resa al mistero di fedeltà e di unità da cui nasce la «nuova Eva» e di cui questa vive nel suo cammino sulla terra in attesa della pienezza delle nozze eterne.

11. Inseriti nel mistero pasquale e resi segni viventi dell'amore del Cristo e della Chiesa, gli sposi cristiani sono rinnovati nel loro cuore e possono sfuggire ai rapporti segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento che la rottura con Dio a causa del peccato aveva introdotto nella coppia primitiva. Per essi la bontà dell'amore, di cui il desiderio umano ferito aveva conservato la nostalgia, si rivela con accenti e possibilità nuove. È in questa luce che Gesù, di fronte alla domanda sul divorzio (cfr *Mt* 19,3- 9), può ricordare le esigenze dell'alleanza tra l'uomo e la donna come volute da Dio all'origine, ovvero prima dell'insorgere del peccato che aveva giustificato gli accomodamenti successivi della legge mosaica. Lungi dall'essere l'imposizione di un ordine duro ed intransigente, questa parola di Gesù è in effetti l'annuncio di una «buona notizia», quella della fedeltà, più forte del peccato. Nella forza della risurrezione è possibile la vittoria della fedeltà sulle debolezze, sulle ferite subite e sui peccati della coppia. Nella grazia del Cristo che rinnova il loro cuore, l'uomo e la donna diventano capaci di liberarsi dal peccato e di conoscere la gioia del dono reciproco.

12. «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo... non c'è più uomo né donna», scrive San Paolo ai Galati (3,27-28). L'Apostolo non dichiara qui decaduta la distinzione uomo-donna che altrove dice appartenere al progetto di Dio. Ciò che vuole dire è piuttosto questo: nel Cristo, la rivalità, l'inimicizia e la violenza che sfiguravano la relazione dell'uomo e della donna sono superabili e superate. In questo senso, è più che mai riaffermata la distinzione dell'uomo e della donna, che, del resto, accompagna fino alla

fine la rivelazione biblica. Nell'ora finale della storia presente, mentre si profilano nell'Apocalisse di Giovanni «un cielo nuovo» e «una nuova terra» (Ap21,1), viene presentata in visione una Gerusalemme femminile «pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2). La rivelazione stessa si conclude con la parola della Sposa e dello Spirito che implorano la venuta dello Sposo: «Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20).

Il maschile ed il femminile sono così rivelati come *appartenenti ontologicamente alla creazione*, e quindi destinati a *perdurare oltre il tempo presente*, evidentemente in una forma trasfigurata. In tal modo caratterizzano l'amore che «non avrà mai fine» (1 Cor 13,8), pur rendendosi caduca l'espressione temporale e terrena della sessualità, ordinata ad un regime di vita contrassegnato dalla generazione e dalla morte. Di questa forma di esistenza futura del maschile e del femminile, il celibato per il Regno vuole essere la profezia. Per coloro che lo vivono esso anticipa la realtà di una vita che, pur restando quella di un uomo e di una donna, non sarà più soggetta ai limiti presenti della relazione coniugale (cfr Mt 22,30). Per coloro che vivono la vita coniugale, inoltre, tale stato diventa richiamo e profezia del compimento che la loro relazione troverà nell'incontro faccia a faccia con Dio.

Distinti fin dall'inizio della creazione e restando tali nel cuore stesso dell'eternità, l'uomo e la donna, inseriti nel mistero pasquale del Cristo, non avvertono quindi più la loro differenza come motivo di discordia da superare con la negazione o con il livellamento, ma come una possibilità di collaborazione che bisogna coltivare con il rispetto reciproco della distinzione. Di qui si aprono nuove prospettive per una comprensione più profonda della dignità della donna e del suo ruolo nella società umana e nella Chiesa.

III. L'ATTUALITÀ DEI VALORI FEMMINILI NELLA VITA DELLA SOCIETÀ

13. Tra i valori fondamentali collegati alla vita concreta della donna, vi è ciò che è stato chiamato la sua «capacità dell'altro». Nonostante il fatto che un certo discorso femminista rivendichi le esigenze «per se stessa», la donna conserva l'intuizione profonda che il meglio della sua vita è fatto di attività orientate al risveglio dell'altro, alla sua crescita, alla sua protezione.

Questa intuizione è collegata alla sua capacità fisica di dare la vita. Vissuta o potenziale, tale capacità è una realtà che struttura la personalità femminile in profondità. Le consente di acquisire molto presto maturità, senso della gravità della vita e delle responsabilità che essa implica. Sviluppa in lei il senso ed il rispetto del concreto, che si oppone ad astrazioni spesso letali per l'esistenza degli individui e della società. È essa, infine, che, anche nelle situazioni più disperate — e la storia passata e presente ne è testimone — possiede una capacità unica di resistere nelle avversità, di rendere la vita ancora possibile pur in situazioni estreme, di conservare un senso tenace del futuro e, da ultimo, di ricordare con le lacrime il prezzo di ogni vita umana.

Anche se la maternità è un elemento chiave dell'identità femminile, ciò non autorizza affatto a considerare la donna soltanto sotto il profilo della procreazione biologica. Vi possono essere in questo senso gravi esagerazioni che esaltano una fecondità biologica in termini vitalistici e che si accompagnano spesso a un pericoloso disprezzo della donna. L'esistenza della vocazione cristiana alla verginità, audace rispetto alla tradizione antico-testamentaria e alle esigenze di molte società umane, è al riguardo di grandissima importanza.¹⁷ Essa contesta radicalmente ogni pretesa di rinchiudere le donne in un destino che sarebbe semplicemente biologico. Come la verginità riceve dalla maternità fisica il richiamo che non esiste vocazione cristiana se non nel dono concreto di sé all'altro, parimenti la maternità fisica riceve dalla

verginità il richiamo alla sua dimensione fondamentale spirituale: non è accontentandosi di dare la vita fisica che si genera veramente l'altro. Ciò significa che la maternità può trovare forme di realizzazione piena anche laddove non c'è generazione fisica.¹⁸

In tale prospettiva si comprende il ruolo insostituibile della donna in tutti gli aspetti della vita familiare e sociale che coinvolgono le relazioni umane e la cura dell'altro. Qui si manifesta con chiarezza ciò che Giovanni Paolo II ha chiamato il *genio della donna*.¹⁹ Questo implica prima di tutto che le donne siano presenti attivamente e anche con fermezza nella famiglia, «società primordiale e, in un certo senso, “sovrana”»,²⁰ perché è qui, innanzitutto, che si plasma il volto di un popolo, è qui che i suoi membri acquisiscono gli insegnamenti fondamentali. Essi imparano ad amare in quanto sono amati gratuitamente, imparano il rispetto di ogni altra persona in quanto sono rispettati, imparano a conoscere il volto di Dio in quanto ne ricevono la prima rivelazione da un padre e da una madre pieni di attenzione. Ogni volta che vengono a mancare queste esperienze fondanti, è l'insieme della società che soffre violenza e diventa, a sua volta, generatrice di molteplici violenze. Questo implica inoltre che le donne siano presenti nel mondo del lavoro e dell'organizzazione sociale e che abbiano accesso a posti di responsabilità che offrano loro la possibilità di ispirare le politiche delle nazioni e di promuovere soluzioni innovative ai problemi economici e sociali.

Al riguardo, non si può tuttavia dimenticare che l'intreccio delle due attività — la famiglia e il lavoro — assume, nel caso della donna, caratteristiche diverse da quelle dell'uomo. Si pone pertanto il problema di armonizzare la legislazione e l'organizzazione del lavoro con le esigenze della missione della donna all'interno della famiglia. Il problema non è solo giuridico, economico ed organizzativo; è innanzitutto un problema di mentalità, di cultura e di rispetto. Si richiede, infatti, una giusta valorizzazione del lavoro svolto dalla donna nella famiglia. In tal modo le donne che liberamente lo desiderano potranno dedicare la totalità del loro tempo al lavoro domestico, senza essere socialmente stigmatizzate ed economicamente penalizzate, mentre quelle che desiderano svolgere anche altri lavori potranno farlo con orari adeguati, senza essere messe di fronte all'alternativa di mortificare la loro vita familiare oppure di subire una situazione abituale di *stress* che non favorisce né l'equilibrio personale né l'armonia familiare. Come ha scritto Giovanni Paolo II, «tornerà ad onore della società rendere possibile alla madre —senza ostacolarne la libertà, senza discriminazione psicologica o pratica, senza penalizzazione nei confronti delle sue compagne — di dedicarsi alla cura e all'educazione dei figli secondo i bisogni differenziati della loro età».²¹

14. È opportuno comunque ricordare che i valori femminili, ora richiamati, sono innanzitutto valori umani: la condizione umana, dell'uomo e della donna, creati ad immagine di Dio, è una e indivisibile. È solo perché le donne sono più immediatamente in sintonia con questi valori che esse possono esserne il richiamo ed il segno privilegiato. Ma, in ultima analisi, ogni essere umano, uomo e donna, è destinato ad essere «per l'altro». In tale prospettiva ciò che si chiama «femminilità» è più di un semplice attributo del sesso femminile. La parola designa infatti la capacità fondamentale umana di vivere per l'altro e grazie all'altro.

Pertanto la promozione della donna all'interno della società deve essere compresa e voluta come una umanizzazione realizzata attraverso quei valori riscoperti grazie alle donne. Ogni prospettiva che intende proporsi come una lotta dei sessi è solamente un'illusione ed un pericolo: finirebbe in situazioni di segregazione e di competizione tra uomini e donne e promuoverebbe un solipsismo che si alimenta ad una falsa concezione della libertà.

Senza pregiudizio circa gli sforzi per promuovere i diritti ai quali le donne possono aspirare nella società e nella famiglia, queste osservazioni vogliono invece correggere la prospettiva che considera gli uomini come

nemici da vincere. La relazione uomo-donna non può pretendere di trovare la sua condizione giusta in una specie di contrapposizione, diffidente e difensiva. Occorre che tale relazione sia vissuta nella pace e nella felicità dell'amore condiviso.

Ad un livello più concreto, le politiche sociali —educative, familiari, lavorative, di accesso ai servizi, di partecipazione civica — se, da una parte, devono combattere ogni ingiusta discriminazione sessuale, dall'altra, devono sapere ascoltare le aspirazioni e individuare i bisogni di ognuno. La difesa e la promozione dell'uguale dignità e dei comuni valori personali devono essere armonizzate con l'attento riconoscimento della differenza e della reciprocità laddove ciò è richiesto dalla realizzazione della propria umanità maschile o femminile.

IV. L'ATTUALITÀ DEI VALORI FEMMINILI NELLA VITA DELLA CHIESA

15. Per quanto riguarda la Chiesa, il segno della donna è più che mai centrale e fecondo. Ciò dipende dalla identità stessa della Chiesa, che essa riceve da Dio ed accoglie nella fede. È questa identità «mistica», profonda, essenziale, che occorre tenere presente nella riflessione circa i rispettivi ruoli dell'uomo e della donna nella Chiesa.

Fin dalle prime generazioni cristiane, la Chiesa si è considerata come comunità, generata dal Cristo e legata a lui da una relazione d'amore, di cui l'esperienza nuziale è l'espressione migliore. Di qui deriva che il primo compito della Chiesa è di restare alla presenza di questo mistero dell'amore di Dio, manifestato nel Cristo Gesù, di contemplarlo e di celebrarlo. A questo riguardo la figura di Maria costituisce nella Chiesa il riferimento fondamentale. Si potrebbe dire, con una metafora, che Maria porge alla Chiesa lo specchio in cui essa è invitata a riconoscere la sua identità così come le disposizioni del cuore, gli atteggiamenti ed i gesti che Dio attende da lei.

L'esistenza di Maria è un invito fatto alla Chiesa a radicare il suo essere nell'ascolto e nell'accoglienza della Parola di Dio, perché la fede non è tanto la ricerca di Dio da parte dell'essere umano, ma piuttosto il riconoscimento da parte dell'uomo che Dio viene a lui, lo visita e gli parla. Questa fede, per la quale «nulla è impossibile a Dio» (cfr *Gn* 18,14; *Lc* 1,37), vive e si approfondisce nell'ubbidienza umile e amante con cui la Chiesa sa dire al Padre: «Avvenga di me quello che hai detto» (*Lc* 1,38). La fede continuamente rimanda a Gesù — «Fate quello che vi dirà» (*Gv* 2,5) — e lo accompagna nel suo cammino fino ai piedi della croce. Maria, nell'ora delle tenebre più profonde, persiste coraggiosamente nella fedeltà, con l'unica certezza della fiducia nella parola di Dio.

Sempre da Maria la Chiesa impara a conoscere l'intimità del Cristo. Maria, che ha portato nelle sue mani il piccolo bambino di Betlemme, insegna a conoscere l'infinita umiltà di Dio. Ella che ha accolto nelle sue braccia il corpo martoriato di Gesù depresso dalla croce mostra alla Chiesa come raccogliere tutte le vite sfigurate in questo mondo dalla violenza e dal peccato. Da Maria la Chiesa impara il senso della potenza dell'amore, come Dio la dispiega e la rivela nella vita stessa del Figlio prediletto: «ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore... ha innalzato gli umili» (*Lc* 1,51-52). Sempre da Maria i discepoli di Cristo ricevono il senso e il gusto della lode davanti all'opera delle mani di Dio: «Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente» (*Lc* 1,49). Essi imparano che sono nel mondo per conservare la memoria di queste «grandi cose» e vegliare nell'attesa del giorno del Signore.

16. Guardare Maria ed imitarla, tuttavia, non significa votare la Chiesa ad una passività ispirata a una concezione superata della femminilità e condannarla a una vulnerabilità pericolosa, in un mondo in cui ciò che conta è soprattutto il dominio e il potere. In realtà la via di Cristo non è né quella del dominio (cfr *Fil* 2,6), né quella del potere come viene inteso dal mondo (cfr *Gv* 18,36). Dal Figlio di Dio si può imparare che questa «passività» è in realtà la via dell'amore, è un potere regale che sconfigge ogni violenza, è «passione» che salva il mondo dal peccato e dalla morte e ricrea l'umanità. Affidando l'apostolo Giovanni a sua Madre, il Crocifisso invita la sua Chiesa ad imparare da Maria il segreto dell'amore che trionfa.

Ben lungi dal conferire alla Chiesa un'identità fondata su un modello contingente di femminilità, il riferimento a Maria con le sue disposizioni di ascolto, di accoglienza, di umiltà, di fedeltà, di lode e di attesa, colloca la Chiesa nella continuità della storia spirituale di Israele. Questi atteggiamenti diventano, in Gesù e per mezzo di lui, la vocazione di ogni battezzato. A prescindere dalle condizioni, dagli stati di vita, dalle vocazioni diverse, con o senza responsabilità pubbliche, essi sono ciò che determinano un aspetto essenziale dell'identità della vita cristiana. Pur trattandosi di atteggiamenti che dovrebbero essere tipici di ogni battezzato, di fatto è caratteristica della donna viverli con particolare intensità e naturalezza. In tal modo le donne svolgono un ruolo di massima importanza nella vita ecclesiale, richiamando tali disposizioni a tutti i battezzati e contribuendo in modo unico a manifestare il vero volto della Chiesa, sposa di Cristo e madre dei credenti.

In questa prospettiva si comprende anche come il fatto che l'ordinazione sacerdotale sia esclusivamente riservata agli uomini²² non impedisca affatto alle donne di accedere al cuore della vita cristiana. Esse sono chiamate ad essere modelli e testimoni insostituibili per tutti i cristiani di come la Sposa deve rispondere con l'amore all'amore dello Sposo.

CONCLUSIONE

17. In Gesù Cristo tutte le cose sono state fatte nuove (cfr *Ap* 21,5). Il rinnovamento nella grazia tuttavia non è possibile senza la conversione dei cuori. Guardando a Gesù e confessandolo come Signore, si tratta di riconoscere la via dell'amore vincitore del peccato che egli propone ai suoi discepoli.

In tal modo la relazione dell'uomo con la donna si trasforma e la triplice concupiscenza di cui parla la prima Lettera di Giovanni (cfr *IGv* 2,16) cessa di avere il sopravvento. Si deve accogliere la testimonianza resa dalla vita delle donne come rivelazione di valori senza i quali l'umanità si chiuderebbe nell'autosufficienza, nei sogni di potere e nel dramma della violenza. Anche la donna, da parte sua, deve lasciarsi convertire e riconoscere i valori singolari e di grande efficacia di amore per l'altro, di cui la sua femminilità è portatrice. In entrambi i casi si tratta della conversione dell'umanità a Dio, di modo che sia l'uomo che la donna conoscano Dio come il loro «aiuto», come il Creatore pieno di tenerezza, come il Redentore che «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (*Gv* 3,16).

Una tale conversione non può compiersi senza l'umile preghiera per ricevere da Dio quella trasparenza di sguardo che riconosce il proprio peccato e al tempo stesso la grazia che lo guarisce. In modo particolare si deve implorare la Vergine Maria, donna secondo il cuore di Dio, «benedetta fra le donne» (cfr *Lc* 1,42), scelta per rivelare all'umanità, uomini e donne, quale è la via dell'amore. Solamente così può emergere in ogni uomo ed in ogni donna, in ciascuno secondo la sua grazia propria, quella «immagine di Dio» che è l'effigie santa con cui sono contrassegnati (cfr *Gn* 1,27). Solamente così può essere ritrovata la strada della pace e della meraviglia di cui è testimone la tradizione biblica attraverso i versetti del Cantico dei Cantici in cui corpi e cuori celebrano lo stesso giubilo.

La Chiesa certamente conosce la forza del peccato che opera negli individui e nelle società e che talvolta porterebbe a far disperare della bontà della coppia. Ma per la sua fede nel Cristo crocifisso e risorto, essa conosce ancor più la forza del perdono e del dono di sé malgrado ogni ferita e ogni ingiustizia. La pace e la meraviglia che essa indica con fiducia agli uomini e alle donne di oggi sono la pace e la meraviglia del giardino della risurrezione, che ha illuminato il nostro mondo e tutta la sua storia con la rivelazione che «Dio è amore» (IGv 4,8.16).

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto, ha approvato la presente Lettera, decisa nella riunione ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 31 maggio 2004, Festa della Visitazione della Beata Vergine Maria.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

+ Angelo Amato, SDB
Arcivescovo titolare di Sila
Segretario

¹Cfr Giovanni Paolo II, Esort. ap. post-sinodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981): AAS 74 (1982), 81-191; Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *Lettera alle donne* (29 giugno 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Catechesi sull'amore umano* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) - VII (1984); Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1° novembre 1983): *Ench. Vat.* 9, 420-456; Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (8 dicembre 1995): *Ench. Vat.* 14, 2008-2077.

²Sulla complessa questione del *gender*, cfr anche Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e «unione di fatto»* (26 luglio 2000), 8: Supplemento a *L'Osservatore Romano* (22 novembre 2000), 4.

³Cfr Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: «Questa apertura al mistero, che gli veniva dalla Rivelazione, è stata alla fine per lui [l'uomo biblico] la fonte di una vera conoscenza, che ha permesso alla sua ragione di immettersi in spazi di infinito, ricevendone possibilità di comprensione fino allora insperate».

⁴Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; cfr S. Ireneo, *Adversus haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: *SC* 153, 72-81; 216-221; S. Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, 16: *PG* 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: *PG* 44, 805-808; S. Agostino, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: *CCL* 38,17.

⁵La parola ebraica *ezer*, tradotta con *aiuto*, indica il soccorso che solo una persona porta ad un'altra persona.

Il termine non comporta alcuna connotazione di inferiorità o strumentalizzazione, se si pensa che anche Dio è talora detto *ezer* nei confronti dell'uomo (cfr *Es* 18,4; *Sal* 9-10, 35).

⁶Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.

⁷Giovanni Paolo II, Catechesi *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore* (16 gennaio 1980), 1: *Insegnamenti* III, 1 (1980), 148.

⁸Giovanni Paolo II, Catechesi *La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna* (23 luglio 1980), 1: *Insegnamenti* III, 2 (1980), 288.

⁹Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.

¹⁰*Ibid.*, 6, *l.c.*, 1663.

¹¹Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1° novembre 1983), 4: *Ench. Vat.* 9, 423.

¹²*Ibid.*

¹³*Adversus haereses*, 4, 34, 1: *SC* 100, 846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».

¹⁴La Tradizione esegetica antica vede in Maria a Cana la «figura Synagogae» e la «inchoatio Ecclesiae».

¹⁵Il quarto Vangelo approfondisce qui un dato presente già nei Sinottici (cfr *Mt* 9,15 e par.). Sul tema di Gesù Sposo, cfr Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994), 18: AAS 86 (1994), 906- 910.

¹⁶Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994), 19: AAS 86 (1994), 911; cfr Lett. ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 23- 25: AAS 80 (1988), 1708-1715.

¹⁷Cfr Giovanni Paolo II, Esort. ap. post-sinodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.

¹⁸*Ibid.*, 41, *l.c.*, 132-133; Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum vitae* (22 febbraio 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.

¹⁹Cfr Giovanni Paolo II, *Lettera alle donne* (29 giugno 1995), 9- 10: AAS 87 (1995), 809-810.

²⁰Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.

²¹Lett. enc. *Laborem exercens* (14 settembre 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.

²²Cfr Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Ordinatio sacerdotalis* (22 maggio 1994): AAS 86 (1994), 545-548; Congregazione per la Dottrina della Fede, Risposta al dubbio circa la dottrina della Lettera apostolica

Ordinatio sacerdotalis (28 ottobre 1995): AAS 87 (1995), 1114.





LETTRE AUX ÉVÊQUES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LA COLLABORATION DE L'HOMME ET DE LA FEMME DANS L'ÉGLISE ET DANS LE MONDE

INTRODUCTION

1. Experte en humanité, l'Église s'est toujours intéressée à ce qui concerne l'homme et la femme. Ces derniers temps, on a beaucoup réfléchi sur la dignité de la femme, sur ses droits et ses devoirs dans divers secteurs de la vie sociale et ecclésiale. Ayant contribué à l'approfondissement de ce thème fondamental, en particulier par l'enseignement du Pape Jean-Paul II,¹ l'Église est aujourd'hui interpellée par certains courants de pensée dont bien souvent les thèses ne coïncident pas avec les perspectives authentiques de la promotion de la femme.

Après une brève présentation et une évaluation critique de certaines conceptions anthropologiques contemporaines, le présent document entend proposer des réflexions inspirées par les données doctrinales de l'anthropologie biblique — indispensables pour protéger l'identité de la personne humaine — sur *certaines présupposés* d'une conception correcte de la collaboration active de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde, dans la reconnaissance de leurs différences. D'autre part, ces réflexions entendent être un point de départ d'une démarche d'approfondissement au sein même de l'Église et instaurer un dialogue avec les hommes et les femmes de bonne volonté, dans la recherche sincère de la vérité et en vue d'un engagement commun pour tisser des relations toujours plus authentiques.

I. LE PROBLÈME

2. Ces dernières années, on a vu s'affirmer des tendances nouvelles pour affronter la question de la femme. Une première tendance souligne fortement la condition de subordination de la femme, dans le but de susciter une attitude de contestation. La femme, pour être elle-même, s'érige en rival de l'homme. Aux abus de pouvoir, elle répond par une stratégie de recherche du pouvoir. Ce processus conduit à une rivalité entre les sexes, dans laquelle l'identité et le rôle de l'un se réalisent aux dépens de l'autre, avec pour résultat d'introduire dans l'anthropologie une confusion délétère, dont les conséquences les plus immédiates et les plus néfastes se retrouvent dans la structure de la famille.

Une deuxième tendance apparaît dans le sillage de la première. Pour éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée *sexe*, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée *genre*, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. L'occultation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes à divers niveaux. Une telle anthropologie, qui entendait favoriser des visées égalitaires pour la femme en la libérant de tout déterminisme biologique, a inspiré en réalité des idéologies qui promeuvent

par exemple la mise en question de la famille, de par nature bi-parentale, c'est-à-dire composée d'un père et d'une mère, ainsi que la mise sur le même plan de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, un modèle nouveau de sexualité polymorphe.

3. La racine immédiate de cette tendance se trouve dans le cadre de la question de la femme, mais sa motivation la plus profonde doit être recherchée dans la tentative de la personne humaine de se libérer de ses conditionnements biologiques.² Selon cette perspective anthropologique, la nature humaine n'aurait pas en elle-même des caractéristiques qui s'imposeraient de manière absolue: chaque personne pourrait ou devrait se déterminer selon son bon vouloir, dès lors qu'elle serait libre de toute prédétermination liée à sa constitution essentielle.

Une telle perspective a de multiples conséquences. Elle renforce tout d'abord l'idée que la libération de la femme implique une critique des Saintes Écritures, qui véhiculeraient une conception patriarcale de Dieu, entretenue par une culture essentiellement machiste. En deuxième lieu, cette tendance considérerait comme sans importance et sans influence le fait que le Fils de Dieu ait assumé la nature humaine dans sa forme masculine.

4. Face à ces courants de pensée, l'Église, éclairée par la foi en Jésus Christ, parle plutôt d'une *collaboration active* entre l'homme et la femme, précisément dans la reconnaissance de leur différence elle-même.

Pour mieux comprendre le fondement, le sens et les conséquences de cette réponse, il convient de revenir, ne fut-ce que brièvement, à la Sainte Écriture, riche aussi de sagesse humaine, dans laquelle cette réponse s'est manifestée progressivement grâce à l'intervention de Dieu en faveur de l'humanité.³

II. LES DONNÉES FONDAMENTALES DE L'ANTHROPOLOGIE BIBLIQUE

5. Une première série de textes bibliques à examiner est constituée des trois premiers chapitres de la Genèse. Ceux-ci nous placent «dans le contexte du “commencement” biblique où la vérité révélée sur l'homme comme “image et ressemblance de Dieu” constitue la base immuable *de toute l'anthropologie chrétienne*».⁴

Dans le premier texte (*Gn* 1,1-2,4), est décrite la puissance créatrice de la Parole de Dieu, qui opère des séparations dans le chaos originare. Apparaissent alors la lumière et les ténèbres, la mer et la terre ferme, le jour et la nuit, les plantes et les arbres, les poissons et les oiseaux, tous «selon leur espèce». Naît ainsi un monde ordonné à partir des différences qui, d'autre part, sont en même temps des promesses de relations. Voilà donc ébauché le cadre général dans lequel prend place la création de l'humanité. «Dieu dit: Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme» (*Gn* 1,26-27). L'humanité est décrite ici comme articulée, dès son point de départ, par la relation entre le masculin et le féminin. C'est cette humanité sexuée qui est explicitement déclarée «image de Dieu».

6. Le second récit de la création (*Gn* 2,4-25) confirme sans équivoque l'importance de la différence sexuelle. Une fois modelé par Dieu et placé dans le jardin dont il reçoit la gérance, celui qui est encore désigné d'un terme générique comme *Adam* fait l'expérience d'une solitude que la présence des animaux ne réussit pas à combler. Il lui faut une *aide* qui lui corresponde. Le mot ne désigne pas ici un rôle de

subalterne, mais une aide vitale.⁵ Le but est en effet de permettre que la vie d'*Adam* ne se perde pas dans la seule relation à soi-même, stérile et en fin de compte porteuse de mort. Il est nécessaire qu'il entre en relation avec un autre être qui soit à sa hauteur. Seule la femme, créée de la même «chair» et enveloppée du même mystère, donne à la vie de l'homme un avenir. Cela se vérifie à un niveau ontologique, dans le sens que la création de la femme par Dieu caractérise l'humanité comme réalité relationnelle. Dans cette rencontre, jaillit aussi la parole, qui fait pour la première fois ouvrir la bouche de l'homme dans une expression d'émerveillement: «Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair» (*Gn* 2,23).

«La femme — a écrit le Saint-Père, en se référant à ce texte de la Genèse — est un autre “je” dans leur commune humanité. Dès le début, ils [l'homme et la femme] apparaissent comme l'“unité des deux” et cela signifie qu'est dépassée la solitude originelle dans laquelle l'homme ne trouve pas “une aide qui lui soit assortie” (*Gn* 2,20). S'agit-il seulement d'une “aide” pour agir, pour “soumettre la terre” (cf. *Gn* 1,28)? Il est bien certain qu'il s'agit de la compagne de vie, à laquelle l'homme peut s'unir, devenant avec elle “une seule chair” et abandonnant pour cela “son père et sa mère” (cf. *Gn* 2,24)».⁶

La différence vitale est orientée vers la communion et elle est vécue sur un mode paisible, exprimé par le thème de la nudité: «Tous les deux, l'homme et sa femme étaient nus, et ils n'en éprouvaient aucune honte l'un devant l'autre» (*Gn* 2,25). Ainsi le corps humain, marqué du sceau de la masculinité ou de la féminité, «contient, depuis “l'origine” l'attribut “sponsal”, c'est-à-dire *la capacité d'exprimer l'amour: cet amour, justement, par lequel l'homme-personne devient don* et — par l'intermédiaire de ce don — réalise le sens même de son essence et de son existence».⁷ Et, commentant encore ces versets de la Genèse, le Saint-Père poursuit: «Dans cette particularité qui est la sienne, le corps est l'expression de l'esprit et il est appelé, dans le mystère même de la création, à exister dans la communion des personnes “à l'image de Dieu”».⁸

C'est dans cette même perspective sponsale que l'on comprend le sens dans lequel l'antique récit de la Genèse laisse entendre que la femme, en son être le plus profond et le plus originaire, existe «pour l'autre» (cf. *1Co* 11,9): il s'agit d'une affirmation qui, bien loin d'évoquer l'aliénation, exprime un aspect fondamental de la ressemblance avec la Sainte Trinité dont les Personnes, avec l'avènement du Christ, révèlent qu'elles sont dans une communion d'amour les unes envers les autres. «Dans “l'unité des deux”, l'homme et la femme sont appelés depuis le commencement non seulement à exister “l'un à côté de l'autre” ou bien “ensemble”, mais aussi à *exister réciproquement “l'un pour l'autre”*... Le texte de *Genèse* 2,18-25 montre que le mariage est la dimension première et, en un sens, fondamentale de cet appel. Mais non l'unique. Toute l'histoire de l'homme sur la terre se réalise dans le cadre de cet appel. En fonction du principe selon lequel chacun vit “pour” l'autre, dans la “communion” interpersonnelle, on voit, au cours de cette histoire, *s'intégrer* progressivement dans l'humanité elle-même, voulue par Dieu, ce qui est “masculin” et ce qui est “féminin”».⁹

La perspective sereine qui conclut le second récit de la création fait écho à ce «très bon» qui, dans le premier récit, achevait la création du premier couple humain. À ce point, nous sommes au cœur du dessein originaire de Dieu et de la vérité la plus profonde sur l'homme et sur la femme, tels que Dieu les a voulus et créés. Bien que bouleversées et ternies par la faute, ces dispositions premières du Créateur ne pourront jamais être annulées.

7. Le péché originel altère la manière dont l'homme et la femme accueillent et vivent la parole de Dieu ainsi que leur relation avec le Créateur. Juste après leur avoir fait don du jardin, Dieu donne un commandement positif (cf. *Gn* 2,16), suivi d'un commandement négatif (cf. *Gn* 2,17) où est affirmée implicitement la différence essentielle qui existe entre Dieu et l'humanité. Sous la suggestion du Serpent, cette différence est mise en question par l'homme et par la femme. En conséquence, se trouve aussi bouleversée leur manière de vivre la différence sexuelle. Le récit de la Genèse établit ainsi une relation de cause à effet entre les deux

différences: quand l'humanité considère Dieu comme son ennemi, la relation de l'homme et de la femme est pervertie. Quand cette dernière relation est détériorée, l'accès au visage de Dieu risque à son tour d'être compromis.

Dans les paroles que Dieu adresse à la femme suite au péché, se manifeste, de manière lapidaire mais non moins éloquente, le mode de rapports qui va désormais s'instaurer entre l'homme et la femme: «Le désir te portera vers ton mari, et celui-ci dominera sur toi» (*Gn 3,16*). Ce sera une relation dans laquelle l'amour sera souvent dénaturé en une pure recherche de soi, en une relation qui ignore l'amour et qui le tue, le remplaçant par le joug de la domination d'un sexe sur l'autre. L'histoire de l'humanité reproduit de fait ces situations dans lesquelles se manifeste clairement la triple concupiscence que rappelle saint Jean, quand il parle de la convoitise de la chair, des désirs du regard et de l'orgueil de la richesse (cf. *1Jn 2,16*). Situation tragique où se perdent l'égalité, le respect et l'amour qu'exige, selon le dessein originel de Dieu, la relation entre l'homme et la femme.

8. Parcourir à nouveau ces textes fondamentaux permet donc de réaffirmer quelques données capitales de l'anthropologie biblique.

Il faut d'abord souligner le caractère personnel de l'être humain. «*L'homme est une personne et cela dans la même mesure pour l'homme et pour la femme: car tous les deux ont été créés à l'image et à la ressemblance du Dieu personnel*». ¹⁰ L'égalité des personnes se réalise en tant que complémentarité physique, psychologique et ontologique, qui donne lieu à une harmonieuse «unité duelle» relationnelle, dont seuls le péché et les «structures de péché» inscrites dans la culture en ont fait une source de conflit. L'anthropologie biblique suggère d'affronter par une approche relationnelle, plutôt que sous mode de concurrence ou de rivalité, les problèmes qui, au niveau public ou privé, mettent en jeu la différence des sexes.

Il faut aussi relever l'importance et la signification de la différence des sexes en tant que réalité profondément inscrite dans l'homme et dans la femme. «La sexualité caractérise l'homme et la femme non seulement sur le plan physique mais aussi sur le plan psychologique et spirituel, marquant chacune de leurs expressions». ¹¹ Elle ne peut être réduite à un simple donné biologique insignifiant; elle est plutôt «une composante fondamentale de la personnalité, une de ses façons d'exister, de se manifester, de communiquer avec les autres, de ressentir, d'exprimer et de vivre l'amour humain». ¹² Cette capacité d'aimer, reflet et image du Dieu Amour, trouve une de ses expressions dans le caractère sponsal du corps, dans lequel s'inscrit le caractère masculin ou féminin de la personne.

Il s'agit de la dimension anthropologique de la sexualité, qui est inséparable de sa dimension théologique. La créature humaine, dans son unité de corps et d'âme, est dès l'origine faite pour la relation avec un autre que soi. Cette relation se présente toujours en même temps bonne et altérée. Elle est bonne d'une bonté originelle déclarée par Dieu dès le début de la création. Mais elle est aussi altérée par la perte de l'harmonie entre Dieu et l'humanité, qui survient avec le péché. Cette altération ne correspond cependant ni au projet initial de Dieu sur l'homme et sur la femme, ni à la vérité de la relation entre les sexes. De là découle que cette relation bonne mais altérée a besoin d'être guérie.

Quelles peuvent être les voies de cette guérison? Envisager et analyser les problèmes inhérents à la relation entre les sexes seulement à partir d'une situation marquée par le péché ferait nécessairement revenir aux erreurs présentées précédemment. Il faut donc rompre avec cette logique du péché et chercher une issue qui permette d'éliminer une telle logique du cœur de l'homme pécheur. Une orientation claire en ce sens nous est offerte par la promesse divine d'un Sauveur, dans laquelle sont engagées la «femme» et sa «descendance» (cf. *Gn 3,15*). C'est une promesse qui, avant de se réaliser, connaîtra une longue préparation au cours de l'histoire.

9. Une première victoire sur le mal est représentée par l'histoire de Noé, homme juste qui, guidé par Dieu, échappe au déluge avec sa famille et avec les différentes espèces d'animaux (cf. *Gn* 6-9). Mais c'est surtout dans le choix divin d'Abraham et de sa descendance (cf. *Gn* 12,1ss) que se confirme l'espérance de salut. Dieu commence ainsi à dévoiler son visage, pour qu'à travers le peuple élu, l'humanité apprenne la voie de la ressemblance divine, c'est-à-dire de la sainteté, et donc de la transformation du cœur. Parmi les multiples manières par lesquelles Dieu se révèle à son peuple (cf. *He* 1,1), avec une longue et patiente pédagogie, on trouve aussi la référence constante au thème de l'alliance de l'homme et de la femme. Cela est paradoxal si l'on considère le drame évoqué de nouveau par la *Genèse* et sa réplique très concrète au temps des prophètes, de même que le mélange entre sacré et sexualité dans les religions qui environnent Israël. Mais ce symbolisme semble indispensable pour comprendre la manière dont Dieu aime son peuple. Dieu se fait connaître comme l'Époux qui aime Israël, son Épouse.

Si, dans cette relation, Dieu est décrit comme un «Dieu jaloux» (cf. *Ex* 20,5; *Na* 1,2) et Israël dénoncé comme une Épouse «adultère» ou «prostituée» (cf. *Os* 2,4-15; *Ez* 16,15-34), la raison en est que l'espérance, renforcée par la parole des prophètes, est bien de voir la nouvelle Jérusalem devenir l'épouse parfaite: «Comme un jeune homme épouse une jeune fille, celui qui t'a construite t'épousera. Comme la jeune mariée est la joie de son mari, ainsi tu seras la joie de ton Dieu» (*Is* 62,5). Recréée par «la justice et le droit, l'amour et la tendresse» (*Os* 2,21), celle qui s'était détournée en quête de la vie et du bonheur auprès des faux dieux reviendra et, à Celui qui parlera à son cœur, «elle répondra comme au temps de sa jeunesse» (*Os* 2,17) et elle l'entendra déclarer: «Ton époux, c'est ton Créateur» (*Is* 54,5). C'est en substance la même chose qui est affirmée lorsque, parallèlement au mystère de l'œuvre que Dieu réalise à travers la figure masculine du Serviteur souffrant, le livre d'Isaïe évoque la figure féminine de Sion parée d'une transcendance et d'une sainteté qui préfigurent le don du salut offert à Israël.

Le Cantique des Cantiques représente sans doute un moment privilégié dans l'utilisation de cette modalité de la révélation. C'est en effet par les mots de l'amour le plus humain, qui célèbre la beauté des corps et le bonheur de la recherche réciproque, que s'exprime de la sorte l'amour de Dieu pour son peuple. L'Église ne s'est donc pas trompée quand elle a reconnu le mystère de sa relation au Christ, dans le fait d'unir avec audace, en utilisant les mêmes expressions, ce qu'il y a de plus humain et ce qu'il y a de plus divin.

Tout au long de l'Ancien Testament, se dessine une histoire du salut qui met simultanément en jeu la participation du masculin et du féminin. Les termes d'époux et d'épouse, et même d'alliance, par lesquels se caractérise la dynamique du salut, tout en ayant une dimension métaphorique évidente, sont beaucoup plus que de simples métaphores. Ce vocabulaire nuptial touche la nature même de la relation que Dieu établit avec son peuple, même si cette relation est plus large que ce dont on peut faire l'expérience dans la relation nuptiale humaine. Les conditions concrètes de la rédemption elles-mêmes sont aussi en jeu dans la manière dont des prophéties comme celles d'Isaïe associent les rôles masculins et féminins dans l'annonce et dans la préfiguration de l'œuvre de salut que Dieu s'appête à accomplir. Ce salut oriente le lecteur soit vers la figure masculine du Serviteur souffrant, soit vers la figure féminine de Sion. En effet, les prophéties d'Isaïe font alterner cette dernière figure avec celle du Serviteur de Dieu, avant de culminer, en conclusion du livre, avec la vision mystérieuse de Jérusalem qui enfante un peuple en un seul jour (cf. *Is* 66,7-14), prophétie de la grande nouveauté que Dieu s'appête à accomplir (cf. *Is* 48,6-8).

10. Toutes ces préfigurations trouvent leur accomplissement dans le Nouveau Testament. D'une part, Marie, comme fille élue de Sion, récapitule et transfigure, dans sa féminité, la condition d'Israël/ épouse en attente du jour de son salut. D'autre part, la masculinité du Fils permet de reconnaître comment Jésus assume en sa personne tout ce que le symbolisme de l'Ancien Testament avait attribué à l'amour de Dieu pour son peuple, décrit comme l'amour d'un époux pour son épouse. Les figures de Jésus et de Marie, sa

Mère, n'assurent pas seulement la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Elles dépassent l'Ancien Testament, du fait que, avec Jésus Christ, apparaît — comme le dit saint Irénée — «toute nouveauté». ¹³

Cet aspect est particulièrement mis en évidence par l'Évangile de Jean. Dans l'épisode des noces de Cana, par exemple, Jésus est sollicité par sa mère, appelée «femme», pour offrir le vin nouveau comme signe de ses noces à venir avec l'humanité (cf. *Jn 2, 1-12*). Ces noces messianiques se réaliseront sur la croix où, encore en présence de sa mère désignée comme «femme», coulera du cœur ouvert du Crucifié le sang/le vin de l'Alliance nouvelle (cf. *Jn 19,25- 27.34*) ¹⁴. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que Jean-Baptiste, interrogé sur son identité, se présente comme «l'ami de l'époux», qui se réjouit quand il entend la voix de l'époux et qui doit s'éclipser à sa venue: «L'époux, c'est celui à qui l'épouse appartient; quant à l'ami de l'époux, il se tient là, il entend la voix de l'époux et il en est tout joyeux. C'est ma joie, et j'en suis comblé. Il faut qu'il grandisse; et moi, que je diminue» (*Jn 3,29-30*). ¹⁵

Dans son activité apostolique, Paul développe tout le sens nuptial de la rédemption, concevant la vie chrétienne comme un mystère nuptial. Il écrit à l'Église de Corinthe, qu'il a fondée: j'éprouve un «amour jaloux qui est l'amour même de Dieu pour vous. Car je vous ai fait rencontrer le seul Époux: vous êtes l'épouse vierge et sainte que j'ai présentée au Christ» (*2 Co 11,2*).

Dans la Lettre aux Éphésiens, l'image de la relation sponsale entre le Christ et l'Église est réutilisée et largement approfondie. Dans la Nouvelle Alliance, l'Épouse aimée est l'Église, et — comme l'enseigne le Saint-Père dans la *Lettre aux Familles* — «cette épouse, dont parle la Lettre aux Éphésiens, est présente en tout baptisé et elle est comme une personne qui s'offre au regard de son Époux. Il «a aimé l'Église; il s'est livré pour elle...; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache, ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée» (*Ep 5,25-27*)». ¹⁶

Méditant ensuite sur l'union de l'homme et de la femme telle qu'elle est décrite au moment de la création du monde (cf. *Gn 2,24*), l'Apôtre s'exclame: «Ce mystère est grand; je le dis en pensant au Christ et à l'Église» (*Ep 5,32*). L'amour de l'homme et de la femme, vécu selon la vie baptismale, devient désormais sacrement de l'amour du Christ et de l'Église, témoignage rendu au mystère de fidélité et d'unité dont naît la «nouvelle Ève» et dont cette dernière vit au cours de son chemin sur la terre, dans l'attente de la plénitude des noces éternelles.

11. Insérés dans le mystère pascal et devenus des signes vivants de l'amour du Christ et de l'Église, les époux chrétiens ont le cœur renouvelé et peuvent échapper aux rapports marqués par la concupiscence et par la tendance à la domination, que la rupture avec Dieu avait introduites chez le couple primitif à cause du péché. Pour ces époux, la bonté de l'amour, dont le désir humain blessé avait conservé la nostalgie, se révèle avec des possibilités et des accents nouveaux.

C'est à cette lumière que Jésus, face à la question sur le divorce (cf. *Mt 19,3-9*), peut rappeler les exigences de l'alliance entre l'homme et la femme, telles qu'elles ont été voulues par Dieu à l'origine, c'est-à-dire avant que n'apparaisse le péché, qui avait justifié les accommodements successifs de la loi de Moïse. Loin d'être l'imposition d'un ordre dur et intransigeant, cette parole de Jésus est en réalité l'annonce d'une «bonne nouvelle»: à savoir celle de la fidélité, plus forte que le péché. En vertu de la Résurrection, la victoire de la fidélité sur les faiblesses, sur les blessures reçues et sur les péchés du couple est possible. Dans la grâce du Christ qui renouvelle leur cœur, l'homme et la femme deviennent capables de se libérer du péché et de connaître la joie du don réciproque.

12. «Vous tous qui avez été baptisés dans Christ, vous avez revêtu Christ... il n'y a plus l'homme et la

femme», écrit saint Paul aux Galates (3,27-28). L'Apôtre ne déclare pas ici dépassée la distinction homme-femme, qu'ailleurs il affirme faire partie au projet de Dieu. Il veut plutôt dire ceci: dans le Christ, la rivalité, l'inimitié, la violence, qui défiguraient la relation entre l'homme et la femme, sont surmontables et surmontées. En ce sens, la distinction entre l'homme et la femme, qui accompagne en effet toute la révélation biblique, est plus que jamais réaffirmée.

Au terme de l'histoire présente, tandis que se profilent dans l'Apocalypse de Jean un «ciel nouveau» et une «terre nouvelle» (21,1), c'est la vision d'une Jérusalem féminine, «toute prête comme une fiancée parée pour son époux» (Ap 21,2), qui est présentée. La révélation elle-même s'achève sur la parole de l'Épouse et de l'Esprit, qui implorent la venue de l'Époux: «Viens Seigneur Jésus» (Ap 22,20).

Ainsi, le masculin et le féminin se révèlent comme *faisant ontologiquement partie de la création*, et donc destinés à *subsister par-delà le temps présent*, sous une forme évidemment transfigurée. De cette manière, ils caractérisent l'amour qui «ne passera jamais» (1Co 13,8), même si devient caduque l'expression temporelle et terrestre de la sexualité, ordonnée à une forme de vie marquée par la génération et par la mort. Le célibat consacré pour le Royaume veut être la prophétie de cette forme d'existence future du masculin et du féminin. Pour ceux qui le vivent, il anticipe la réalité d'une vie qui, tout en restant celle d'un homme et d'une femme, ne sera plus assujettie aux limites présentes de la relation conjugale (cf. Mt 22,30). D'autre part, pour ceux qui vivent la vie conjugale, un tel état de vie devient un rappel et une prophétie de l'accomplissement que trouvera leur relation dans le face-à-face avec Dieu.

Différents depuis le début de la création et demeurant tels jusque dans l'éternité, l'homme et la femme, insérés dans le mystère pascal du Christ, ne saisissent donc plus leur différence comme un motif de discordance qu'il faut dépasser par la négation ou par le nivelage, mais comme une possibilité de collaboration qu'il faut cultiver par le respect réciproque de leur différence. À partir de là, s'ouvrent de nouvelles perspectives pour une compréhension plus profonde de la dignité de la femme et de son rôle dans la société humaine et dans l'Église.

III. L'ACTUALITÉ DES VALEURS FÉMININES DANS LA VIE DE LA SOCIÉTÉ

13. Parmi les valeurs fondamentales qui sont rattachées à la vie concrète de la femme, il y a ce qui est appelé sa «capacité de l'autre». La femme garde l'intuition profonde que le meilleur de sa vie est fait d'activités ordonnées à l'éveil de l'autre, à sa croissance, à sa protection, malgré le fait qu'un certain discours féministe revendique les exigences «pour elle-même».

Cette intuition est liée à sa capacité physique de donner la vie. Vécue ou en puissance, une telle capacité est une réalité qui structure la personnalité féminine en profondeur. Elle permet à la femme d'acquiescer très tôt la maturité, le sens de la valeur de la vie et des responsabilités qu'elle comporte. Cela développe en elle le sens et le respect des choses concrètes, qui s'opposent aux abstractions souvent mortifères pour l'existence des individus et de la société. C'est elle enfin qui, même dans les situations les plus désespérées — et l'histoire passée et présente en témoigne —, confère une capacité unique de faire face à l'adversité, de rendre la vie encore possible même dans des situations extrêmes, de conserver avec obstination un sens de l'avenir et enfin de rappeler, à travers les larmes, le prix de toute vie humaine.

Même si la maternité est un élément fondamental de l'identité féminine, cela n'autorise absolument pas à ne

considérer la femme que sous l'angle de la procréation biologique. Il peut y avoir en ce sens de graves exagérations, qui exaltent une fécondité biologique en des termes vitalistes et qui s'accompagnent souvent d'un redoutable mépris de la femme. L'existence de la vocation chrétienne à la virginité, audacieuse par rapport à la tradition vétéro-testamentaire et par rapport aux exigences de nombreuses sociétés humaines, est ici d'une très grande importance.¹⁷ Elle constitue une contestation radicale de toute prétention à enfermer les femmes dans un destin qui serait simplement biologique. De même que la virginité reçoit de la maternité physique le rappel qu'il n'existe pas de vocation chrétienne si ce n'est dans le don concret de soi à l'autre, de même, la maternité physique reçoit de la virginité le rappel de sa dimension fondamentalement spirituelle: à savoir que ce n'est pas en se contentant de donner la vie physique que l'on enfante véritablement l'autre. Cela signifie que la maternité peut trouver des formes d'accomplissement plénier même là où il n'y a pas d'engendrement physique.¹⁸

Dans cette perspective, on comprend le rôle irremplaçable de la femme à tous les niveaux de la vie familiale et sociale qui impliquent les relations humaines et le souci de l'autre. C'est là que se manifeste clairement ce que Jean-Paul II a appelé *le génie de la femme*.¹⁹ Ce point implique d'abord que les femmes soient présentes de manière active et en faisant preuve de fermeté dans la famille, «société primordiale et, en un sens, “souveraine”»,²⁰ car c'est là que se modèle de manière primordiale le visage d'un peuple; c'est là que ses membres reçoivent les acquis fondamentaux. Ils apprennent à aimer en étant aimés gratuitement; ils apprennent le respect de toute autre personne en étant respectés; ils apprennent à connaître le visage de Dieu en recevant la première révélation d'un père et d'une mère pleins d'attentions. Chaque fois que ces expériences fondatrices font défaut, c'est l'ensemble de la société qui souffre violence et qui engendre à son tour de multiples violences. Cela implique aussi que les femmes soient présentes dans le monde du travail et dans les instances de la société, et qu'elles aient accès à des postes de responsabilité qui leur donnent la possibilité d'inspirer les politiques des nations et de promouvoir des solutions nouvelles pour les problèmes économiques et sociaux.

À ce propos, on ne peut toutefois oublier que la combinaison entre les deux activités — famille et travail — prend, dans le cas de la femme, des formes différentes de celles qu'elle prend pour l'homme. Le problème qui se pose consiste donc à harmoniser la législation et l'organisation du travail avec les exigences de la mission de la femme au sein de la famille. Le problème n'est pas seulement juridique, économique ou organisationnel; il s'agit surtout d'une question de mentalité, de culture et de respect. Cela requiert en effet une juste valorisation du travail effectué par la femme au sein de la famille. De cette manière, les femmes qui le désirent librement pourront consacrer la totalité de leur temps au soin du ménage, sans être socialement dévalorisées, ni économiquement pénalisées; tandis que celles qui désirent avoir aussi d'autres activités pourront le faire avec des horaires adaptés, sans être mises devant le choix de sacrifier leur vie de famille ou d'être soumises quotidiennement au *stress*, ce qui ne favorise ni l'équilibre personnel, ni l'harmonie familiale. Comme l'a écrit Jean-Paul II: «Ce sera l'honneur de la société d'assurer à la mère — sans faire obstacle à sa liberté, sans discrimination psychologique ou pratique, sans qu'elle soit pénalisée par rapport aux autres femmes — la possibilité d'élever ses enfants et de se consacrer à leur éducation selon les différents besoins de leur âge».²¹

14. Il est toutefois opportun de rappeler que les valeurs féminines que l'on vient de signaler sont avant tout des valeurs humaines: la condition humaine de l'homme et de la femme, créés à l'image de Dieu, est une et indivisible. C'est seulement parce que les femmes sont plus immédiatement en syntonie avec ces valeurs qu'elles peuvent en être le rappel et le signe privilégiés. Mais, en dernière analyse, tout être humain, homme et femme, est destiné à être «pour l'autre». Dans cette perspective, ce que l'on nomme «féminité» est plus qu'un simple attribut du sexe féminin. Le mot désigne en effet la capacité fondamentalement humaine de vivre pour l'autre et grâce à lui.

La promotion de la femme au sein de la société doit donc être comprise et voulue comme une humanisation qui se réalise au moyen des valeurs redécouvertes grâce aux femmes. Toute perspective qui entend être celle d'une lutte des sexes n'est qu'un leurre et qu'un piège. Elle ne peut qu'aboutir à des situations de ségrégation et de compétition entre hommes et femmes. Elle ne peut qu'encourager un solipsisme qui se nourrit d'une fausse conception de la liberté.

Sans aller à l'encontre des efforts visant à promouvoir les droits auxquels les femmes peuvent aspirer dans la société et dans la famille, ces observations veulent plutôt corriger la perspective qui considère les hommes comme des ennemis à vaincre. La relation homme-femme ne peut prétendre trouver sa juste configuration dans une sorte d'opposition méfiante et défensive. Il faut que cette relation soit vécue dans la paix et le bonheur de l'amour partagé.

Plus concrètement, si les politiques sociales — concernant l'éducation, la famille, le travail, l'accès aux services, la participation à la vie civique — doivent, d'une part, combattre toute discrimination sexuelle injuste, elles doivent, d'autre part, savoir écouter les aspirations et repérer les besoins de chacun. La défense et la promotion de l'égalité et des valeurs personnelles communes doivent s'harmoniser avec la reconnaissance attentive de la différence et de la réciprocité, là où cela est requis par la réalisation des caractéristiques humaines propres, masculines ou féminines.

IV. L'ACTUALITÉ DES VALEURS FÉMININES DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

15. Pour ce qui est de l'Église, le signe de la femme est plus que jamais central et fécond. Cela provient de l'identité même de l'Église, identité que cette dernière reçoit de Dieu et qu'elle accueille dans la foi. C'est cette identité «mystique», profonde, essentielle, qu'il faut garder à l'esprit quand on réfléchit aux rôles respectifs de la femme et de l'homme dans l'Église.

Dès les premières générations chrétiennes, l'Église s'est considérée comme une communauté engendrée par le Christ et liée à lui par une relation d'amour, relation dont l'image nuptiale est la meilleure expression. De là découle que le premier devoir de l'Église est de demeurer en la présence de ce mystère d'amour de Dieu, manifesté par le Christ, de le contempler et de le célébrer. A cet égard, la figure de Marie constitue, dans l'Église, la référence fondamentale. En utilisant une métaphore, on pourrait dire que Marie présente à l'Église le miroir où cette dernière est invitée à reconnaître son identité et les dispositions de son cœur, les attitudes et les gestes que Dieu attend d'elle.

Toute l'existence de Marie est une invitation faite à l'Église d'enraciner son être dans l'écoute et l'accueil de la Parole de Dieu, car la foi n'est pas tant la quête de Dieu par l'être humain, que plutôt la reconnaissance par l'homme que Dieu vient à lui, le visite et lui parle. Cette foi, pour laquelle «rien n'est impossible à Dieu» (cf. *Gn* 18,14; *Lc* 1,37), se vit et s'approfondit dans l'obéissance humble et aimante avec laquelle l'Église sait s'adresser au Père: «Que tout se passe pour moi selon ta parole!» (*Lc* 1,38). La foi renvoie sans cesse à Jésus — «Faites tout ce qu'il vous dira» (*Jn* 2,5) — et l'accompagne sur son chemin jusqu'au pied de la croix. À l'heure des ténèbres les plus profondes, Marie demeure avec courage dans la fidélité, avec pour seule certitude la confiance en la parole de Dieu.

C'est toujours de Marie que l'Église apprend à connaître l'intimité du Christ. Marie, qui a porté dans ses mains le petit enfant de Bethléem, enseigne à connaître l'infinie humilité de Dieu. Elle qui a accueilli dans

ses bras le corps supplicié de Jésus, descendu de la croix, montre à l'Église comment accueillir toutes les vies qui, dans notre monde, sont défigurées par la violence et le péché. De Marie, l'Église apprend le sens de la puissance de l'amour, telle que Dieu la déploie et la manifeste dans la vie même de son Fils bien-aimé: «Il disperse les superbes... il relève les humbles» (Lc 1,51-52). Toujours de Marie, les disciples du Christ apprennent le sens et le goût de la louange devant l'œuvre des mains de Dieu: «Le Puissant fit pour moi des merveilles» (Lc 1,49). Ils apprennent qu'ils sont dans le monde pour garder la mémoire de ces «merveilles», et pour veiller dans l'attente du jour du Seigneur.

16. Cependant, regarder Marie et l'imiter, cela ne signifie pas laisser l'Église dans une passivité issue d'une conception dépassée de la féminité et la condamner à une vulnérabilité dangereuse, dans un monde où comptent surtout la domination et le pouvoir. En réalité, le chemin du Christ n'est pas celui de la domination (cf. *Ph* 2,6), ni celui du pouvoir dans le sens où le monde l'entend (cf. *Jn* 18,36). On peut apprendre du Fils de Dieu que cette «passivité» est en réalité la voie de l'amour; elle est un pouvoir royal qui triomphe de toute violence; elle est une «passion» qui sauve le monde du péché et de la mort, et qui recrée l'humanité. En confiant l'Apôtre Jean à sa Mère, le Crucifié invite son Église à apprendre de Marie le secret de l'amour vainqueur.

Bien loin de donner à l'Église une identité fondée sur un modèle contingent de la féminité, la référence à Marie, avec une disponibilité à l'écoute, à l'accueil, à l'humilité, à la fidélité, à la louange et à l'attente, situe l'Église dans la continuité de l'histoire spirituelle d'Israël. De telles attitudes deviennent, en Jésus et par lui, la vocation de tout baptisé. Indépendamment des conditions, des états de vie, des vocations diverses, avec ou sans responsabilités publiques, ces attitudes déterminent un aspect essentiel de l'identité de la vie chrétienne. De même, s'il s'agit d'attitudes qui devraient être le fait de tout baptisé, il appartient de manière caractéristique à la femme de les vivre avec une particulière intensité et avec naturel. Ainsi, les femmes ont un rôle de la plus grande importance dans la vie de l'Église, en rappelant ces attitudes à tous les baptisés et en contribuant de manière unique à manifester le vrai visage de l'Église, épouse du Christ et mère des croyants.

Dans cette perspective, on comprend aussi en quoi le fait que le sacerdoce ministériel soit exclusivement réservé aux hommes²² n'empêche en rien les femmes d'accéder au cœur de la vie chrétienne. Pour tous les chrétiens, elles sont appelées à être des modèles et des témoins irremplaçables de la manière dont l'Épouse répond par l'amour à l'amour de son Époux.

CONCLUSION

17. En Jésus Christ, toutes les choses deviennent nouvelles (cf. *Ap* 21,5). Toutefois, le renouvellement par la grâce n'est pas possible sans une conversion des cœurs. Il s'agit, en regardant Jésus et en le confessant comme Seigneur, de reconnaître la voie de l'amour vainqueur du péché, qu'il propose à ses disciples.

Ainsi, la relation de l'homme avec la femme se transforme; et la triple convoitise dont parle la première lettre de saint Jean (cf. 2,16) cesse de l'emporter. Il s'agit d'accueillir le témoignage donné par la vie des femmes comme une révélation de valeurs sans lesquelles l'humanité se fermerait sur elle-même dans une autosuffisance, dans des rêves de pouvoir et dans le piège de la violence. Pour sa part, la femme doit aussi se laisser convertir et reconnaître les valeurs singulières et particulièrement efficaces de l'amour pour autrui, dont sa féminité est porteuse. Dans les deux cas, c'est de la conversion de l'humanité à Dieu qu'il s'agit, de sorte que l'homme comme la femme connaissent Dieu comme leur «secours», comme le Créateur plein de tendresse, comme le Rédempteur qui «a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique» (*Jn*

3,16).

Une telle conversion ne peut s'accomplir sans l'humble prière pour recevoir de Dieu cette clairvoyance qui fait reconnaître son propre péché et, en même temps, la grâce qui le guérit. Il faut tout particulièrement implorer la Vierge Marie, femme selon le cœur de Dieu, «bénie entre toutes les femmes» (Lc1,42), choisie pour révéler à l'humanité, hommes et femmes, la voie de l'amour. C'est de cette manière seulement que peut apparaître en tout homme et en toute femme, en chacun selon sa grâce propre, l'«image de Dieu» qui est l'effigie sainte dont ils sont marqués (cf. Gn 1,27). C'est uniquement ainsi que peut être retrouvé le chemin de la paix et de l'émerveillement dont témoigne la tradition biblique à travers les versets du Cantique des Cantiques où corps et cœurs célèbrent le même chant de jubilation.

Certes, L'Église sait la force du péché qui travaille les individus et les sociétés et qui, quelquefois, pourrait faire désespérer de la bonté du couple. Mais par sa foi au Christ crucifié et ressuscité, elle sait plus encore la force du pardon et du don de soi en dépit de toute blessure et de toute injustice. La paix et l'émerveillement, qu'elle indique avec confiance aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui, sont la paix et l'émerveillement du jardin de la résurrection, qui a illuminé notre monde et toute son histoire en révélant que «Dieu est amour» (1Jn 4,8.16).

Au cours de l'audience accordée au Cardinal Préfet soussigné, le Souverain Pontife Jean-Paul II a approuvé la présente lettre, décidée lors de la Session ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et en a ordonné la publication.

Fait à Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 31 mai 2004, Fête de la Visitation de la Bienheureuse Vierge Marie.

+ Joseph Card. Ratzinger
Préfet

+ Angelo Amato, SDB
Archevêque titulaire de Sila
Secrétaire

¹Cf. Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981): AAS 74 (1982), pp.81-191, *La Documentation catholique* 79 (1982), pp.1-37; Lettre apost. *Mulieris dignitatem* (15 août 1988): AAS 80 (1988), pp.1653-1729; *La Documentation catholique* 85 (1988), pp.1063-1100; *Lettre aux Familles* (2 février 1994): AAS 86 (1994), pp.868-925; *La Documentation catholique* 91 (1994), pp.251-277; *Lettre aux Femmes* (29 juin 1995): AAS 87 (1995), pp.803-912; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp.717-722; *Catechesi sull'amore umano* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) - VII (1984): *Le corps le cœur et l'esprit. À l'image de Dieu. Homme et Femme. Une lecture de Genèse 1-3*, Paris, Cerf (1983) et *Le corps le cœur et l'esprit. À l'image de Dieu. Homme et Femme. Une lecture de Matthieu 5, 27-28*, Paris, Cerf (1984). Congrégation pour l'Éducation catholique, *Orientations éducatives sur l'amour humain. Traits d'éducation sexuelle* (1^{er} novembre 1983): *Ench. Vat.* 9, pp.420-456; *La Documentation catholique* 81 (1984), pp.16-29. Conseil pontifical pour la Famille, *Vérité et signification de la sexualité humaine. Des orientations pour l'éducation en famille* (8 décembre 1995): *Ench. Vat.* 14, pp.2008-2077; *La Documentation catholique* 93 (1996), pp.207-235.

²Sur la question complexe du genre (*gender*), voir aussi Conseil pontifical pour la Famille, *Famille, mariage et «unions de fait»* (21 novembre 2000), n.8: *La Documentation catholique* 98 (2001), pp.163-164.

³Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Fides et ratio* (14 septembre 1998), n.21: AAS 91 (1999), p.22; *La Documentation catholique* 95 (1998), p.909: «Cette ouverture au mystère, qui lui venait de la Révélation, a finalement été pour lui la source d'une vraie connaissance, qui a permis à sa raison de s'engager dans des domaines infinis, ce qui lui donnait une possibilité de compréhension jusqu'alors inespérée».

⁴Jean-Paul II, Lettre apost. *Mulieris dignitatem* (15 août 1988), n.6: AAS 80 (1988), p.1662; *La Documentation catholique* 85 (1988), p.1066; Cf. S. Irénée, *Adversus Haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: *SCh.* 53, pp.72-81; pp.216-221; S. Grégoire de Nysse, *De Hominis opificio*, n.16: *PG* 44, p.180; *In Canticum homilia*, n.2: *PG* 44, pp.805-808; S. Augustin, *Enarratio in Psalmum*, n.4, 8: *CCL* 38, 17.

⁵Le terme hébreu *ezer*, traduit par *aide*, indique le secours que seule une personne peut apporter une autre personne. Le terme n'implique aucune connotation d'infériorité ou d'instrumentalisation, si l'on pense que Dieu lui-même est parfois désigné comme *ezer* vis-à-vis de l'homme (cf. *Ex* 18,4; *Ps* 9-10, 35).

⁶Jean-Paul II, Lettre apost. *Mulieris dignitatem* (15 août 1988), n.6: AAS 80 (1988), p.166. *La Documentation catholique* 85 (1988), p.1067.

⁷Jean-Paul II, Catéchèse *Le don dans la liberté de l'amour* (16 janvier 1980): *Insegnamenti* III, 1 (1980), p.148; *La Documentation catholique* 77 (1980), p.162.

⁸Jean-Paul II, Catéchèse *La concupiscence et les rapports homme-femme* (23 juillet 1980), n.1: *Insegnamenti* III, 2 (1980), p.288; *La Documentation catholique* 77 (1980), p.810.

⁹Jean-Paul II, Lettre apost. *Mulieris dignitatem* (15 août 1988), n.7: AAS 80 (1988), p.1666. *La Documentation catholique* 85 (1988), p.1068.

¹⁰*Ibid.*: AAS 80 (1988), p.1663; *La Documentation catholique* 85 (1988), p.1067.

¹¹Congrégation pour l'Éducation catholique, *Orientations éducatives sur l'amour humain* (1^{er} novembre 1983), nn.4-5, *Ench. Vat.* 9, p.423; *La Documentation catholique* 81 (1984), p.16.

¹²*Ibid.*

¹³*Adversus Haereses*, 4, 34, 1: *SCh* 100, p.846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».

¹⁴La tradition de l'exégèse antique voit en Marie à Cana la «figura sinagogæ» et l'«inchoatio Ecclesiae».

¹⁵Le quatrième Évangile approfondit ici une donnée déjà présente dans les Synoptiques (cf. *Mt* 9,15 et par.). Sur le thème de Jésus Époux, cf. Jean-Paul II, *Lettre aux Familles* (2 février 1994), n.18: AAS 86 (1994), pp.906-910; *La Documentation catholique* 91 (1994), pp.251-277.

¹⁶Jean-Paul II, *Lettre aux Familles* (2 février 1994), n.19: AAS 86 (1994), p.911; *La Documentation catholique* 91 (1994), p.270; cf. Lettre apost. *Mulieris dignitatem* (15 août 1988), nn.23-25: AAS 80 (1988), pp.1708-1715; *La Documentation catholique* 85 (1988), pp.1081-1083.

¹⁷Cf. Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n.16: AAS 74 (1982), pp.98-99; *La Documentation catholique* 79 (1982), p.6.

¹⁸Cf. *ibid.*, n.41: AAS 74 (1982), pp.132-133 *La Documentation catholique* 79 (1982), p.16. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instr. *Donum vitæ* (22 février 1987), II, 8: AAS 80 (1988), pp.96-97; *La Documentation catholique* 84 (1987), p.359.

¹⁹Cf. Jean-Paul II, *Lettre aux Femmes* (29 juin 1995), nn.9-10: AAS 87 (1995), pp.809-810; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp.720-721.

²⁰Jean-Paul II, *Lettre aux Familles* (2 février 1994), n.17: AAS 86 (1994), p.906; *La Documentation catholique* 91 (1994), p.268.

²¹Encycl. *Laborem exercens* (14 septembre 1981), n.19: AAS 73 (1981), p.627; *La Documentation catholique* 78 (1981), p.849.

²²Cf. Jean-Paul II, Lettre apost. *Ordinatio sacerdotalis* (22 mai 1994): AAS 86 (1994), pp.545-548; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp.1079-1081; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Réponse à un doute sur la doctrine de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (28 octobre 1995): AAS 87 (1995), p.1114; *La Documentation catholique* 92 (1995), p.1079.





LETTER TO THE BISHOPS OF THE CATHOLIC CHURCH ON THE COLLABORATION OF MEN AND WOMEN IN THE CHURCH AND IN THE WORLD

INTRODUCTION

1. The Church, expert in humanity, has a perennial interest in whatever concerns men and women. In recent times, much reflection has been given to the question of the dignity of women and to women's rights and duties in the different areas of civil society and the Church. Having contributed to a deeper understanding of this fundamental question, in particular through the teaching of John Paul II,¹ the Church is called today to address certain currents of thought which are often at variance with the authentic advancement of women.

After a brief presentation and critical evaluation of some current conceptions of human nature, this document will offer reflections – inspired by the doctrinal elements of the biblical vision of the human person that are indispensable for safeguarding his or her identity – on some of the essentials of a correct understanding of active collaboration, in recognition of the difference between men and women in the Church and in the world. These reflections are meant as a starting point for further examination in the Church, as well as an impetus for dialogue with all men and women of good will, in a sincere search for the truth and in a common commitment to the development of ever more authentic relationships.

I. THE QUESTION

2. Recent years have seen new approaches to women's issues. A first tendency is to emphasize strongly conditions of subordination in order to give rise to antagonism: women, in order to be themselves, must make themselves the adversaries of men. Faced with the abuse of power, the answer for women is to seek power. This process leads to opposition between men and women, in which the identity and role of one are emphasized to the disadvantage of the other, leading to harmful confusion regarding the human person, which has its most immediate and lethal effects in the structure of the family.

A second tendency emerges in the wake of the first. In order to avoid the domination of one sex or the other, their differences tend to be denied, viewed as mere effects of historical and cultural conditioning. In this perspective, physical difference, termed *sex*, is minimized, while the purely cultural element, termed *gender*, is emphasized to the maximum and held to be primary. The obscuring of the difference or duality of the sexes has enormous consequences on a variety of levels. This theory of the human person, intended to promote prospects for equality of women through liberation from biological determinism, has in reality inspired ideologies which, for example, call into question the family, in its natural two-parent structure of mother and father, and make homosexuality and heterosexuality virtually equivalent, in a new model of polymorphous sexuality.

3. While the immediate roots of this second tendency are found in the context of reflection on women's roles, its deeper motivation must be sought in the human attempt to be freed from one's biological conditioning.² According to this perspective, human nature in itself does not possess characteristics in an absolute manner: all persons can and ought to constitute themselves as they like, since they are free from every predetermination linked to their essential constitution.

This perspective has many consequences. Above all it strengthens the idea that the liberation of women entails criticism of Sacred Scripture, which would be seen as handing on a patriarchal conception of God nourished by an essentially male-dominated culture. Second, this tendency would consider as lacking in importance and relevance the fact that the Son of God assumed human nature in its male form.

4. In the face of these currents of thought, the Church, enlightened by faith in Jesus Christ, speaks instead of *active collaboration* between the sexes precisely in the recognition of the difference between man and woman.

To understand better the basis, meaning and consequences of this response it is helpful to turn briefly to the Sacred Scriptures, rich also in human wisdom, in which this response is progressively manifested thanks to God's intervention on behalf of humanity.³

II. BASIC ELEMENTS OF THE BIBLICAL VISION OF THE HUMAN PERSON

5. The first biblical texts to examine are the first three chapters of Genesis. Here we “enter into the setting of the biblical ‘beginning’. In it the revealed truth concerning the human person as ‘the image and likeness’ of God constitutes the immutable *basis of all Christian anthropology*”.⁴

The first text (*Gn* 1:1-2:4) describes the creative power of the Word of God, which makes distinctions in the original chaos. Light and darkness appear, sea and dry land, day and night, grass and trees, fish and birds, “each according to its kind”. An ordered world is born out of differences, carrying with them also the promise of relationships. Here we see a sketch of the framework in which the creation of the human race takes place: “God said ‘Let us make man in our image, after our likeness’” (*Gn* 1:26). And then: “God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them” (*Gn* 1:27). From the very beginning therefore, humanity is described as articulated in the male-female relationship. This is the humanity, sexually differentiated, which is explicitly declared “the image of God”.

6. The second creation account (*Gn* 2:4-25) confirms in a definitive way the importance of sexual difference. Formed by God and placed in the garden which he was to cultivate, the man, who is still referred to with the generic expression *Adam*, experienced a loneliness which the presence of the animals is not able to overcome. He needs a *helpmate* who will be his partner. The term here does not refer to an inferior, but to a vital helper.⁵ This is so that *Adam's* life does not sink into a sterile and, in the end, baneful encounter with himself. It is necessary that he enter into relationship with another being on his own level. Only the woman, created from the same “flesh” and cloaked in the same mystery, can give a future to the life of the man. It is therefore above all on the ontological level that this takes place, in the sense that God's creation of woman characterizes humanity as a relational reality. In this encounter, the man speaks words for the first time, expressive of his wonderment: “This at last is bone of my bones and flesh of my flesh” (*Gn* 2:23).

As the Holy Father has written with regard to this text from Genesis, "...woman is another 'I' in a common humanity. From the very beginning they appear as a 'unity of the two', and this signifies that the original solitude is overcome, the solitude in which man does not find 'a helper fit for him' (*Gn* 2:20). Is it only a question here of a 'helper' in activity, in 'subduing the earth' (cf. *Gn* 1:28)? Certainly it is a matter of a life's companion with whom, as a wife, the man can unite himself, becoming with her 'one flesh' and for this reason leaving 'his father and his mother'(cf. *Gn* 2:24)".⁶

This vital difference is oriented toward communion and was lived in peace, expressed by their nakedness: "And the man and his wife were both naked, yet they felt no shame" (*Gn* 2:25). In this way, the human body, marked with the sign of masculinity or femininity, "includes right from the beginning the nuptial attribute, that is, *the capacity of expressing love, that love in which the person becomes a gift* and – by means of this gift – fulfils the meaning of his being and his existence".⁷ Continuing his commentary on these verses of Genesis, the Holy Father writes: "In this peculiarity, the body is the expression of the spirit and is called, in the mystery of creation, to exist in the communion of persons in the image of God".⁸

Through this same spousal perspective, the ancient Genesis narrative allows us to understand how woman, in her deepest and original being, exists "for the other" (cf. *1 Cor* 11:9): this is a statement which, far from any sense of alienation, expresses a fundamental aspect of the similarity with the Triune God, whose Persons, with the coming of Christ, are revealed as being in a communion of love, each for the others. "In the 'unity of the two', man and woman are called from the beginning not only to exist 'side by side' or 'together', but they are also called to exist mutually 'one for the other'... The text of Genesis 2:18-25 shows that marriage is the first and, in a sense, the fundamental dimension of this call. But it is not the only one. The whole of human history unfolds within the context of this call. In this history, on the basis of the principle of mutually being 'for' the other in interpersonal 'communion', there develops in humanity itself, in accordance with God's will, the integration of what is 'masculine' and what is 'feminine'".⁹

The peaceful vision which concludes the second creation account recalls the "indeed it was very good" (*Gn* 1:31) at the end of the first account. Here we find the heart of God's original plan and the deepest truth about man and woman, as willed and created by him. Although God's original plan for man and woman will later be upset and darkened by sin, it can never be abrogated.

7. Original sin changes the way in which the man and the woman receive and live the Word of God as well as their relationship with the Creator. Immediately after having given them the gift of the garden, God gives them a positive command (cf. *Gn* 2:16), followed by a negative one (cf. *Gn* 2:17), in which the essential difference between God and humanity is implicitly expressed. Following enticement by the serpent, the man and the woman deny this difference. As a consequence, the way in which they live their sexual difference is also upset. In this way, the Genesis account establishes a relationship of cause and effect between the two differences: when humanity considers God its enemy, the relationship between man and woman becomes distorted. When this relationship is damaged, their access to the face of God risks being compromised in turn.

God's decisive words to the woman after the first sin express the kind of relationship which has now been introduced between man and woman: "your desire shall be for your husband, and he shall rule over you" (*Gn* 3:16). It will be a relationship in which love will frequently be debased into pure self-seeking, in a relationship which ignores and kills love and replaces it with the yoke of domination of one sex over the other. Indeed the story of humanity is continuously marked by this situation, which recalls the three-fold concupiscence mentioned by Saint John: the concupiscence of the flesh, the concupiscence of the eyes and the pride of life (cf. *1 Jn* 2:16). In this tragic situation, the equality, respect and love that are required in the relationship of man and woman according to God's original plan, are lost.

8. Reviewing these fundamental texts allows us to formulate some of the principal elements of the biblical vision of the human person.

Above all, the fact that human beings are persons needs to be underscored: “*Man is a person, man and woman equally so*, since both were created in the image and likeness of the personal God”.¹⁰ Their equal dignity as persons is realized as physical, psychological and ontological complementarity, giving rise to a harmonious relationship of “uni-duality”, which only sin and “the structures of sin” inscribed in culture render potentially conflictual. The biblical vision of the human person suggests that problems related to sexual difference, whether on the public or private level, should be addressed by a relational approach and not by competition or retaliation.

Furthermore, the importance and the meaning of sexual difference, as a reality deeply inscribed in man and woman, needs to be noted. “Sexuality characterizes man and woman not only on the physical level, but also on the psychological and spiritual, making its mark on each of their expressions”.¹¹ It cannot be reduced to a pure and insignificant biological fact, but rather “is a fundamental component of personality, one of its modes of being, of manifestation, of communicating with others, of feeling, of expressing and of living human love”.¹² This capacity to love – reflection and image of God who is Love – is disclosed in the spousal character of the body, in which the masculinity or femininity of the person is expressed.

The human dimension of sexuality is inseparable from the theological dimension. The human creature, in its unity of soul and body, is characterized therefore, from the very beginning, by the relationship with the other-beyond-the-self. This relationship is presented as still good and yet, at the same time, changed. It is good from its original goodness, declared by God from the first moment of creation. It has been changed however by the disharmony between God and humanity introduced by sin. This alteration does not correspond to the initial plan of God for man and woman, nor to the truth of the relationship between the sexes. It follows then that the relationship is good, but wounded and in need of healing.

What might be the ways of this healing? Considering and analyzing the problems in the relationship between the sexes solely from the standpoint of the situation marked by sin would lead to a return to the errors mentioned above. The logic of sin needs to be broken and a way forward needs to be found that is capable of banishing it from the hearts of sinful humanity. A clear orientation in this sense is provided in the third chapter of Genesis by God's promise of a Saviour, involving the “woman” and her “offspring” (cf. *Gn* 3:15). It is a promise which will be preceded by a long preparation in history before it is realized.

9. An early victory over evil is seen in the story of Noah, the just man, who guided by God, avoids the flood with his family and the various species of animals (cf. *Gn* 6-9). But it is above all in God's choice of Abraham and his descendants (cf. *Gn* 12:1ff) that the hope of salvation is confirmed. God begins in this way to unveil his countenance so that, through the chosen people, humanity will learn the path of divine likeness, that is, the way of holiness, and thus of transformation of heart. Among the many ways in which God reveals himself to his people (cf. *Heb* 1:1), in keeping with a long and patient pedagogy, there is the recurring theme of the covenant between man and woman. This is paradoxical if we consider the drama recounted in Genesis and its concrete repetition in the time of the prophets, as well as the mixing of the sacred and the sexual found in the religions which surrounded Israel. And yet this symbolism is indispensable for understanding the way in which God loves his people: God makes himself known as the Bridegroom who loves Israel his Bride.

If, in this relationship, God can be described as a “jealous God” (cf. *Ex* 20:5; *Nah* 1:2) and Israel denounced as an “adulterous” bride or “prostitute” (cf. *Hos* 2:4-15; *Ez* 16:15-34), it is because of the hope, reinforced

by the prophets, of seeing Jerusalem become the perfect bride: “For as a young man marries a virgin so shall your creator marry you, and as the bridegroom rejoices over the bride, so shall your God rejoice over you” (*Is* 62:5). Recreated “in righteousness and in justice, in steadfast love and in mercy” (*Hos* 2:21), she who had wandered far away to search for life and happiness in false gods will return, and “shall respond as in the days of her youth” (*Hos* 2:17) to him who will speak to her heart; she will hear it said: “Your bridegroom is your Creator” (*Is* 54:5). It is substantially the same reality which is expressed when, parallel to the mystery of God's action through the male figure of the suffering Servant, the Book of the prophet Isaiah evokes the feminine figure of Zion, adorned with a transcendence and a sanctity which prefigure the gift of salvation destined for Israel.

The Song of Songs is an important moment in the use of this form of revelation. In the words of a most human love, which celebrate the beauty of the human body and the joy of mutual seeking, God's love for his people is also expressed. The Church's recognition of her relationship to Christ in this audacious conjunction of language about what is most human with language about what is most divine, cannot be said to be mistaken.

In the course of the Old Testament, a story of salvation takes shape which involves the simultaneous participation of male and female. While having an evident metaphorical dimension, the terms bridegroom and bride – and covenant as well – which characterize the dynamic of salvation, are much more than simple metaphors. This spousal language touches on the very nature of the relationship which God establishes with his people, even though that relationship is more expansive than human spousal experience. Likewise, the same concrete conditions of redemption are at play in the way in which prophetic statements, such as those of Isaiah, associate masculine and feminine roles in proclaiming and prefiguring the work of salvation which God is about to undertake. This salvation orients the reader both toward the male figure of the suffering Servant as well as to the female figure of Zion. The prophetic utterances of Isaiah in fact alternate between this figure and the Servant of God, before culminating at the end of the book with the mystical vision of Jerusalem, which gives birth to a people in a single day (cf. *Is* 66: 7-14), a prophecy of the great new things which God is about to do (cf. *Is* 48: 6-8).

10. All these prefigurations find their fulfillment in the New Testament. On the one hand, Mary, the chosen daughter of Zion, in her femininity, sums up and transfigures the condition of Israel/Bride waiting for the day of her salvation. On the other hand, the masculinity of the Son shows how Jesus assumes in his person all that the Old Testament symbolism had applied to the love of God for his people, described as the love of a bridegroom for his bride. The figures of Jesus and Mary his mother not only assure the continuity of the New Testament with the Old, but go beyond it, since – as Saint Irenaeus wrote – with Jesus Christ “all newness” appears.¹³

This aspect is particularly evident in the Gospel of John. In the scene of the wedding feast at Cana, for example, Jesus is asked by his mother, who is called “woman”, to offer, as a sign, the new wine of the future wedding with humanity (cf. *Jn* 2:1-12). This messianic wedding is accomplished on the Cross when, again in the presence of his mother, once again called “woman”, the blood/wine of the New Covenant pours forth from the open heart of the crucified Christ (cf. *Jn* 19:25-27, 34).¹⁴ It is therefore not at all surprising that John the Baptist, when asked who he is, describes himself as “the friend of the bridegroom”, who rejoices to hear the bridegroom's voice and must be eclipsed by his coming: “He who has the bride is the bridegroom; the friend of the bridegroom, who stands and hears him, rejoices greatly at the bridegroom's voice; therefore this joy of mine is now full. He must increase, but I must decrease” (*Jn* 3:29-30).¹⁵

In his apostolic activity, Paul develops the whole nuptial significance of the redemption by seeing Christian life as a nuptial mystery. He writes to the Church in Corinth, which he had founded: “I feel a divine

jealousy for you, for I betrothed you to Christ to present you as a chaste virgin to her one husband” (2 Cor 11:2).

In the Letter to the Ephesians, the spousal relationship between Christ and the Church is taken up again and deepened in its implications. In the New Covenant, the beloved bride is the Church, and as the Holy Father teaches in his *Letter to Families*: “This bride, of whom the Letter to the Ephesians speaks, is present in each of the baptized and is like one who presents herself before her Bridegroom: ‘Christ loved the Church and gave himself up for her..., that he might present the Church to himself in splendour, without spot or wrinkle or any such thing, that she might be holy and without blemish’ (Eph 5:25-27)”.¹⁶

Reflecting on the unity of man and woman as described at the moment of the world's creation (cf. Gn 2:24), the Apostle exclaims: “this mystery is a profound one, and I am saying that it refers to Christ and the Church” (Eph 5:32). The love of a man and a woman, lived out in the power of baptismal life, now becomes the sacrament of the love between Christ and his Church, and a witness to the mystery of fidelity and unity from which the “New Eve” is born and by which she lives in her earthly pilgrimage toward the fullness of the eternal wedding.

11. Drawn into the Paschal mystery and made living signs of the love of Christ and his Church, the hearts of Christian spouses are renewed and they are able to avoid elements of concupiscence in their relationship, as well as the subjugation introduced into the life of the first married couple by the break with God caused by sin. For Christian spouses, the goodness of love, for which the wounded human heart has continued to long, is revealed with new accents and possibilities. It is in this light that Jesus, faced with the question about divorce (cf. Mt 19:3-9), recalls the demands of the covenant between man and woman as willed by God at the beginning, that is, before the eruption of sin which had justified the later accommodations found in the Mosaic Law. Far from being the imposition of a hard and inflexible order, these words of Jesus are actually the proclamation of the “good news” of that faithfulness which is stronger than sin. The power of the resurrection makes possible the victory of faithfulness over weakness, over injuries and over the couple's sins. In the grace of Christ which renews their hearts, man and woman become capable of being freed from sin and of knowing the joy of mutual giving.

12. “For all of you who have been baptized into Christ have put on Christ... there is neither male nor female”, writes Saint Paul to the Galatians (3:27-28). The Apostle Paul does not say that the distinction between man and woman, which in other places is referred to the plan of God, has been erased. He means rather that in Christ the rivalry, enmity and violence which disfigured the relationship between men and women can be overcome and have been overcome. In this sense, the distinction between man and woman is reaffirmed more than ever; indeed, it is present in biblical revelation up to the very end. In the final hour of present history, the Book of Revelation of Saint John, speaking of “a new heaven and a new earth” (Rev 21:1), presents the vision of a feminine Jerusalem “prepared as a bride adorned for her husband” (Rev 21:2). Revelation concludes with the words of the Bride and the Spirit who beseech the coming of the Bridegroom, “Come, Lord Jesus!” (Rev 22:20).

Male and female are thus revealed as *belonging ontologically to creation* and destined therefore *to outlast the present time*, evidently in a transfigured form. In this way, they characterize the “love that never ends” (1 Cor 13:8), although the temporal and earthly expression of sexuality is transient and ordered to a phase of life marked by procreation and death. Celibacy for the sake of the Kingdom seeks to be the prophecy of this form of future existence of male and female. For those who live it, it is an anticipation of the reality of a life which, while remaining that of a man and a woman, will no longer be subject to the present limitations of the marriage relationship (cf. Mt 22:30). For those in married life, celibacy becomes the reminder and prophecy of the completion which their own relationship will find in the face-to-face

encounter with God.

From the first moment of their creation, man and woman are distinct, and will remain so for all eternity. Placed within Christ's Paschal mystery, they no longer see their difference as a source of discord to be overcome by denial or eradication, but rather as the possibility for collaboration, to be cultivated with mutual respect for their difference. From here, new perspectives open up for a deeper understanding of the dignity of women and their role in human society and in the Church.

III. THE IMPORTANCE OF FEMININE VALUES IN THE LIFE OF SOCIETY

13. Among the fundamental values linked to women's actual lives is what has been called a “capacity for the other”. Although a certain type of feminist rhetoric makes demands “for ourselves”, women preserve the deep intuition of the goodness in their lives of those actions which elicit life, and contribute to the growth and protection of the other.

This intuition is linked to women's physical capacity to give life. Whether lived out or remaining potential, this capacity is a reality that structures the female personality in a profound way. It allows her to acquire maturity very quickly, and gives a sense of the seriousness of life and of its responsibilities. A sense and a respect for what is concrete develop in her, opposed to abstractions which are so often fatal for the existence of individuals and society. It is women, in the end, who even in very desperate situations, as attested by history past and present, possess a singular capacity to persevere in adversity, to keep life going even in extreme situations, to hold tenaciously to the future, and finally to remember with tears the value of every human life.

Although motherhood is a key element of women's identity, this does not mean that women should be considered from the sole perspective of physical procreation. In this area, there can be serious distortions, which extol biological fecundity in purely quantitative terms and are often accompanied by dangerous disrespect for women. The existence of the Christian vocation of virginity, radical with regard to both the Old Testament tradition and the demands made by many societies, is of the greatest importance in this regard.¹⁷ Virginity refutes any attempt to enclose women in mere biological destiny. Just as virginity receives from physical motherhood the insight that there is no Christian vocation except in the concrete gift of oneself to the other, so physical motherhood receives from virginity an insight into its fundamentally spiritual dimension: it is in not being content only to give physical life that the other truly comes into existence. This means that motherhood can find forms of full realization also where there is no physical procreation.¹⁸

In this perspective, one understands the irreplaceable role of women in all aspects of family and social life involving human relationships and caring for others. Here what John Paul II has termed *the genius of women* becomes very clear.¹⁹ It implies first of all that women be significantly and actively present in the family, “the primordial and, in a certain sense sovereign society”,²⁰ since it is here above all that the features of a people take shape; it is here that its members acquire basic teachings. They learn to love inasmuch as they are unconditionally loved, they learn respect for others inasmuch as they are respected, they learn to know the face of God inasmuch as they receive a first revelation of it from a father and a mother full of attention in their regard. Whenever these fundamental experiences are lacking, society as a whole suffers violence and becomes in turn the progenitor of more violence. It means also that women should be present in the world of work and in the organization of society, and that women should have

access to positions of responsibility which allow them to inspire the policies of nations and to promote innovative solutions to economic and social problems.

In this regard, it cannot be forgotten that the interrelationship between these two activities – family and work – has, for women, characteristics different from those in the case of men. The harmonization of the organization of work and laws governing work with the demands stemming from the mission of women within the family is a challenge. The question is not only legal, economic and organizational; it is above all a question of mentality, culture, and respect. Indeed, a just valuing of the work of women within the family is required. In this way, women who freely desire will be able to devote the totality of their time to the work of the household without being stigmatized by society or penalized financially, while those who wish also to engage in other work may be able to do so with an appropriate work-schedule, and not have to choose between relinquishing their family life or enduring continual stress, with negative consequences for one's own equilibrium and the harmony of the family. As John Paul II has written, “it will redound to the credit of society to make it possible for a mother – without inhibiting her freedom, without psychological or practical discrimination and without penalizing her as compared with other women – to devote herself to taking care of her children and educating them in accordance with their needs, which vary with age”.²¹

14. It is appropriate however to recall that the feminine values mentioned here are above all human values: the human condition of man and woman created in the image of God is one and indivisible. It is only because women are more immediately attuned to these values that they are the reminder and the privileged sign of such values. But, in the final analysis, every human being, man or woman, is destined to be “for the other”. In this perspective, that which is called “femininity” is more than simply an attribute of the female sex. The word designates indeed the fundamental human capacity to live for the other and because of the other.

Therefore, the promotion of women within society must be understood and desired as a humanization accomplished through those values, rediscovered thanks to women. Every outlook which presents itself as a conflict between the sexes is only an illusion and a danger: it would end in segregation and competition between men and women, and would promote a solipsism nourished by a false conception of freedom.

Without prejudice to the advancement of women's rights in society and the family, these observations seek to correct the perspective which views men as enemies to be overcome. The proper condition of the male-female relationship cannot be a kind of mistrustful and defensive opposition. Their relationship needs to be lived in peace and in the happiness of shared love.

On a more concrete level, if social policies – in the areas of education, work, family, access to services and civic participation – must combat all unjust sexual discrimination, they must also listen to the aspirations and identify the needs of all. The defence and promotion of equal dignity and common personal values must be harmonized with attentive recognition of the difference and reciprocity between the sexes where this is relevant to the realization of one's humanity, whether male or female.

IV. THE IMPORTANCE OF FEMININE VALUES IN THE LIFE OF THE CHURCH

15. In the Church, woman as “sign” is more than ever central and fruitful, following as it does from the very identity of the Church, as received from God and accepted in faith. It is this “mystical” identity,

profound and essential, which needs to be kept in mind when reflecting on the respective roles of men and women in the Church.

From the beginning of Christianity, the Church has understood herself to be a community, brought into existence by Christ and joined to him by a relationship of love, of which the nuptial experience is the privileged expression. From this it follows that the Church's first task is to remain in the presence of this mystery of God's love, manifested in Jesus Christ, to contemplate and to celebrate it. In this regard, the figure of Mary constitutes the fundamental reference in the Church. One could say metaphorically that Mary is a mirror placed before the Church, in which the Church is invited to recognize her own identity as well as the dispositions of the heart, the attitudes and the actions which God expects from her.

The existence of Mary is an invitation to the Church to root her very being in listening and receiving the Word of God, because faith is not so much the search for God on the part of human beings, as the recognition by men and women that God comes to us; he visits us and speaks to us. This faith, which believes that “nothing is impossible for God” (cf. *Gn*18:14; *Lk* 1:37), lives and becomes deeper through the humble and loving obedience by which the Church can say to the Father: “Let it be done to me according to your word” (*Lk* 1:38). Faith continually makes reference to Jesus: “Do whatever he tells you” (*Jn* 2:5) and accompanies Jesus on his way, even to the foot of the Cross. Mary, in the hour of darkness, perseveres courageously in faithfulness, with the sole certainty of trust in the Word of God.

It is from Mary that the Church always learns the intimacy of Christ. Mary, who carried the small child of Bethlehem in her arms, teaches us to recognize the infinite humility of God. She who received the broken body of Jesus from the Cross shows the Church how to receive all those in this world whose lives have been wounded by violence and sin. From Mary, the Church learns the meaning of the power of love, as revealed by God in the life of his beloved Son: “he has scattered the proud in the thoughts of their heart... he has lifted up the lowly” (*Lk* 1:51-52). From Mary, the disciples of Christ continually receive the sense and the delight of praise for the work of God's hands: “The Almighty has done great things for me” (*Lk*1:49). They learn that they are in the world to preserve the memory of those “great things”, and to keep vigil in expectation of the day of the Lord.

16. To look at Mary and imitate her does not mean, however, that the Church should adopt a passivity inspired by an outdated conception of femininity. Nor does it condemn the Church to a dangerous vulnerability in a world where what count above all are domination and power. In reality, the way of Christ is neither one of domination (cf. *Phil* 2:6) nor of power as understood by the world (cf. *Jn*18:36). From the Son of God one learns that this “passivity” is in reality the way of love; it is a royal power which vanquishes all violence; it is “passion” which saves the world from sin and death and recreates humanity. In entrusting his mother to the Apostle John, Jesus on the Cross invites his Church to learn from Mary the secret of the love that is victorious.

Far from giving the Church an identity based on an historically conditioned model of femininity, the reference to Mary, with her dispositions of listening, welcoming, humility, faithfulness, praise and waiting, places the Church in continuity with the spiritual history of Israel. In Jesus and through him, these attributes become the vocation of every baptized Christian. Regardless of conditions, states of life, different vocations with or without public responsibilities, they are an essential aspect of Christian life. While these traits should be characteristic of every baptized person, women in fact live them with particular intensity and naturalness. In this way, women play a role of maximum importance in the Church's life by recalling these dispositions to all the baptized and contributing in a unique way to showing the true face of the Church, spouse of Christ and mother of believers.

In this perspective one understands how the reservation of priestly ordination solely to men²² does not hamper in any way women's access to the heart of Christian life. Women are called to be unique examples and witnesses for all Christians of how the Bride is to respond in love to the love of the Bridegroom.

CONCLUSION

17. In Jesus Christ all things have been made new (cf. *Rev* 21:5). Renewal in grace, however, cannot take place without conversion of heart. Gazing at Jesus and confessing him as Lord means recognizing the path of love, triumphant over sin, which he sets out for his disciples.

In this way, man's relationship with woman is transformed, and the three-fold concupiscence described in the First Letter of John (*1 Jn* 2:16) ceases to have the upper hand. The witness of women's lives must be received with respect and appreciation, as revealing those values without which humanity would be closed in self-sufficiency, dreams of power and the drama of violence. Women too, for their part, need to follow the path of conversion and recognize the unique values and great capacity for loving others which their femininity bears. In both cases, it is a question of humanity's conversion to God, so that both men and women may come to know God as their "helper", as the Creator full of tenderness, as the Redeemer who "so loved the world that he gave his only begotten Son" (*Jn* 3:16).

Such a conversion cannot take place without humble prayer to God for that penetrating gaze which is able to recognize one's own sin and also the grace which heals it. In a particular way, we need to ask this of the Blessed Virgin Mary, the woman in accord with the heart of God, she who is "blessed among women" (cf. *Lk* 1:42), chosen to reveal to men and women the way of love. Only in this way, can the "image of God", the sacred likeness inscribed in every man and woman, emerge according to the specific grace received by each (cf. *Gn* 1:27). Only thus can the path of peace and wonderment be recovered, witnessed in the verses of the Song of Songs, where bodies and hearts celebrate the same jubilee.

The Church certainly knows the power of sin at work in individuals and in societies, which at times almost leads one to despair of the goodness of married couples. But through her faith in Jesus crucified and risen, the Church knows even more the power of forgiveness and self-giving in spite of any injury or injustice. The peace and wonderment which she trustfully proposes to men and women today are the peace and wonderment of the garden of the resurrection, which have enlightened our world and its history with the revelation that "God is love" (*1 Jn* 4:8,16).

The Sovereign Pontiff John Paul II, in the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect, approved the present Letter, adopted in the Ordinary Session of this Congregation, and ordered its publication.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, May 31, 2004, the Feast of the Visitation of the Blessed Virgin Mary.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefect

+ Angelo Amato, SDB
Titular Archbishop of Sila
Secretary

¹Cf. John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Familiaris consortio* (November 22, 1981): AAS 74 (1982), 81-191; Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* (August 15, 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *Letter to Families* (February 2, 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *Letter to Women* (June 29, 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Catechesi sull'amore umano* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) – VII (1984): English translation in *The Theology of the Body*, (Boston: Pauline Books Media, 1997); Congregation for Catholic Education, *Educational Guidance in Human Love* (November 1, 1983); Pontifical Council for the Family, *The Truth and Meaning of Human Sexuality: Guidelines for Education within the Family* (December 8, 1995).

²On the complex question of *gender*, see also The Pontifical Council for the Family, *Family, Marriage and "De facto unions"* (July 26, 2000), 8.

³Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio* (September 14, 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: "This opening to the mystery, which came to him [biblical man] through Revelation, was for him, in the end, the source of true knowledge. It was this which allowed his reason to enter the realm of the infinite where an understanding for which until then he had not dared to hope became a possibility".

⁴John Paul II, Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* (August 15, 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; cf. St. Irenaeus, *Adversus haereses*, 5,6,1; 5, 16, 2-3: *SC* 153, 72-81; 216-221; St. Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, 16: *PG* 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: *PG* 44, 805-808; St. Augustine, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: *CCL* 38, 17.

⁵The Hebrew word *ezer* which is translated as "helpmate" indicates the assistance which only a person can render to another. It carries no implication of inferiority or exploitation if we remember that God too is at times called *ezer* with regard to human beings (cf. *Ex* 18:4; *Ps* 10:14).

⁶John Paul II, Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* (August 15, 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.

⁷John Paul II, *General Audience* of January 16, 1980, reprinted in *The Theology of the Body*, (Boston: Pauline Books Media, 1997), 63.

⁸John Paul II, *General Audience* of July 23, 1980, reprinted in *The Theology of the Body*, (Boston: Pauline Books Media, 1997), 125.

⁹John Paul II, Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* (August 15, 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.

¹⁰*Ibid.*, 6, *l. c.*, 1663.

¹¹Congregation for Catholic Education, *Educational Guidance in Human Love* (November 1, 1983), 4.

¹²*Ibid.*

¹³*Adversus haereses*, 4, 34, 1: *SC* 100, 846: "Omnem novitatem attulit semetipsum afferens".

¹⁴The ancient exegetical tradition sees in Mary at Cana the “*figura Synagogae*” and the “*inchoatio Ecclesiae*”.

¹⁵Here the Fourth Gospel presents in a deeper way an element found also in the Synoptic Gospels (cf. *Mt* 9:15 and parallel texts). On the theme of Christ the Bridegroom, see John Paul II, *Letter to Families* (February 2, 1994), 18: AAS 86 (1994), 906-910.

¹⁶John Paul II, *Letter to Families* (February 2, 1994), 19: AAS 86 (1994), 911; cf. Apostolic Letter *Mulieris dignitatem* (August 15, 1988), 23- 25: AAS 80 (1988), 1708-1715.

¹⁷Cf. John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Familiaris consortio* (November 22, 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.

¹⁸*Ibid.*, 41, *l.c.*, 132-133; Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction *Donum vitae* (February 22, 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.

¹⁹Cf. John Paul II, *Letter to Women* (June 29, 1995), 9-10: AAS 87 (1995), 809-810.

²⁰John Paul II, *Letter to Families* (February 2, 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.

²¹Encyclical Letter *Laborem exercens* (September 14, 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.

²²Cf. John Paul II, Apostolic Letter *Ordinatio sacerdotalis* (May 22, 1994): AAS 86 (1994), 545-548; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Responsum ad dubium* regarding the doctrine of the Apostolic Letter *Ordinatio sacerdotalis* (October 28, 1995): AAS 87 (1995), 1114.





LIST DO BISKUPÓW KOŃCIOŁA KATOLICKIEGO O WSPÓŁDZIAŁANIU MŃCZYŻNY I KOBIETY W KOŃCIELE I ŃWIECIE

WPROWADZENIE

1. KoŃciół, znawca tego co ludzkie, zawsze Ńywi zainteresowanie tym, co dotyczy mŃczyzny i kobiety. W ostatnim czasie wiele uwagi poŃwiŃcono godnoŃci kobiety, jej prawom i obowiŃzkom wrŃnych sektorach wspólnoty społecznej i koŃcielnej. KoŃciół, przyczyniajŃc siŃ do pogłŃbienia tej fundamentalnej tematyki, szczególnieŃci przez nauczanie Jana Pawła II,¹ staje wobecnym czasie wobec wyzwania niektórych kierunkŃwmyŃlenia, których tezy czŃsto nie odpowiadajŃ autentycznym celom promowania kobiety.

Obecny dokument, po przedstawieniu i ocenie krytycznej niektórych współczesnych koncepcji antropologicznych, zamierza ofiarowaŃ refleksje, inspirowane przez elementy doktrynalne antropologii biblijnej — konieczne dla ochrony toŃsamoŃci osoby ludzkiej— dotyczŃce *kilku przesłanek* właŃciwego zrozumienia czynnego współdziałania wKoŃciele i Ńwiecie mŃczyzny i kobiety, przy jednoczesnym rozpoznaniu im właŃciwej róŃnicy. Nadto, poniŃsze refleksje chcŃ byŃ punktem wyjŃcia wprocesie pogłŃbienia tematyki wewnŃtrz KoŃcioła, jak równieŃ w podejmowaniu dialogu ze wszystkimi ludŃmi, mŃczyznami i kobietami dobrej woli, wszczerym poszukiwaniu prawdy i we wspólnym działaniu dla rozwijania relacji coraz bardziej autentycznych.

I. PROBLEMATYKA

2. W ostatnich latach zarysowały siŃ nowe tendencje w podejmowaniu kwestii feministycznej. Pierwsza z nich podkreŃla wyraziŃcie sytuacjaŃ podporzŃdkowania kobiety w celu wzbudzenia postawkontestacyjnych. Kobieta, by byŃ sobŃ, czyni siŃ nieprzyjacielem mŃczyzny. Wobec naduŃyŃ władzy odpowiada ona strategiŃ poszukiwania władzy. Proces ten prowadzi do rywalizacji płci, wŃwietle której jestestwo i rola jednej z płci sŃ podejmowane na niekorzyŃ drugiej, co wkonsekwencji wprowadza do antropologii zgubne pomieszanie, majŃce bezpoŃredni i nieszczŃsny wpływ na strukturŃ rodziny.

Druga tendencja pojawia siŃ jako konsekwencja powyŃszego procesu. By uniknŃ hegemonii jednej czy drugiej płci, próbuje siŃ wykreŃliŃ róŃnice miŃdzy nimi, uznane za efekt warunkŃw historyczno-kulturowych. W takim zrŃwnaniu róŃnica cielesna, zwana *płciŃ*, zostaje zminimalizowana, natomiast wymiar kulturowy, zwany *rodzajem*, jest uznany za nadrzŃdny i pierwszorzŃdny. Zacieranie róŃnic czy dwoistoŃci płci powoduje wielkie konsekwencje na róŃnych poziomach. Taka antropologia, która chciała wspieraŃ perspektywę równouprawnienia kobiety, wyzwala jŃ od wszelkiego determinizmu biologicznego,

wrzeczywi- sto•ci zainspirowała ideologie, które promuj•, na przykład, podwa•anie warto•ci rodziny w jej naturalnej cesze dwubiegunowo•ci rodzicielskiej, to znaczy tworzonej przez ojca i matk•, zrównanie homoseksualizmu z heteroseksualizmem, nowy model seksualno•ci polimorficznej.

3. Bezpo•rednie korzenie powy•szej tendencji znajduj• si• w kontek•cie kwestii feministycznej, ale jej gł•bszej motywacji nale•y szuka• w d••eniu osoby ludzkiej do wyzwolenia si• od swoich uwarunkowa• biologicznych.² Według tej perspektywy antropologicznej natura ludzka nie zawierałaby w sobie cech, które przynale•ałyby jej w sposób absolutny: ka•da osoba mogłaby albo nawet powinna by konstituowa• si• według swego upodobania, ponieważ byłaby wolna od wszelkiego zdeteminowania zwi•zanego z jej istotowym ukonstytuowaniem.

Taka perspektywa ma wielorakie konsekwencje. Przede wszystkim umacnia ona tezę, według której wyzwolenie kobiety powodowałoby krytykę Pisma •wi•tego, które jakoby przekazało paternalistyczn• koncepcję Boga opart• na kulturze zasadniczo maskulistycznej. Po drugie owa tendencja uwa•ałaby za niewa•ny i kompletnie bez znaczenia fakt, że Syn Bo•y przyjął natur• ludzk• płci m•skiej.

4. Wobec takich pr•dówmy•lowych, Ko•ciół, o•wiecony wiar• w Jezusa Chrystusa, mówi raczej o *czynnym współdziałaniu* między m•czyzn• i kobiet• wła•nie na podstawie rozpoznania ich różnicy.

Dla lepszego zrozumienia fundamentu, znaczenia i konsekwencji tej odpowiedzi nale•y powrócić cho• po krótko do Pisma •wi•tego, bogatego tak•e w ludzk• m•dro•• i w którym to owa odpowiedź ujawniła si• progresywnie dzięki interwencji Boga dla dobra ludzko•ci.³

II. PODSTAWOWE PRZESŁANKI ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

5. Zasadnicz• grup• tekstówbiblijnych do przeanalizowania stanowi• trzy pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Znajduj• si• one «w kontek•cie tej “zasady” biblijnej, według której prawda objawiona o człowieku na “obraz i podobieństwo Boga” stanowi niezmienny *fundament całej antropologii chrze•cija•skiej*».⁴

Pierwszy fragment (*Rdz 1,1-2,4*) ukazuje moc stwórcz• Słowa Boga, które dokonuje zró•nicowania w chaosie prymitywnym. Pojawiaj• si• •wiatło i ciemno••, morze i ziemia, dzie• i noc, trawy i drzewa, ryby i ptaki, wszystko «według swego rodzaju». Rodzi si• •wiat uporz•dkowany w swoim zró•nicowaniu, które to, z drugiej strony, jest tak•e obietnic• uporz•dkowanych relacji. W tak naszkicowanym generalnym obrazie znajduje si• stworzenie człowieka. «Bóg rzekł: Uczy•my człowieka na nasz obraz, podobnego nam... Stworzył wi•c Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył: stworzył m•czyzn• i niewiast•» (*Rdz 1,26-27*). Ludzko•• jest tu przedstawiona jako zró•nicowana od pierwszego momentu swego istnienia, w relacji między m•czyzn• i kobiet•. Jest to ludzko•• płciowa w swej naturze, która zostaje zadeklarowana jednoznacznie «obrazem Boga».

6. Drugie opowiadanie o stworzeniu (*Rdz 2,4-25*) potwierdza w niepodwa•alny sposób wag• różnicy płciowej. Stworzony przez Boga i umieszczony w oddanym pod jego pieczę ogrodzie, ten, który jest jeszcze okre•lony poj•ciem rodzajowym, jako *Adam*, do•wiadcza samotno•ci, której obecno•• zwierzt nie zdoła pokona•. Potrzebuje on *pomocy*, która byłaby mu równa. To poj•cie nie oznacza roli podporz•dkowania, ale okre•la pomoc •yciow•.⁵ Celem jest wrzeczywisto•ci pozwoli•, by •ycie *Adama* nie zapadło si•

wkonfrontacji sterylnej i, tym samym, •miertelnej z samym sob•. Koniecznym jest wej•cie wrelacj• z innym bytem, który byłby na jego poziomie. Tylko kobieta, stworzona z tego samego «ciała» i przepelniona tym samym misterium, daje •yciu ludzkiemu przyszło••. Wyra•a si• to na poziomie ontologicznym wtym sensie, •e stworzenie kobiety przez Boga charakteryzuje ludzko•• jako rzeczywisto•• relacjonaln•. W tym spotkaniu wyłania si• tak•e słowo, po raz pierwszy otwieraj•ce usta m••czyzny wokrzyku zachwytu: «Ta dopiero jest ko•ci• z moich ko•ci i ciałem z mego ciała» (*Rdz 2,23*).

«*Niewiasta* — napisał Ojciec •wi•ty, odwołuj•c si• do tego tekstu z Ksi•gi Rodzaju — jest drugim “ja” we wspólnym człowiecze•stwie. Od pocz•tku [m••czyzna i kobieta] jawi• si• jako “jedno•• dwojga”, co oznacza wyj•cie z pierwotnej samotno•ci człowieka, wktórej nie znajdował on “pomocy do siebie podobnej” (*Rdz 2,20*). Czy chodzi tu tylko o “pomoc” wdziałaniu, w“czynieniu sobie ziemi poddan•”? (por. *Rdz 1,28*). Z pewno•ci• chodzi o towarzyszk• •ycia, z któr• m••czyzna jako z •on• mo•e połącz• si•, staj•c si• z ni• “jednym ciałem” i opuszczaj•c swego “ojca i matk•” (por. *Rdz 2,24*)».⁶

•ywotna różnica jest skierowana ku komunii i jest prze•ywana w spokoju, co wyra•one jest przez nago••: «chocia• m••czyzna i jego •ona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu» (*Rdz 2,25*). W ten sposób, ciało ludzkie, naznaczone znamieniem m•sko•ci albo •e•sko•ci, «zawiera w sobie “od pocz•tku” atrybut “mał•e•ski”, to znaczy zdolno•• wyra•enia miło•ci: tej miło•ci wła•nie, wktórej człowiek-osoba staje si• darem i — przez ten dar — realizuje sam sens swego bytu i swego istnienia».⁷ Komentuj•c powy•sze wersety Ksi•gi Rodzaju, Ojciec •wi•ty kontynuuje: «Przez t• swoj• charakterystyk•, ciało jest wyrazem ducha i, wsamej tajemnicy stworzenia, jest powołane do istnienia wkomunii osób, “na podobie•stwo Boga”».⁸

W takiej perspektywie mał•e•skiej wyja•nia si• sens prastarego opowiadania Ksi•gi Rodzaju, pozwalaj•cego zrozumie• w jaki sposób kobieta, w swoim autentycznym i najgł•bszym bycie, istnieje «dla drugiego» (por. *1Cor 11,9*): jest to stwierdzenie, które, b•d•c dalekim od pozorów alienacji, wyra•a jeden z zasadniczych aspektów podobie•stwa z Bogiem Trójc•, którego Osoby, wraz z przyj•ciem Chrystusa, objawiaj• si• wkomunii miło•ci mi•dzy sob•. «W “jedno•ci dwojga”, m••czyzna i kobieta s• od pocz•tku wezwani nie tylko do tego, aby istnie• “obok siebie” czy nawet “razem z sob•”, ale s• te• powołani do tego, aby bytowa• wzajemnie jedno dla drugiego... Tekst Ksi•gi Rodzaju 2,18-25 wskazuje, i• mał•e•stwo jest pierwszym i poniekd• podstawowym wymiarem tego wezwania. Cho• nie jest jedynym. Całe dzieje człowieka na ziemi urzeczywistniaj• si• w ramach tego powołania. Na zasadzie wzajemnego bycia “dla” drugiego, w “komunii” osób, rozwija si• w tych dziejach zamierzona przez Stwórc• integracja w samym człowiecze•stwie (całej ludzko•ci) tego, co “m•skie” i tego, co “kobiece”».⁹

W pełnej pokoju wizji, która zamyka drugie opowiadanie o stworzeniu pobrzmiwa owo «bardzo dobre», które w pierwszym opowiadaniu wie•czyło stworzenie pierwszej pary ludzkiej. Tu znajduje si• centrum pierwotnego planu Boga i najgł•bszej prawdy o m••czy•nie i kobiecie, takich, jakimi Bóg ich pragnł i stworzył. Te pierwotne wskazania Stwórcy, cho• podwa•one i zaciemnione przez grzech, nigdy nie b•d• mogły by• anulowane.

7. Grzech pierworodny zniekształca sposób, w jaki m••czyzna i kobieta przyjmuj• i prze•ywaj• Słowo Boga i ich relacj• ze Stwórc•. Zaraz po powierzeniu im wdarze ogrodu Bóg dał przykazanie pozytywne (por. *Rdz 2,16*), dopełnione przez drugie, negatywne (por. *Rdz 2,17*), wktórym si• wyra•a do my•lnie zasadnicz• różnic• istniej•c• mi•dzy Bogiem i ludzko•ci•. Pod namow• W••a, różnica ta zostaje podwa•ona przez m••czyzn• i kobiet•. W konsekwencji zostaje zakłócony sposób prze•ywania ich różnicy płciowej. Opowiadanie Ksi•gi Rodzaju ustala w ten sposób zale•no•• przyczynowo-skutkow• mi•dzy różnicami: tam, gdzie ludzko•• uwa•a Boga za swego nieprzyjaciela, relacja m••czyzny i kobiety ulega zdeprawowaniu.

Kiedy ta ostatnia relacja zostaje podważona, tym samym dostęp do oblicza Boga zostaje wystawiony na ryzyko zatarcia.

W słowach, które Bóg kieruje do kobiety w następstwie grzechu wyraża się w sposób lapidarny, jednak nie mniej poruszający, natura relacji, jakie rodzi się w tej sytuacji między mężczyzną i kobietą: «ku twemu mężczyźnie będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą» (Rdz 3,16). Będzie to związek, w którym miłość zostanie często wynaturzona do zwykłego poszukiwania samego siebie, do wzajemnej ignorancji i zabijającej prawdziwą miłość, zastępując ją swoistą grą dominacji jednej płci nad drugą. Historia ludzkości notuje niezaprzeczalnie fakty uwidaczniające otwarcie się na potrójną pośledliwość wspomnianą przez świętego Jana, który mówi o pośledliwości ciała, pośledliwości oczu i pysze tego żywota (por. 1J 2,16). W tej tragicznej sytuacji zostają zagubione i równość, i respekt, i miłość, których, według planu Boga, wymaga związek mężczyzny i kobiety.

8. Przypomnienie tych zasadniczych tekstów pozwala przywołać kilka podstawowych danych antropologii biblijnej.

Przede wszystkim należy podkreślić osobowy charakter istoty ludzkiej. «Człowiek jest osobą, wrówniej mierze mężczyzną i kobietą: oboje wszakże zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga osobowego».¹⁰ Równa godność osób realizuje się w komplementarności fizycznej, psychologicznej i ontologicznej, dając miejsce dla harmonijnej «jedno-dwoistości» relacyjnej, której tylko grzech i «struktury grzechu» wpisane w kulturę uczyniły potencjalnie konfliktualną. Antropologia biblijna sugeruje, aby do problemów, które na poziomie publicznym czy też prywatnym dotyczą różnicy płci, podchodzić w kontekście relacji, a nie konkurencji czy rywalizacji.

Poza tym należy podkreślić wagę i sens różnicy płci jako rzeczywistości głęboko wpisanej w mężczyznę i kobietę: «Płciowość charakteryzuje mężczyznę i kobietę nie tylko na poziomie fizycznym, ale także na poziomie psychologicznym i duchowym, znacząco każde ich wyrażenie».¹¹ Różnica ta nie może być zredukowana do samego i nic nieznaczącego faktu biologicznego, ale jest «podstawowym elementem osobowości, jej sposobem bycia, manifestowania siebie, komunikowania z innymi, uczucia, wyrażania i przeżywania miłości ludzkiej».¹² Owa zdolność miłości, znak i obraz Boga Miłości, znajduje swój wyraz w małżeńskiej cesze ciała, w którym zapisana jest męskość i żeńskość osoby ludzkiej.

Jest to antropologiczny wymiar płciowości, nierozdzielny z wymiarem teologicznym. Stworzenie ludzkie w swej jedności duszy i ciała jest od samego początku istnienia zdefiniowane przez relację z różnym od siebie. Ta relacja prezentuje się zawsze jako dobra i jednocześnie jako niedoskonała. Jest dobra dobroci pierwotnej myśli Boga od pierwszej chwili stworzenia. Jest ona jednak również zafałszowana przez odwrócenie się ludzkości od Boga, mające swe źródło w grzechu. Jednakże ta niedoskonałość nie odpowiada ani autentycznemu początkowemu planowi Boga co do mężczyzny i kobiety, ani prawdzie o relacji płci. W konsekwencji ta dobra, choć zraniona relacja, potrzebuje uzdrowienia.

Jakie mogą być drogi tego uzdrowienia? Traktowanie i analizowanie problemów związanych z relacją płci jedynie przez pryzmat sytuacji skłanej przez grzech skierowałyby niechybnie myśl ku powrotowi do błędów przedstawionych powyżej. Należy więc przewyciszyć logikę grzechu i szukać drogi wyjścia, która pozwoliłaby wymazać z serca człowieka grzesznego. Jasne wskazanie w tym względzie jest ofiarowane w Bożej zapowiedzi Zbawiciela, w której uczestniczą «niewiasta» i jej «plemię» (por. Rdz 3,15). Jest to obietnica, której realizacja będzie poprzedzona długim przygotowaniem na przestrzeni dziejów.

9. Jedno z pierwszych zwycięstw nad złem jest przedstawione w historii Noego, człowieka sprawiedliwego,

który prowadzony przez Boga uchronił si• przed potopem wraz ze swoj• rodzin• i z ró•nymi rodzajami zwier•t (por. *Rdz* 6-9). Jednak przede wszystkim wBo•ym wyborze Abrahama i jego potomstwa (por. *Rdz* 12,1nn.) nadzieja zbawienia zostaje potwierdzona. Bóg zaczyna wten sposób odkrywa• swoje oblicze, a•eby przez naród wybrany ludzko•• podj•ła drog• podobie•stwa do Boga, to znaczy drog• •wi•to•ci, czyli przemiany serca. W•ród wielu sposobów, na jakie Bóg objawiał si• swemu ludowi (por. *Hbr* 1,1), wswiej długiej i cierpliwej pedagogii, istnieje tak•e ci•głe odwołanie do tematu przymierza m••czyzny i kobiety. Jest to paradoksalne, je•li wzi•• pod uwag• dramat przywołany przez Ksi•g• Rodzaju i jego powtórzenie bardzo konkretne wczasach proroków, jak i pełne w•tpliwo•ci pomieszanie mi•dzy sacrum a seksualno•ci• wreligiach, które otaczały Izraela. Jednocześnie jednak ta symbolika wydaje si• konieczna dla zrozumienia sposobu wjaki Bóg kocha swój lud: Bóg daje si• pozna• jako Oblubieniec, który kocha Izraela, sw• Oblubienic•.

Je•li wtej relacji Bóg jest przedstawiony jako «Bóg zazdrosny» (por. *Wj* 20,5; *Na* 1,2) a Izrael oskar•ony jako Mał•onka «cudzoł•na» albo «nierz•dna» (por. *Oz* 2,4-15; *Ez* 16,15-34) motywem tego jest nadzieja, umocniona przez słowo proroków, która zawiera si• wtym, by ujrze• now• Jeruzalem jako mał•onk• doskonał•: «jak młodzieniec po•lubia dziewic•, tak twój Budowniczy ciebie po•lubi, i jak oblubieniec weseli si• z oblubienicy, tak Bóg twój tob• si• rozraduje» (*Iz* 62,5). Odrodzona «przez sprawiedliwo•• i prawo, przez mił•o•• i miłosierdzie» (*Oz* 2,21), ta, która oddaliła si•, by szuka• •ycia i szcz••cia wfalszywych bogach, powróci i, Temu, który mówi do jej serca, «b•dzie tak uległa jak za dni swej młodo•ci» (*Oz* 2,17) i usłyszysz jak jej wyzna: «mał•onkiem twoim jest twój stwórciel» (*Iz* 54,5). W istocie jest to ten sam element, który si• wyra•a, analogicznie do misterium dzieła, które Bóg realizuje przez m•sk• posta• Sługi cierpi•cego, gdy Ksi•ga Izajasza przywołuje kobiec• posta• Syjonu przyodzian• wtranscendencj• i •wi•to••, słu••c• jako prorocka zapowied• zbawienia przeznaczonego dla Izraela.

Pie•• nad pie•niami stanowi bez w•tpienia uprzywilejowany przekaz, który opiera si• na tym sposobie objawienia. Przez słowa jak najbardziej ludzkiej mił•oci, celebry•cej pi•kno ciał tak jak i szcz••cie wzajemnego poszukiwania si•, wyra•a si• mił•o•• Boga do swego ludu. Ko•ciół nie pomylił si• wi•c, gdy, u•ywaj•c tych samych wyra•e•, rozpoznał tajemnic• swej wi•zi z Chrystusem w•miałym zjednoczeniu tego, co jest jak najbardziej ludzkie z tym, co jest jak najbardziej boskie.

Na przestrzeni całego Starego Testamentu formuje si• historia zbawienia, która słu•y si• i anga•uje jednocześnie uczestnictwo elementu m•skiego i •e•skiego. Poj•cia mał•onka i mał•onki albo te• przymierza, przez które wyra•a si• dynamika zbawienia, cho• mają ewidentnie wymiar metaforyczny, przedstawiają wi•cej ni• tylko proste metafory. Te mał•e•skie wyra•enia dotyczą samej natury relacji, jak• Bóg stworzył ze swoim ludem, nawet je•li ta relacja jest gł•bsza od tego, co mo•na prze•y• w•ludzkiem do•wiadczeniu mał•e•skim. Podobnie dotyczy to konkretnych warunków odkupienia przez sposób, wjakim zapowiedzi prorockie, takie jak te Izajasza, ujmuj• rol• m•sk• i •e•sk• wobietnicy i obrazie dzieła zbawienia, które Bóg realizuje. To zbawienie kieruje lektora ku figurze m•skiej Sługi cierpi•cego, jak te• ku figurze kobiecej Syjonu. Proroctwa Izajasza wszak przeplatają t• figur• z figur• Sługi Boga, jeszcze przed przedstawieniem, wkonkluzji ksi•gi, tajemniczej wizji Jeruzalem, która rodzi lud wjednym tylko dniu (por. *Iz* 66,7-14), proroctwo wielkiej nowo•ci, jak• Bóg realizuje (por. *Iz* 48,6-8).

10. W Nowym Testamencie wszystkie te figury znajduj• swoje wypełnienie. Z jednej strony Maryja, jako wybrana córa Syjonu, wswiej •e•sko•ci koronuje i przemienia kondycj• Izraela/Mał•onki, woczekiwaniu dnia jej zbawienia. Z drugiej za•, m•sko•• Syna pozwala na rozpoznanie jak Jezus przyjmuje wswiej osobie wszystko to, co symbolizm staro-testamentalny przypisał mił•oci Boga do swojego ludu, wyra•ony jako mił•o•• mał•onka do jego mał•onki. Figury Jezusa i Maryi, Jego Matki, nie tylko zapewniają kontynuacj• Starego Testamentu z Nowym, ale go przewy•szają, jako •e wraz z Jezusem Chrystusem objawia si• —jak

mówi •wi•ty Ireneusz — «wszelka nowo••». ¹³

Ten aspekt jest podkre•lony szczególnie sposób przez Ewangeli• w. Jana. Na przykład, wscenie wesela w•kanie, Jezus zostaje nakł•niony przez swoj• matk•, nazwan• «kobiet•», do ofiarowania jako znaku nowego wina przyszłych za•lubin z ludzko•ci• (por. *J2,1-12*). Te za•lubiny mesja•skie zrealizuj• si• na krzy•u gdzie, równie• wobecno•ci matki, wskazanej jako «kobieta», wypłynie z otwartego serca Ukrzy•owanego krew/wino Nowego Przymierza (por. *J 19,25- 27.34*). ¹⁴ Nie ma wi•c nic nadzwyczajnego w tym, •e Jan Chrzciciel, zapytany o własn• to•samo••, przedstawi si• jako «przyjaciel oblubie•ca», który raduje si• słysz•c głos oblubie•ca i musi umniejsz• si• wobec jego przyj•cia: «Ten, kto ma oblubienic•, jest oblubie•cem; a przyjaciel oblubie•ca, który stoi i słucha go, doznaje najwi•kszej rado•ci na głos oblubie•ca. Ta za• moja rado•• doszła do szczytu. Potrzeba, by On wzrastał, a ja si• umniejszał» (*J 3,29-30*). ¹⁵

W swej działalno•ci apostołskiej Paweł pogł•bia mał•e•skie znaczenie odkupienia, okre•laj•c •ycie chrze•cija•skie jako tajemnic• oblubie•cz•. Píše do wspólnoty Ko•cioła w•Koryncie przez niego zało•onej: «Jestem o was zazdrosny bosk• zazdro•ci•. Po•lubiłem was przecie• jednemu m••owi, by was przedstawi• Chrystusowi jako czyst• dziewic•» (*2Kor 11,2*).

W Li•cie do Efezjan relacja oblubie•cza mi•dzy Chrystusem a Ko•ciołem zostaje ponownie podj•ta i pogł•biona wcałej rozci•gł•oci. W Nowym Przymierzu Oblubienic• ukochan• jest Ko•ciół, i — jak naucza Ojciec •wi•ty w *Li•cie do rodzin* — «ta oblubienica w•słowach Listu do Efezjan uobecnia si• wka•dym ochrzczonym i jest jak osoba, która staje przed swym Oblubie•cem: “Umiłował Ko•ciół i wydał za niego samego siebie... aby osobi•cie stawi• przed sob• Ko•ciół jako chwalebny, nie maj•cy skazy czy zmarszczki, czy czego• podobnego, lecz aby był •wi•ty i nieskalany” (*Ef 5,25-27*)». ¹⁶

Medytuj•c wi•c nad relacj• m••czyzny i kobiety tak•, jaka jest opisana w momencie stworzenia •wiata (por. *Rdz 2,24*), Apostoł głosi z moc•: «Tajemnica to wielka: a ja mówi• wodniesieniu do Chrystusa i do Ko•cioła!» (*Ef 5,32*). Mił•o•• m••czyzny i kobiety prze•ywana w mocy •ycia ochrzczonych staje si• sakramentem mił•oci Chrystusa i Ko•cioła, •wiadectwem danym tajemnicy wierno•ci i jedno•ci, zktórej rodzi si• «nowa Ewa» i któr• sam Ko•ciół •yje w swej w•drówce na ziemi, oczekuj•c pełni wiecznych za•lubin.

11. Uczestnicz•c w misterium paschalnym i b•d•c •ywymi znakami mił•oci Chrystusa i Ko•cioła, mał•onkowie chrze•cija•scy s• odnowieni w ich sercu i mog• unikn•• relacji naznaczonych po••dliwo•ci• i tendencj• do podporz•dkowania, które rozłam z Bogiem z powodu grzechu wprowadził w pierwsz• par• mał•onków. Dla nich dobro mił•oci, do której ludzkie zranione pragnienie zachowało t•sknot•, objawia si• w nowych mo•liwo•ciach. To w tym •wietle Jezus wobec pytania o rozwód (por. *Mt 19,3-9*), mo•e przypomnie• wymogi przymierza mi•dzy m••czyzn• i kobiet•, jakie Bóg zechciał na pocz•tku, to znaczy przed grzechem, który usprawiedliwiał pó•niejsze przyzwolenia prawa moj•eszowego. Dalekim b•d•c od nał•o•enia jakiego• nakazu bezdusznego i zniewalaj•cego, nauczanie Jezusa o rozwodzie jest wrzeczywisto•ci obwieszczeniem «dobrej nowiny» o wierno•ci mo•niejszej ni• grzech. W mocy zmartwychwstania jest mo•liwym zwyci•stwo wierno•ci nad słabo•ciami, nad doznanymi ranami i grzechami mał•onków. Własce Chrystusa, która odnawia serce, m••czyzna i kobieta zostaj• uzdolnieni do wyzwolenia si• z grzechu i do poznania rado•ci wzajemnego daru z siebie.

12. «Wy wszyscy bowiem... ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekli•cie si• w Chrystusa... nie ma ju• m••czyzny ani kobiety», pisze •w. Paweł do Galatów (3,27-28). Apostoł nie neguje w tym miejscu ró•nicy mi•dzy m••czyzn• i kobiet•, któr• winnym miejscu uwa•ał za nale••c do planu Boga. To, co chce powiedzie• oznacza raczej: w Chrystusie rywalizacja, nieprzyja•• i przemoc, które wynaturzaj• relacj•

męczyzny i kobiety są możliwe do przewyciężenia i już przewyciężone. W tym sensie jest lepiej niż kiedykolwiek wyrażona różnica między mężczyznami i kobietami, która zresztą towarzyszy aż do końca objawieniu biblijnemu. W ostatecznej godzinie teraźniejszej historii, gdy w Apokalipsie św. Jana wyłaniają się «niebo nowe» i «ziemia nowa» (Ap 21,1), w wizji zostaje przedstawiona Jeruzalem o kobiecych rysach «przystrojona jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża» (Ap 21,2). Samo Objawienie zamyka się słowami Matłonki i Ducha, którzy wzywają przybycia Oblubienicy: «Przyjdź, Panie Jezu» (Ap 22,20).

Męskość i żeckość są objawione jako *przynależne ontologicznie stworzeniu* i dlatego też są przeznaczone, aby trwały poza czasem teraźniejszym, oczywiście w przemienionej formie. W ten sposób cechują one miłość, która «nigdy nie ustaje» (1 Kor 13,8), choć zostanie zatracony wyraz czasowy i ziemski płciowości, przystosowany do życia znaczonego zdradaniem i śmiercią. Dla tej przyszłej formy egzystencji męskości i żeckości, celibat dla Królestwa Bożego chce być znakiem prorockim. Dla tych, którzy w nim żyją, antycypuje on rzeczywistość życia, które choć pozostanie życiem mężczyzny i kobiety, nie będzie już poddane ograniczeniom obecnym w relacji małżeńskiej (por. Mt 22,30). Dla tych, którzy żyją w małżeństwie, ów stan celibatu staje się przypomnieniem i proroczym wypełnieniem się, które ich relacja znajdzie w spotkaniu z Bogiem twarz w twarz.

Zróbnicowani od początku stworzenia i pozostający takimi na całą wieczność, mężczyzna i kobieta włączeni w misterium paschalne Chrystusa, nie postrzegają więc już więcej różnic jako motywu ich niezgody, które trzeba przewyciężyć poprzez ich negację albo przez ich spłycenie, ale jako możliwości współdziałania o które należą się troszczyć we wzajemnym poszanowaniu odrębności. Tutaj otwierają się nowe horyzonty dla zrozumienia najgłbszej godności kobiety i jej roli społeczności ludzkiej i w Kościele.

III. AKTUALNOŚĆ WARTOŚCI KOBIECYCH W ŻYCIU SPOŁECZNOŚCI

13. Wśród podstawowych wartości związanych z konkretnym życiem kobiety jawi się to, co zostało nazwane jej «zdolnością drugiego». Wbrew pewnym prądom feministycznym, które roszczą wymagania «dla samej siebie», kobieta zachowuje bardzo silną intuicję, a to, co najlepsze w jej bycie stanowi działania skierowane na zradzanie drugiego, jego wzrost i ochronę.

To przejawienie związane jest z jej zdolnością fizyczną do dawania życia. Przeżywana lub tylko potencjalna, owa zdolność jest rzeczywistością, która fundamentalnie formuje osobowość kobiecą. Pozwala jej bardzo szybko zdobyć dojrzałość, przejawienie o wartości życia i odpowiedzialność za nie. Rozwija w niej poczucie i szacunek dla konkretów rzeczywistości, co przeciwstawia się abstrakcji często śmiertelnej dla egzystencji osób i społeczności. To ona, wreszcie, nawet w sytuacjach najbardziej zdesperowanych, czego historia przeszłości i teraźniejszości jest świadkiem, posiada jedyną w swoim rodzaju zdolność do przeciwstawienia się przeciwnościom, do czynienia życia możliwym mimo sytuacji nawet ekstremalnych, do pielęgnowania tego odważnego poczucia przyszłości i, na koniec, do opamiętywania ze łzami wartości każdego życia ludzkiego.

Choć macierzyństwo jest kluczowym elementem do zrozumienia kobiecej tożsamości, nie pozwala ono na traktowanie kobiety tylko z punktu widzenia biologicznej prokreacji. Można napotkać w tej kwestii poważne nadużycia, które podkreślają rozrodczość biologiczną z punktu widzenia czysto witalistycznego, któremu często towarzyszy niebezpieczne lekceważenie kobiety. Chrześcijańskie powołanie do dziewictwa, odważne w porównaniu z tradycją staro-testamentalną i wymogami wielu społeczności ludzkich, posiada pod tym

wzgl•dem wiel• wag•.¹⁷ Ono podwa•a radykalnie wszelkie zakusy by zredukowa• wizj• kobiet• do posłannictwa, które byłoby jedynie czysto biologicznym. Tak jak dla dziewictwa fizyczne macierzy•stwo jest przypomnieniem, •e nie istnieje powołanie chrze•cija•skie, jak tylko w konkretnym darze z siebie dla drugiego, tak te• macierzy•stwo fizyczne otrzymuje od dziewictwa przywołanie o jego fundamentalnym wymiarze duchowym: nie wystarczy da• fizycznie •ycia, by móc mówi• o prawdziwym zrodzeniu drugiego. Znaczy to, •e macierzy•stwo mo•e znale•• swoje formy pełnej realizacji tak•e tam gdzie nie ma fizycznej prokreacji.¹⁸

W takiej perspektywie nale•y rozumie• niezast•pion• rol• kobiety we wszystkich aspektach •ycia rodzinnego i społecznego, które dotycz• relacji mi•dzyludzkich i troski o drugiego. Ten aspekt wyra•a si• jasno w tym, co Jan Paweł II nazwał *geniuszem kobiety*.¹⁹ Okre•la ono przede wszystkim aktywn• obecno••, opart• na zasadzie stanowczo•ci, wrodzinie, «społeczno•ci pierwotnej i, w pewnym sensie, “nadrz•dnej”»,²⁰ bo wła•nie tu, ponad wszystko, formuje si• oblicze całego ludu, ponieważ tu jej członkowie zdobywaj• podstawowe nauczanie. W rodzinie ucz• si• kocha• na tyle, na ile s• bezinteresownie kochani; ucz• si• szanowa• ka•d• inn• osob• na tyle, na ile sami s• szanowani, ucz• si• poznawa• oblicze Boga na tyle na ile pierwsze Jego objawienie otrzymaj• od matki i ojca zatroskanych o swe potomstwo. Za brak tych rodzinnych, podstawowych do•wiadcze• formacyjnych wka•dym przypadku cierpi całe społecze•stwo i które to ze swej strony rodzi ró•norodne formy przemocy. To wszystko poci•ga za sob• równie• obecno•• kobiet w•wiecie pracy i organizacji społecznych, a tak•e dost•p do odpowiedzialnych funkcji, które daj• mo•liwo•• wpływania na polityki narodowe i promowania nowych rozwi•za• problemów ekonomicznych i społecznych.

W tej kwestii nie mo•na jednak zapomnie•, •e powi•zanie funkcji rodzinnej i zawodowej przyjmuje, w przypadku kobiety, cechy charakterystyczne odmienne ni• w przypadku m••czyzny. Powstaje problem harmonizowania ustawodawstwa i organizacji pracy wraz z wymogami misji kobiety po•ród rodziny. Nie jest to kwestia tylko natury prawnej, ekonomicznej i organizacyjnej, ale przede wszystkim kwestia mentalno•ci, kultury i szacunku. Wymagane jest wszak•e odpowiednie dowarto•ciowanie pracy wykonywanej przez kobiety wrodzinie. W ten sposób kobiety, które same tego pragn•, b•d• mogły ofiarowa• cały swój czas na prac• w domu, nie b•d•c przez to społecznie dyskryminowane i ekonomicznie pokrzywdzone, te natomiast, które pragn• wykonywa• i inne prace b•d• mogły to czyni• w godzinach odpowiednich, bez stawiania wobec dylematu po•wi•cania ich •ycia rodzinnego albo poddaj•c si• sytuacji notorycznego *stresu*, który nie ułatwia ani równowagi osobistej, ani harmonii rodzinnej. Jak napisał Jan Paweł II, «przyniesie to chlub• społecze•stwu, je•li — nie ograniczaj•c wolno•ci matki, nie dyskryminuj•c jej psychologicznie lub praktycznie, nie pogarszaj•c jej sytuacji w zestawieniu z innymi kobietami — umo•liwi kobiecie-matce oddanie si• trosce o wychowanie dzieci, odpowiednio do zróżnicowanych potrzeb ich wieku».²¹

14. Nale•y pami•ta•, •e przywołane tu warto•ci feministyczne, s• nade wszystko warto•ciami ludzkimi: sytuacja człowieka, m••czyzny i kobiety, stworzonych na obraz Boga, jest jedna i niepodzielna. Tylko dlatego, •e kobiety s• bardziej bezpo•rednio wharmonii z tymi warto•ciami, mog• one by• przywołaniem i znakiem uprzywilejowanym. W ostatecznej analizie jednak, ka•dy byt ludzki, m••czyzna i kobieta, jest przeznaczony do bycia «dla drugiego». W tej perspektywie to co nazywa si• «e•sko•ci» jest wi•cej ni• tylko prostym atrybutem płci •e•skiej. Słowo to oznacza wrzeczywisto•ci fundamentaln• zdolno•• ludzk• do •ycia dla drugiego i dzi•ki drugiemu.

Promowanie kobiety w społecze•stwie musi by• zrozumiane i upragnione, jako humanizacja realizowana przez warto•ci odkryte dzi•ki kobietom. Ka•da perspektywa, która wprowadza walk• płci jest tylko iluzj• i niebezpiecze•stwem: doprowadziłaby jedynie do sytuacji segregacji i rywalizacji mi•dzy m••czyznami i

kobietami, i promowałaby solipsyzm, który si• •ywi fałszyw• koncepcj• wolno•ci.

Bez •adnych przes•dówco do wysiłkówwpromowaniu praw, do których kobiety mog• d•y• współecze•stwie i wrodzinie, te uwagi chc• skorygowa• tendencj•, która uwa•ałaby m••czyzn za wrogówdo pokonania. Relacja m••czyzna-kobieta nie mo•e odkrywa• sobie wła•ciwego stanu wswego rodzaju przeciwstawieniu, podejrzliwym i samoobronnym. Trzeba by ta realcja była prze•ywana w•pokoju i wszcz••ciu wzajemnej mił•ci.

Na poziomie bardziej konkretnym polityki społeczne — edukacyjne, rodzinne, pracownicze, dost•pu do usług, uczestnictwa współeczno•ci cywilnej — je•li, z jednej strony, musz• zwalcza• ka•d• niesprawiedliw• dyskryminacj• płci, z drugiej, powinny umie• podejmowa• aspiracje i identyfikowa• potrzeby ka•dego. Obbron• i promowanie równej godno•ci i wspólnych warto•ci osobowych nale•y harmonizowa• z uwa•nym rozpoznaniem ró•nic i wzajemno•ci tam, gdzie jest to wymagane dla realizacji własnego człowiecze•stwa w•sko•ci i wkobieco•ci.

IV. AKTUALNO•• WARTO•CI KOBIECYCH W•YCIU KO•CIOŁA

15. Je•li chodzi o Ko•ciół, znaczenie kobiety jest bardziej ni• kiedykolwiek centralne i wa•ne. Zwi•zane jest to z istot• Ko•cioła, któr• otrzymuje on od Boga i przyjmuje we wierze. To owa to•samo•• «mistyczna», gł•boka, w sobie podstawowa musi by• zachowana wrefleksji na temat wła•ciwych ról m••czyzny i kobiety wKo•ciele.

Od pierwszych wiekówchrze•cija•stwa, Ko•ciół uwa•a si• za wspólnot•, narodzon• z Chrystusa i zwi•zan• z nim przez relacj• mił•ci, której do•wiadczenie oblubie•cze jest najlepszym wyrazem. St•d pierwszym zadaniem Ko•cioła jest pozostawa• wprzestrzeni tajemnicy mił•ci Boga, ukazanej wJezusie Chrystusie, kontempluj•c j• i celebruj•c. W tym wzgl•dzie figura Maryi jest dla Ko•cioła podstawowym odniesieniem. Posługuj•c si• obrazem metafory, mo•na powiedzie•, •e Maryja ukazuje si• Ko•ciółowi jako zwierciadło, wktórym jest On zaproszony do rozpoznania swej to•samo•ci oraz dyspozycji serca, intencji i czynów, których Bóg od niego oczekuje.

Egzystencja Maryi jest wezwaniem dla Ko•cioła do zakorzeniania swego bytu w•słuchaniu i przyjmowaniu Słowa Boga, jako •e wiara jest nie tyle poszukiwaniem Boga przez człowieka, ale raczej uznaniem przez człowieka, •e to Bóg przychodzi do niego, nawiedza go i mówi do•. Ta wiara, przez któr• «dla Boga nie ma nic niemo•liwego» (por. *Rdz* 18,14; *Łk*1,37), •yje i pogł•bia si• wposłusze•stwie pokornym i umiłowanym, z którym Ko•ciół potrafi mówi• do Ojca: «Niech mi si• stanie według twego słowa» (*Łk* 1,38). Wiara wci•• odsyła do Jezusa — «Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie» (*J* 2,5) — i towarzyszy Jezusowi wJego drodze a• pod krzy•. Maryja, wgodzinie najgł•bszych ciemno•ci, trwa odwa•nie wwierno•ci, z jedyn• pewno•ci• zaufania Słowu Boga.

Od Maryi Ko•ciół uczy si• poznawa• wintymno- •ci Chrystusa. Maryja, która nosiła na swoich r•kach małe dzieci• wBetlejem, uczy poznawa• niesko•czon• pokor• Boga. Ona, która przyj•ła na swe r•ce martwe ciało Jezusa zdj•te z krzy•a, ukazuje Ko•ciółowi jak ogarn•• wszystkie istnienia dotkni•te wtym •wiecie przez przemoc i grzech. Od Maryi Ko•ciół uczy si• znaczenia mocy mił•ci, jak• Bóg wyra•a i objawia w•yciu Swego Syna umiłowanego: «rozproszył py- szni•cych si• zamysłami serc swoich... wywy•szył pokornych» (*Łk* 1,51-52). To od Maryi uczniowie Chrystusa ucz• si• sensu i pi•kna zgł•biania wnieustannym uwielbieniu wielkich dzieł Bo•ych: «Wielkie rzeczy uczynił mi Wszeczmocny» (*Łk* 1,49).

Ucz• si• oni, •e s• na •wiece dla przechowywania pami•ci tych «wielkich rzeczy» i dla czuwania w oczekiwaniu dnia Pana.

16. Patrze• na Maryj• i na•ladowa• j• nie oznacza jakoby popchn• Ko•ciół do pasywno•ci inspirowanej przewycie•on• koncepcj• feminizmu i do zepchni•cia go ku nieefektywno•ci i niebezpiecznej słabo•ci, w•wiece w którym to co si• liczy to przede wszystkim dominacja i władza. Natomiast droga Chrystusa nie jest drog• dominacji (por. *Fil* 2,6), ani drog• władzy, jak j• rozumie •wiat (por. *J* 18,36). Od Syna Bo•ego mo•na si• uczy• jak ta «bierno•» jest wrzeczywisto•ci drog• mił•oci, jest moc• królewsk•, która pokonuje przemoc, jest «cierpieniem» które zbawia •wiat od grzechu i od •mierci odradzaj•c ludzko•. Powierzaj•c apostoła Jana swej Matce, Ukrzy•owany zaprasza swój Ko•ciół do uczenia si• od Maryi tajemnicy mił•oci, która zwyci••a.

Dalekim od istoty Ko•cioła byłoby przypisywanie mu jestestwa bazuj•cego na przypadkowym tylko modelu •e•sko•ci, natomiast odwołanie do Maryi z jej zdolno•ci• słuchania, przyjmowania, pokory, wierno•ci, uwielbienia i oczekiwania, sytuuje Ko•ciół wci•gł•oci duchowej historii Izraela. Takie post•powanie, w Jezusie i przez Niego, staje si• powołaniem ka•dego ochrzczonego. Abstrahuj•c od uwarunkowa•, stanów•ycia, różnorodnych powoła•, z albo bez odpowiedzialno•ci publicznych, taki sposób post•powania determinuje podstawowy aspekt to•samo•ci •ycia chrze•cija•skiego. Chocia• owo nastawienie powinno by• typowym dla ka•dego ochrzczonego, wrzeczywisto•ci charakteryzuje kobiety ze szczegól• intensywno•ci i naturalno•ci. W ten sposób kobiety maj• do spełnienia rol• o najwy•szej wadze w•yciu ekle- zjalnym, przypominaj•c ow• dyspozycj• wszystkim ochrzczonej i wswoisty i jedyny sposób przyczyniaj•c si• do ukazywania prawdziwego oblicza Ko•cioła, oblubienicy Chrystusa i matki wierzących.

W tej perspektywie rozumie si• tak•e, dlaczego fakt •wi•ce• kapła•skich zarezerwowanych wył•cznie dla mł•czyzn²² nie przeszkadza zgoła kobietom wdost•pie do samego serca •ycia chrze•cija•skiego. S• one powołane do bycia dla wszystkich chrze•cijan niezast•pionymi wzorami i •wiadkami tego jak Oblubienica musi odpowiada• mił•oci• na mił•• Oblubie•ca.

ZAKO•CZENIE

17. W Jezusie Chrystusie wszystko stało si• nowe (por. *Ap* 21,5). Odrodzenie włascie nie jest jednak mo•liwe bez nawrócenia serc. Wpatruj•c si• w Jezusa i wyznaj•c go jako Pana, chodzi o rozpoznanie drogi mił•oci zwyci••aj•cej grzech, do której zaprasza on swoich uczniów.

W ten sposób relacja mł•czyzny z kobiet• przemienia si• i potrójna po••dliwo••, o której mówi Pierwszy List •w. Jana (por. *1J* 2,16) przestaje by• sił• niszczycielsk•. Trzeba przyj•• •wiadectwo dane przez •ycie kobiet, jako objawienie warto•ci bez których ludzko•• zamkn•łaby si• w samowystarczalno•ci, wsnach o władzy i w tragedii przemocy. Tak•e kobieta, ze swej strony, musi pozwoli• si• nawróci• i rozpozna• szczególne charakterystyczne warto•ci wielkiej zdolno•ci mił•oci drugiego, jakich jej kobieco•• jest nosicielk•. W obu przypadkach chodzi zasadniczo o nawrócenie ludzko•ci do Boga wtaki sposób, •e mł•czyzna i kobieta poznaj• Boga jako ich «pomoc», jako Stwórc• pełnego łagodno•ci i jako Odkupiciela, który «tak umiłowal •wiat, •e Syna swego Jednorodzonego dał» (*J* 3,16).

Takie nawrócenie nie mo•e si• dokona• bez pokornej modlitwy, by od Boga otrzyma• ow• czysto•• wzroku, która rozpoznaje własny grzech i zarazem łask•, która z niego uzdrawia. W sposób szczególny trzeba przyzywa• Dziewicy Maryi, kobiety według Bo•ego serca, «błogostawionej mi•dzy niewiastami» (por. *Łk*

1,42), wybranej dla objawienia ludzko•ci, m•czyznom i kobietom, czym jest droga mi•oci. Tylko tak mo•e wyłoni• si• wka•dym m•czy•nie i wka•dej kobiecie, wka•dym według łaski wła•ciwej stanowi, ten «obraz Boga» który jest Jego •wi•t• podbizn• i którym s• naznaczeni (por. *Rdz 1,27*). Tylko tak ludzko•• mo•e odnale•• drog• pokoju i zachwytu, których •wiadkiem jest tradycja biblijna wwersetach Pie•ni nad pie•niami wobrazie •wi•towania jedynej rado•ci i ciałem i sercem.

Ko•ciół oczywi•cie zna moc grzechu, która działa wjednostkach i wspo•eczno•ci, i który czasem mógłby si• przyczyni• do desperacji co do dobra wspólnoty mał•onków. Ale przez swoją wiar• wChrystusa ukrzy•owanego i zmartwychwstałego, zna on jeszcze lepiej moc przebaczenia i daru z siebie pomimo wszelkich ran i wszelkich niesprawiedliwo•ci. Pokój i zachwytu, które on wskazuje wzaufaniu m•czyznom i kobietom dzisiejszego czasu s• pokojem i wspaniało- •ci• ogrodu zmartwychwstania, które o•wieciło nasz •wiat i ca• jego histori• objawieniem, •e «Bóg jest mi•oci•» (*1J 4,8.16*).

Jego •wi•tobliwo•• Jan Paweł II, wczasie audiencji udzielonej ni•ej podpisanemu Kardynałowi Prefektowi, zatwierdził niniejszy List, uchwalony na zebraniu plenarnym Kongregacji Nauki Wiary, i nakazał jego opublikowanie.

Rzym, siedzibie Kongregacji Nauki Wiary, 31 maja 2004 r., w•wi•to Nawiedzenia Naj•wi•tszej Maryi Panny.

+ Joseph Kard. Ratzinger
Prefekt

+ Angelo Amato, SDB
*Arcybiskup tytularny Sila
Sekretarz*

¹Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska posynodalna *Familiaris consortio* (22 listopada 1981): AAS 74 (1982), 81-191; List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *List do rodzin* (2 lutego 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *List do kobiet* (29 czerwca 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Katechezy o mi•oci ludzkiej* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) - VII (1984); Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki wychowawcze ku mi•oci ludzkiej. Podstawy edukacji seksualnej* (1 listopada 1983): *Ench. Vat.* 9, 420-456; Papiaska rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowo••: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (8 grudnia 1995): *Ench. Vat.* 14, 2008-2077.

²Na temat skomplikowanej kwestii *gender*, zob. tak•e Papiaska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, mał•e•stwo i «zwi•zki de facto»* (26 lipca 2000), 8: *Supplemento a L'Osservatore Romano* (22 listopada 2000), 4.

³Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14 wrze•nia 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: «To otwarcie si• na tajemnic•, ukazan• mu przez Objawienie, stało si• dla• (tj. dla człowieka biblijnego) ostatecznie •ródłem prawdziwego poznania, które pozwoliło jego rozumowi wnkn•• w przestrze• niesko•czono•ci i zyska• dzi•ki temu nowe, niespodziewane dot•d mo•liwo•ci rozumienia».

⁴Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; por. •w. Ireneusz, *Adversus Haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: *SC* 153, 72-81; 216-221; •w. Grzegorz z Nysy, *De hominis officio*, 16: *PG* 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: *PG* 44, 805-808; •w. Augustyn, *Enarratio in Psalmum*, 4,

8: CCL 38, 17.

⁵Hebrajskie słowo *ezer*, przetłumaczone jako *pomoc*, oznacza takie wsparcie jakie tylko jedna osoba niesie drugiej. To pojęcie nie wprowadza żadnej konotacji poddania albo strumetalizowania, jeżeli się pomyśli – tak – Bóg jest czasem nazywany *ezer* w stosunku do człowieka (por. Wj 18,4; Ps 9-10, 35).

⁶Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.

⁷Jan Paweł II, Katecheza *Człowiek-osoba staje się darem w wolności miłości* (16 stycznia 1980), 1: *Insegnamenti* III, 1 (1980), 148.

⁸Jan Paweł II, Katecheza *Podobnie ciało deformuje relację mężczyzna-kobieta* (23 lipca 1980), 1: *Insegnamenti* III, 2 (1980), 288.

⁹Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.

¹⁰*Tamże*, 6, d.c., 1663.

¹¹Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki wychowawcze ku miłości ludzkiej. Podstawy edukacji seksualnej* (1 listopada 1983), 4: *Ench. Vat.* 9, 423.

¹²*Tamże*.

¹³*Adversus haereses*, 4, 34, 1: *SC* 100, 846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».

¹⁴Starożytna Tradycja egzegetyczna widzi w Maryi w Kanie «figura Synagogae» i «inchoatio Ecclesiae».

¹⁵Czwarta Ewangelia pogłębia w tym miejscu prawdę o obecności u Synoptyków (por. *Mt* 9,15 i par.). Na temat Jezusa Oblubieńca, por. Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), 18: AAS 86 (1994), 906-910.

¹⁶Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), 19: AAS 86 (1994), 911; por. List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), 23-25: AAS 80 (1988), 1708-1715.

¹⁷Jan Paweł II, Adhortacja apostolska posynodalna *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.

¹⁸*Tamże*, 41, d.c., 132-133; Kongregacja Nauki Wiary, Instr. *Donum vitae* (22 lutego 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.

¹⁹Jan Paweł II, *List do kobiet* (29 czerwca 1995), 9-10: AAS 87 (1995), 809-810.

²⁰Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.

²¹List encyklika *Laborem exercens* (14 września 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.

²²Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* (22 maja 1994): AAS 86 (1994), 545-548;

Kongregacja Nauki Wiary, Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny Listu apostolskiego *Ordinatio sacerdotalis* (28 października 1995): AAS 87 (1995), 1114.





CARTA AOS BISPOS DA IGREJA CATÓLICA SOBRE A COLABORAÇÃO DO HOMEM E DA MULHER NA IGREJA E NO MUNDO

INTRODUÇÃO

1. Perita em humanidade, a Igreja está sempre interessada por tudo o que diz respeito ao homem e à mulher. Nestes últimos tempos, tem-se reflectido muito sobre a dignidade da mulher, sobre os seus direitos e deveres nos diversos âmbitos da comunidade civil e eclesial. Havendo contribuído para o aprofundamento desta temática fundamental, sobretudo com o ensinamento de João Paulo II,¹ a Igreja sente-se hoje interpelada por algumas correntes de pensamento, cujas teses muitas vezes não coincidem com as finalidades genuínas da promoção da mulher.

O presente documento, depois de uma breve apresentação e apreciação crítica de certas concepções antropológicas hodiernas, entende propor algumas reflexões inspiradas pelos dados doutrinários da antropologia bíblica — aliás indispensáveis para a salvaguarda da identidade da pessoa humana — sobre *alguns pressupostos* em ordem a uma recta compreensão da colaboração activa do homem e da mulher na Igreja e no mundo, a partir dessa sua mesma diferença. Pretendem estas reflexões, ao mesmo tempo, propor-se como ponto de partida para um caminho de aprofundamento no seio da Igreja e para instaurar um diálogo com todos os homens e mulheres de boa vontade, na busca sincera da verdade e no esforço comum de promover relações cada vez mais autênticas.

I. O PROBLEMA

2. Nestes últimos anos têm-se delineado novas tendências na abordagem do tema da mulher. Uma primeira tendência sublinha fortemente a condição de subordinação da mulher, procurando criar uma atitude de contestação. A mulher, para ser ela mesma, apresenta-se como antagónica do homem. Aos abusos de poder, responde com uma estratégia de busca do poder. Um tal processo leva a uma rivalidade entre os sexos, onde a identidade e o papel de um são assumidos em prejuízo do outro, com a consequência de introduzir na antropologia uma perniciosa confusão, que tem o seu revés mais imediato e nefasto na estrutura da família.

Uma segunda tendência emerge no sulco da primeira. Para evitar qualquer supremacia de um ou de outro sexo, tende-se a eliminar as suas diferenças, considerando-as simples efeitos de um condicionamento histórico-cultural. Neste nivelamento, a diferença corpórea, chamada *sexo*, é minimizada, ao passo que a dimensão estritamente cultural, chamada *género*, é sublinhada ao máximo e considerada primária. O obscurecimento da diferença ou dualidade dos sexos é grávido de enormes consequências a diversos níveis.

Uma tal antropologia, que entendia favorecer perspectivas igualitárias para a mulher, libertando-a de todo o determinismo biológico, acabou de facto por inspirar ideologias que promovem, por exemplo, o questionamento da família, por sua índole natural bi-parental, ou seja, composta de pai e de mãe, a equiparação da homossexualidade à heterossexualidade, um novo modelo de sexualidade polimórfica.

3. A raiz imediata da sobredita tendência coloca-se no contexto da questão da mulher, mas a sua motivação mais profunda deve procurar-se na tentativa da pessoa humana de libertar-se dos próprios condicionamentos biológicos.² De acordo com tal perspectiva antropológica, a natureza humana não teria em si mesma características que se imporiam de forma absoluta: cada pessoa poderia e deveria modelar-se a seu gosto, uma vez que estaria livre de toda a predeterminação ligada à sua constituição essencial.

Muitas são as consequências de uma tal perspectiva. Antes de mais, consolida-se a ideia de que a libertação da mulher comporta uma crítica à Sagrada Escritura, que transmitiria uma concepção patriarcal de Deus, alimentada por uma cultura essencialmente machista. Em segundo lugar, semelhante tendência consideraria sem importância e sem influência o facto de o Filho de Deus ter assumido a natureza humana na sua forma masculina.

4. Perante tais correntes de pensamento, a Igreja, iluminada pela fé em Jesus Cristo, fala ao invés de *colaboração activa*, precisamente no reconhecimento da própria diferença entre homem e mulher.

Para melhor compreender o fundamento, o sentido e as consequências desta resposta, convém voltar, ainda que brevemente, à Sagrada Escritura, que é rica também de sabedoria humana, e onde esta resposta se manifestou progressivamente, graças à intervenção de Deus em favor da humanidade.³

II. OS DADOS FUNDAMENTAIS DA ANTROPOLOGIA BÍBLICA

5. Uma primeira série de textos bíblicos a examinar são os primeiros três capítulos do Génesis. Colocamos eles «no contexto do “princípio” bíblico, no qual a verdade revelada sobre o homem como “imagem e semelhança de Deus” constitui a *base imutável de toda a antropologia cristã*».⁴

No primeiro texto (*Gen 1,1-2,4*) descreve-se o poder criador da Palavra de Deus que estabelece distinções no caos primigénio. Aparecem a luz e as trevas, o mar e a terra firme, o dia e a noite, as ervas e as árvores, os peixes e as aves, todos «segundo a própria espécie». Nasce um mundo ordenado a partir de diferenças que, por sua vez, são outras tantas promessas de relações. Eis, assim, esboçado o quadro geral em que se coloca a criação da humanidade. «Disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança... Deus criou o ser humano à sua imagem; criou-o à imagem de Deus; criou-o homem e mulher» (*Gen 1, 26-27*). A humanidade aqui é descrita como articulada, desde a sua primeira origem, na relação do masculino e do feminino. É esta humanidade sexuada que é explicitamente declarada «imagem de Deus».

6. O segundo relato da criação (*Gen 2,4-25*) confirma inequivocavelmente a importância da diferença sexual. Uma vez plasmado por Deus e colocado no jardim, de que recebe a gestão, aquele que é designado ainda com o termo genérico de *Adam* sente uma solidão que a presença dos animais não consegue preencher. Precisa de uma *ajuda* que lhe seja correspondente. O termo indica, aqui, não um papel subalterno, mas uma ajuda vital.⁵ A finalidade é, efectivamente, a de permitir que a vida de *Adam* não se afunde num confronto estéril, e por fim mortal, apenas consigo mesmo. É necessário que entre em relação

com um outro ser que esteja ao seu nível. Só a mulher, criada da mesma «carne» e envolvida no mesmo mistério, dá um futuro à vida do homem. Isso dá-se a nível ontológico, no sentido que a criação da mulher da parte de Deus caracteriza a humanidade como realidade relacional. Neste encontro brota também a palavra que abre, pela primeira vez, a boca do homem numa expressão de maravilha: «Esta é realmente carne da minha carne e osso dos meus ossos» (*Gen 2,23*).

«A mulher — escreveu o Santo Padre em referência a este texto do Génesis — é um outro “eu” na comum humanidade. Desde o início, [o homem e a mulher] aparecem como “unidade dos dois”, e isto significa a superação da solidão originária, na qual o homem não encontra “um auxiliar que lhe seja semelhante” (*Gen 2,20*). Tratar-se-á aqui do “auxiliar” só na acção, no “dominar a terra”? (cfr *Gen 1,28*). Certamente se trata da companheira da vida, com a qual o homem pode unir-se como se une com a esposa, tornando-se com ela “uma só carne” e abandonando, por isso, o “seu pai e a sua mãe” (cfr *Gen 2,24*)».⁶

A diferença vital é orientada à comunhão e é vivida de forma pacífica, expressa no tema da nudez: «Ora ambos andavam nus, o homem e a sua mulher, e não sentiam vergonha» (*Gen 2,25*). Assim, o corpo humano, marcado pelo selo da masculinidade ou da feminilidade, «comporta “desde o princípio” o atributo “esponsal”, ou seja a *capacidade de exprimir o amor: aquele amor precisamente no qual o homem-pessoa se torna dom* e — mediante esse dom — realiza o próprio sentido do seu ser e existir».⁷ Ainda comentando estes versículos do Génesis, o Santo Padre continua: «Nesta sua particularidade, o corpo é a expressão do espírito, e é chamado, no próprio mistério da criação, a existir na comunhão das pessoas, “à imagem de Deus”».⁸

Na mesma perspectiva sponsal, compreende-se em que sentido o antigo relato do Génesis dê a entender como a mulher, no seu ser mais profundo e originário, exista «para o outro» (cfr *1Cor 11,9*): é uma afirmação que, bem longe de evocar alienação, exprime um aspecto fundamental da semelhança com a Santíssima Trindade, cujas Pessoas, com a vinda de Cristo, revelam estar em comunhão de amor, umas para as outras. «Na “unidade dos dois”, o homem e a mulher são chamados, desde o início, não só a existir “um ao lado do outro” ou “juntos”, mas também *a existir reciprocamente “um para o outro”*... O texto de *Génesis 2,18-25* indica que o matrimónio é a primeira e, num certo sentido, a fundamental dimensão desta chamada. Não é, porém, a única. Toda a história do homem sobre a terra realiza-se no âmbito desta chamada. Na base do princípio do recíproco ser “para” o outro, na “comunhão” interpessoal, desenvolve-se nesta história a integração na própria humanidade, querida por Deus, daquilo que é “masculino” e daquilo que é “feminino”».⁹

A visão pacífica com que termina o segundo relato da criação ecoa no «muito bom» que, no primeiro relato, encerrava a criação do primeiro casal humano. É aqui que se encontra o coração do plano originário de Deus e da verdade mais profunda do homem e da mulher, como Deus os quis e criou. Por mais perturbadas e obscurecidas que sejam pelo pecado, tais disposições originárias do Criador jamais poderão ser anuladas.

7. O pecado original altera a maneira como o homem e a mulher acolhem e vivem a Palavra de Deus e a sua relação com o Criador. Logo a seguir à entrega do dom do jardim, Deus dá um mandamento positivo (cfr *Gen 2,16*), seguido de outro negativo (cfr *Gen 2,17*), em que implicitamente se afirma a diferença essencial entre Deus e a humanidade. Sob a insinuação da Serpente, essa diferença é contestada pelo homem e pela mulher. Em consequência, é também alterada a maneira de viver a sua diferença sexual. O relato do Génesis estabelece assim uma relação de causa e efeito entre as duas diferenças: quando a humanidade considera Deus como seu inimigo, a própria relação do homem e da mulher é pervertida. Quando esta última relação se deteriora, o acesso ao rosto de Deus corre, por sua vez, o perigo de ficar comprometido.

Nas palavras que Deus dirige à mulher a seguir ao pecado, é expressa de forma lapidar, mas não menos impressionante, o tipo de relações que passarão a instaurar-se entre o homem e a mulher: «Sentir-te-ás atraída para o teu marido e ele te dominará» (*Gen 3,16*). Será uma relação em que frequentemente se desnaturará o amor na mera busca de si mesmo, numa relação que ignora e mata o amor, substituindo-o com o jogo do domínio de um sexo sobre o outro. A história da humanidade reproduz de facto tais situações, em que se exprime claramente a tríplice concupiscência que São João recorda, ao falar da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da soberba da vida (cfr *1Jo 2,16*). Nesta trágica situação, perdem-se a igualdade, o respeito e o amor, que no plano originário de Deus a relação do homem e da mulher exige.

8. Repassar estes textos fundamentais permite reafirmar alguns dados capitais da antropologia bíblica.

Antes de mais, há que sublinhar o carácter pessoal do ser humano. «*O homem é uma pessoa, em igual medida o homem e a mulher*: os dois, na verdade, foram criados à imagem e semelhança do Deus pessoal». ¹⁰ A igual dignidade das pessoas realiza-se como complementaridade física, psicológica e ontológica, dando lugar a uma harmoniosa «unidualidade» relacional, que só o pecado e as “estruturas do pecado” inscritas na cultura tornaram potencialmente conflituosa. A antropologia bíblica convida a enfrentar com uma atitude relacional, não concorrencial nem de desforra, os problemas que, a nível público ou privado, envolvem a diferença de sexo.

Há que salientar, por outro lado, a importância e o sentido da diferença dos sexos como realidade profundamente inscrita no homem e na mulher: «a sexualidade caracteriza o homem e a mulher, não apenas no plano físico, mas também no psicológico e espiritual, marcando todas as suas expressões». ¹¹ Não se pode reduzi-la a puro e insignificante dado biológico, mas é «uma componente fundamental da personalidade, uma sua maneira de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, exprimir e viver o amor humano». ¹² Esta capacidade de amar, reflexo e imagem de Deus Amor, tem uma sua expressão no carácter esponsal do corpo, em que se inscreve a masculinidade e a feminilidade da pessoa.

A dimensão antropológica da sexualidade é inseparável da teológica. A criatura humana, na sua unidade de alma e corpo, é desde o princípio qualificada pela relação com o outro-de-si. É uma relação que se apresenta sempre boa e, ao mesmo tempo, alterada. É boa, de uma bondade originária declarada por Deus desde o primeiro momento da criação; mas é também alterada pela desarmonia entre Deus e a humanidade provocada pelo pecado. Esta alteração não corresponde, porém, nem ao projecto inicial de Deus sobre o homem e sobre a mulher, nem à verdade da relação dos sexos. Daí que, portanto, esta relação boa, mas ferida, precise de ser curada.

Quais podem ser os caminhos dessa cura? Considerar e analisar os problemas inerentes à relação dos sexos, só a partir de uma situação marcada pelo pecado, levaria necessariamente o pensamento a regredir aos erros acima acenados. Há portanto que romper esta lógica de pecado e procurar uma saída que permita extirpá-la do coração do homem pecador. Uma orientação clara nesse sentido encontra-se na promessa divina de um Salvador, em que aparecem empenhadas a «mulher» e a sua «descendência» (cfr *Gen 3,15*). É uma promessa que, antes de se cumprir, terá uma longa preparação na história.

9. Uma primeira vitória sobre o mal está representada na história de Noé, homem justo, que, guiado por Deus, escapa ao dilúvio com a sua família e com as diversas espécies de animais (cfr *Gen 6-9*). Mas é sobretudo na escolha divina de Abraão e da sua descendência (cfr *Gen 12,1ss*) que a esperança de salvação se confirma. Deus começa assim a revelar o seu rosto, para que, através do povo escolhido, a humanidade aprenda a estrada da semelhança divina, ou seja, da santidade e, por conseguinte, da mudança do coração. Entre as muitas maneiras com que Deus se revela ao seu povo (cfr *Heb 1,1*), segundo uma longa e paciente

pedagogia, encontra-se também a referência ao tema comum da aliança do homem e da mulher. É paradoxal, se se considera o drama evocado pelo Génesis e a sua réplica muito concreta no tempo dos profetas, bem como a mistura entre o sagrado e a sexualidade presente nas religiões que circundam Israel. Mesmo assim, tal simbolismo afigura-se indispensável para se compreender o modo com que Deus ama o seu povo: Deus faz-se conhecer como Esposo que ama Israel, sua Esposa.

Se nesta relação Deus é descrito como «Deus ciumento» (cfr *Ex* 20,5; *Naum* 1,2) e Israel denunciado como Esposa «adúltera» ou «prostituta» (cfr *Os* 2,4-15; *Ez* 16,15-34), é porque a esperança, reforçada pela palavra dos profetas, está precisamente em ver a nova Jerusalém tornar-se a esposa perfeita: «tal como o jovem desposa uma virgem, o teu Construtor te desposará; e como a esposa é a alegria do marido, tu serás a alegria do teu Deus» (*Is* 62,5). Recriada «na justiça e no direito, na benevolência e no amor» (*Os* 2,21), aquela que se afastara para procurar a vida e a felicidade entre os falsos deuses há-de voltar, e Àquele que lhe falará ao coração «cantará como nos dias da sua juventude» (*Os* 2,17); e ouvi-lo-á declarar: «o teu esposo é o teu criador» (*Is* 54,5). Substancialmente, é o mesmo dado que se afirma, quando, paralelamente ao mistério da obra que Deus realiza através da figura masculina do Servo sofredor, o livro de Isaías evoca a figura feminina de Sião, ornada de uma transcendência e de uma santidade que prefiguram o dom da salvação destinada a Israel.

O Cântico dos Cânticos representa, sem dúvida, um momento privilegiado no uso desta modalidade de revelação. Nas palavras de um amor muito humano que celebra a beleza dos corpos e a felicidade do procurar-se um ao outro, exprime-se também o amor de Deus para com o seu povo. A Igreja, portanto, não se enganou, quando, usando as mesmas expressões, descobriu na audaciosa união do que há de mais humano com o que há de mais divino, o mistério da sua relação com Cristo.

Ao longo de todo o Antigo Testamento, configura-se uma história de salvação que joga simultaneamente com a participação do masculino e do feminino. Os termos esposo e esposa, e também aliança, com que se caracteriza a dinâmica da salvação, embora possuindo uma evidente dimensão metafórica, são muito mais que simples metáforas. Tal vocabulário nupcial atinge a própria natureza da relação que Deus estabelece com o seu povo, mesmo se essa relação é mais vasta do que se possa provar na experiência nupcial humana. Igualmente, as mesmas condições concretas da redenção estão em jogo, na forma como oráculos, do tipo dos de Isaías, associam papéis masculinos e femininos no anúncio e na prefiguração da obra de salvação que Deus está para realizar. Tal salvação orienta o leitor, tanto para a figura masculina do Servo sofredor, como para a figura feminina de Sião. Os oráculos de Isaías, de facto, alternam esta figura com a do Servo de Deus, antes de culminar, no fim do livro, com a visão misteriosa de Jerusalém que dá à luz um povo num só dia (cfr *Is* 66,7-14), profecia da grande novidade que Deus está para realizar (cfr *Is* 48,6-8).

10. No Novo Testamento, todas estas prefigurações encontram a sua realização. Por um lado, Maria, como filha eleita de Sião, na sua feminilidade, recapitula e transfigura a condição de Israel/Esposa à espera do dia da sua salvação. Por outro, a masculinidade do Filho permite reconhecer como Jesus assume na sua pessoa tudo o que o simbolismo veterotestamentário aplicou ao amor de Deus para com o seu povo, descrito como o amor de um esposo para com a sua esposa. As figuras de Jesus e de Maria, sua Mãe, não só asseguram a continuidade do Antigo Testamento com o Novo, mas superam-no, a partir do momento que, com Jesus Cristo, aparece — como diz Santo Ireneu — «a novidade toda».¹³

Tal aspecto é posto em particular evidência pelo Evangelho de João. Na cena das núpcias de Caná, por exemplo, Jesus é solicitado pela mãe, chamada “mulher”, a dar como sinal o vinho novo das futuras núpcias com a humanidade (cfr *Jo* 2,1-12). Tais núpcias messiânicas realizar-se-ão sobre a cruz, onde, ainda na presença da mãe, indicada como “mulher”, brotará do coração aberto do Crucificado o sangue/vinho da Nova Aliança (cfr *Jo* 19,25-27.34).¹⁴ Nada surpreende, portanto, se João Baptista, interrogado

sobre a sua identidade, se apresenta como «o amigo do esposo», que se alegra ao ouvir a voz do esposo e que deve eclipsar-se à sua chegada: «Quem tem a esposa é o esposo; e o amigo do esposo, que o acompanha e escuta, sente muita alegria ao ouvir a sua voz. Essa é a minha alegria, que agora é completa: Ele deve crescer e eu diminuir» (*Jo* 3,29-30).¹⁵

Na sua actividade apostólica, Paulo desenvolve todo o sentido nupcial da redenção, concebendo a vida cristã como um mistério nupcial. Escreve à Igreja de Corinto, por ele fundada: «Sinto por vós um ciúme semelhante ao ciúme de Deus, porque vos desposei com um só esposo, que é Cristo, a quem devo apresentar-vos como virgem pura» (*2Cor* 11,2).

Na Carta aos Efésios, a relação esponsal entre Cristo e a Igreja é retomada e amplamente aprofundada. Na Nova Aliança, a Esposa amada é a Igreja, e — como ensina o Santo Padre na *Carta às famílias* — «esta esposa, de que fala a Carta aos Efésios, faz-se presente em cada baptizado e é como uma pessoa em quem o olhar do seu Esposo se compraz: “Amou a Igreja e por ela Se entregou... para a apresentar a Si mesmo como Igreja gloriosa sem mancha nem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e imaculada” (*Ef* 5,25-27)».¹⁶

Meditando, portanto, sobre a união do homem e da mulher, como é descrita no momento da criação do mundo (cfr *Gen* 2,24), o Apóstolo exclama: «É grande este mistério, digo-o em relação a Cristo e à Igreja!» (*Ef* 5,32). O amor do homem e da mulher, vivido na força da vida baptismal, passa a ser sacramento do amor de Cristo e da Igreja, testemunho dado ao mistério de fidelidade e de unidade, donde nasce a «nova Eva», e de que esta vive na sua peregrinação sobre a terra à espera da plenitude das núpcias eternas.

11. Inseridos no mistério pascal e tornados sinais vivos do amor de Cristo e da Igreja, os esposos cristãos são renovados no seu coração, podendo evitar as relações marcadas pela concupiscência e pela tendência a subjugar, que a ruptura com Deus por causa do pecado havia introduzido no casal primitivo. Para eles, a bondade do amor, de que o desejo humano ferido sentia saudade, revela-se com novas acentuações e possibilidades. É nesta luz que Jesus, perante a pergunta sobre o divórcio (cfr *Mt* 19,3-9), pode recordar as exigências da aliança entre o homem e a mulher, como Deus as quisera nas origens, ou seja, antes da aparição do pecado que justificaria as sucessivas acomodações da lei de Moisés. Longe de ser a imposição de uma ordem dura e intransigente, essa palavra de Jesus é, na verdade, o anúncio de uma «boa nova»: a da fidelidade mais forte que o pecado. Na força da ressurreição, torna-se possível a vitória da fidelidade sobre as fraquezas, sobre as feridas recebidas e sobre os pecados do casal. Na graça de Cristo que renova o seu coração, o homem e a mulher tornam-se capazes de se libertar do pecado e de conhecer a alegria do dom recíproco.

12. «Vós que fostes baptizados em Cristo fostes revestidos de Cristo... não há mais homem nem mulher» — escreve São Paulo aos Gálatas (3,27-28). O Apóstolo não declara aqui que deixou de existir a distinção homem-mulher, distinção que alhures diz pertencer ao projecto de Deus. O que, ao invés, quer dizer é o seguinte: em Cristo, a rivalidade, a inimizade e a violência, que desfiguravam a relação do homem e da mulher, são superáveis e estão superadas. Neste sentido, mais do que nunca é reafirmada a distinção do homem e da mulher, que aliás acompanha até ao fim a revelação bíblica. Na hora final da história presente, quando se vislumbram no Apocalipse de João «um novo céu» e «uma nova terra» (*Ap* 21,1), é apresentada em visão uma Jerusalém feminina «bela como noiva adornada para o seu esposo» (*Ap* 21,2). A própria revelação termina com a palavra da Esposa e do Espírito que imploram a vinda do Esposo: «Vem, Senhor Jesus» (*Ap* 22,20).

O masculino e o feminino são, portanto, revelados como *pertencentes ontologicamente à criação* e, por

consequente, destinados a *perdurar além do tempo presente*, evidentemente numa forma transfigurada. Desse modo caracterizam o amor que «não terá fim» (1Cor 13,8), embora se torne caduca a expressão temporal e terrena da sexualidade, ordenada para um regime de vida marcado pela geração e pela morte. Dessa forma de existência futura do masculino e feminino, o celibato pelo Reino quer ser profecia. Para os que o vivem, antecipa a realidade de uma vida que, embora permanecendo a de um homem e de uma mulher, deixará de estar sujeita às limitações presentes da relação conjugal (cfr Mt 22,30). Para os que vivem a vida conjugal, também o seu estado constitui referência e profecia da perfeição que a sua relação encontrará no encontro face a face com Deus.

Distintos desde o início da criação e permanecendo tais no próprio coração da eternidade, o homem e a mulher, inseridos no mistério pascal de Cristo, deixam de conceber a sua diferença como fonte de discórdia, a superar com a negação ou com o nivelamento, mas como uma possibilidade de colaboração, que devem cultivar no recíproco respeito da distinção. Daqui se abrem novas perspectivas para uma compreensão mais profunda da dignidade da mulher e do seu papel na sociedade humana e na Igreja.

III. A ACTUALIDADE DOS VALORES FEMININOS NA VIDA DA SOCIEDADE

13. Entre os valores fundamentais relacionados com a vida concreta da mulher, existe o que se chama a sua «capacidade para o outro». Não obstante o facto de um certo discurso feminista reivindicar as exigências «para ela mesma», a mulher conserva a intuição profunda de que o melhor da sua vida é feito de actividades orientadas para o despertar do outro, para o seu crescimento, a sua protecção.

Uma tal intuição é ligada à sua capacidade física de dar a vida. Vivida ou potencial, essa capacidade é uma realidade que estrutura em profundidade a personalidade feminina. Permite-lhe alcançar muito cedo a maturidade, sentido da gravidade da vida e das responsabilidades que a mesma implica. Desenvolve em si o sentido e o respeito do concreto, que se opõe às abstracções, muitas vezes mortais para a existência dos indivíduos e da sociedade. É ela, enfim, que, mesmo nas situações mais desesperadas — a história passada e presente são testemunho disso —, possui uma capacidade única de resistir nas adversidades; de tornar a vida ainda possível, mesmo em situações extremas; de conservar um sentido tenaz do futuro e, por último, recordar com as lágrimas o preço de cada vida humana.

Embora a maternidade seja um elemento chave da identidade feminina, isso não autoriza absolutamente a considerar a mulher apenas sob o perfil da procriação biológica. Pode haver nesse sentido graves exageros que exaltam uma fecundidade biológica em termos vitalistas e que frequentemente são acompanhados de um perigoso desprezo da mulher. A existência da vocação cristã à virgindade, audaciosa em relação à tradição veterotestamentária e às exigências de muitas sociedades humanas, é neste campo de grandíssima importância.¹⁷ Nega ela de forma radical toda a pretensão de fechar as mulheres num destino que seria simplesmente biológico. Como a virgindade recebe da maternidade física a advertência de que não existe vocação cristã senão no dom concreto de si ao outro, do mesmo modo a maternidade física recebe da virgindade o apelo à sua dimensão fundamentalmente espiritual: não é contentando-se em dar a vida física que se gera verdadeiramente o outro. Isto quer dizer que a maternidade pode encontrar formas de realização plena também onde não há geração física.¹⁸

Numa tal perspectiva, compreende-se o papel insubstituível da mulher em todos os aspectos da vida familiar e social que envolvam relações humanas e o cuidado do outro. Aqui se manifesta com clareza o

que João Paulo II chamou *génio da mulher*.¹⁹ Implica isto, antes de mais, que as mulheres estejam presentes, activamente e até com firmeza, na família, que é «sociedade primordial e, em certo sentido, “soberana”»,²⁰ porque é nesta que, em primeiro lugar, se plasma o rosto de um povo; é nesta onde os seus membros adquirem os ensinamentos fundamentais. Nela aprendem a amar, enquanto são amados gratuitamente; aprendem o respeito por toda a outra pessoa, enquanto são respeitados; aprendem a conhecer o rosto de Deus, enquanto recebem a sua primeira revelação de um pai e de uma mãe cheios de atenção. Todas as vezes que venham a faltar estas experiências fundantes, é a sociedade no seu conjunto que sofre violência e se torna, por sua vez, geradora de múltiplas violências. Isso implica também que as mulheres estejam presentes no mundo do trabalho e da organização social e que tenham acesso a lugares de responsabilidade, que lhes dêem a possibilidade de inspirar as políticas das nações e promover soluções inovadoras para os problemas económicos e sociais.

A este respeito, não se pode, porém, esquecer que a interligação das duas actividades — família e trabalho — assume, no caso da mulher, características diferentes das do homem. Põe-se, portanto, o problema de harmonizar a legislação e a organização do trabalho com as exigências da missão da mulher no seio da família. O problema não é só jurídico, económico e organizativo; é antes de mais um problema de mentalidade, de cultura e de respeito. Exige-se, de facto, uma justa valorização do trabalho realizado pela mulher na família. Assim, as mulheres que livremente o desejam poderão dedicar a totalidade do seu tempo ao trabalho doméstico, sem ser socialmente estigmatizadas e economicamente penalizadas. As que, por sua vez, desejarem realizar também outros trabalhos poderão fazê-lo com horários adequados, sem serem confrontadas com a alternativa de mortificar a sua vida familiar ou então arcar com uma situação habitual de *stress* que não favorece nem o equilíbrio pessoal nem a harmonia familiar. Como escreve João Paulo II, «reverterá em honra para a sociedade o tornar possível à mãe — sem pôr obstáculos à sua liberdade, sem discriminação psicológica ou prática e sem que ela fique numa situação de desdouro em relação às outras mulheres — cuidar dos seus filhos e dedicar-se à educação deles, segundo as diferentes necessidades da sua idade».²¹

14. É, em todo o caso, oportuno lembrar que os valores femininos, a que se acenou, são antes de mais valores humanos: a condição humana, do homem e da mulher, criados à imagem de Deus, é una e indivisível. É só por estarem em sintonia mais imediata com estes valores que as mulheres podem ajudar a lembrá-los ou ser o seu sinal privilegiado. Mas, em última análise, todo o ser humano, homem e mulher, é destinado a ser «para o outro». Nessa perspectiva, o que se chama «feminilidade» é mais do que um simples atributo do sexo feminino. A palavra designa, com efeito, a capacidade fundamentalmente humana de viver para o outro e graças ao outro.

Portanto, a promoção da mulher no seio da sociedade deve ser compreendida e querida como uma humanização, realizada através daqueles valores que foram redescobertos graças às mulheres. Qualquer perspectiva que pretenda propor-se como luta dos sexos não passa de uma ilusão e perigo: desembocaria em situações de segregação e de competição entre homens e mulheres e promoveria um solipsismo que se nutre de uma falsa concepção da liberdade.

Sem prejuízo dos esforços que são feitos na promoção dos direitos que as mulheres podem aspirar na sociedade e na família, estas observações querem, ao invés, corrigir a perspectiva que considera os homens inimigos a vencer. A relação homem-mulher não pode pretender encontrar a sua justa condição numa espécie de contraposição, desconfiada e defensiva. Tal relação tem de ser vivida na paz e na felicidade do amor partilhado.

A um nível mais concreto, as políticas sociais — educativas, familiares, laborais, de acesso aos serviços, de participação cívica, — se, por um lado, devem combater toda a discriminação sexual injusta, por outro,

devem saber escutar as aspirações e assinalar as necessidades de cada um. A defesa e promoção da igual dignidade e dos comuns valores pessoais devem harmonizar-se com o atento reconhecimento da diferença e da reciprocidade, onde a realização da própria humanidade masculina e feminina o exija.

IV. A ACTUALIDADE DOS VALORES FEMININOS NA VIDA DA IGREJA

15. No que diz respeito à Igreja, o sinal da mulher é eminentemente central e fecundo. Depende da própria centralidade da Igreja, que o recebe de Deus e acolhe na fé. É esta identidade «mística», profunda, essencial, que se deve ter presente na reflexão sobre os papéis próprios do homem e da mulher na Igreja.

Desde as primeiras gerações cristãs, a Igreja considerou-se uma comunidade, gerada por Cristo e a Ele ligada por uma relação de amor, de que a experiência nupcial é a melhor expressão. Daí deriva que o primeiro dever da Igreja é permanecer na presença desse mistério do amor de Deus, manifestado em Jesus Cristo, contemplá-lo e celebrá-lo. Nesta matéria, a figura de Maria constitui na Igreja a referência fundamental. Poderia dizer-se, com uma metáfora, que Maria oferece à Igreja o espelho em que esta é convidada a descobrir a sua identidade, bem como as disposições do coração, as atitudes e os gestos que Deus dela espera.

A existência de Maria é um convite à Igreja para basear o seu ser na escuta e no acolhimento da Palavra de Deus, porque a fé não é tanto a procura de Deus por parte do ser humano, mas é sobretudo a aceitação por parte do homem de que Deus vem até ele, visita-o e fala-lhe. Esta fé, para a qual «nada é impossível a Deus» (cfr *Jo* 18,14; *Lc* 1,37), vive e aprofunda-se na obediência humilde e amorosa com que a Igreja sabe dizer ao Pai: «Faça-se em mim segundo a tua palavra» (*Lc* 1,38). A fé leva constantemente a Jesus — «Fazei tudo o que Ele vos disser» (*Jo* 2,5) — e acompanha-O no seu caminho até aos pés da cruz. Maria, na hora das trevas mais profundas, persiste corajosamente na fidelidade, com a única certeza da confiança na Palavra de Deus.

Sempre em Maria, a Igreja aprende a conhecer a intimidade de Cristo. Maria, que trouxe nas suas mãos a pequena criança de Belém, ensina a descobrir a infinita humildade de Deus. Ela, que recebeu nos seus braços o corpo dilacerado de Jesus deposto da cruz, mostra à Igreja como pegar em todas as vidas desfiguradas neste mundo pela violência e pelo pecado. De Maria, a Igreja aprende o sentido do poder do amor, como Deus o exerce e revela na própria vida do Filho predilecto: «dispersou os soberbos... exaltou os humildes» (*Lc* 1,51-52). Sempre de Maria, os discípulos de Cristo recebem o sentido e o gosto do louvor perante a obra das mãos de Deus: «o Todo-poderoso fez em mim maravilhas» (*Lc* 1,49). Aprendem que estão no mundo para conservar a memória dessas «maravilhas» e vigiar, enquanto aguardam o dia do Senhor.

16. Olhar para Maria e imitá-la não significa, todavia, votar a Igreja a uma passividade inspirada numa concepção superada da feminilidade, e condená-la a uma vulnerabilidade perigosa, num mundo em que o que conta é sobretudo o domínio e o poder. Na verdade, o caminho de Cristo não é nem o do domínio (cfr *Fil* 2,6), nem o do poder como o entende o mundo (cfr *Jo* 18,36). Do Filho de Deus pode aprender-se que esta «passividade» é, na realidade, o caminho do amor; é um poder régio que derrota toda a violência; é «paixão» que salva o mundo do pecado e da morte e recria a humanidade. Confiando ao apóstolo João a sua Mãe, o Crucificado convida a sua Igreja a aprender de Maria o segredo do amor que triunfa.

Muito longe de conferir à Igreja uma identidade fundada sobre um modelo contingente de feminilidade, a referência a Maria, com as suas disposições de escuta e acolhimento, de humildade, de fidelidade, de louvor e espera, coloca a Igreja na continuidade da história espiritual de Israel. Estas atitudes tornam-se, em Jesus e por meio d'Ele, a vocação de todo o batizado. Prescindindo das condições, dos estados de vida, das diferentes vocações, com ou sem responsabilidades públicas, são elas que determinam um aspecto essencial da identidade da vida cristã. Embora sejam atitudes que deveriam ser típicas de todo o batizado, na realidade é típico da mulher vivê-las com especial intensidade e naturalidade. Assim, as mulheres desempenham um papel de máxima importância na vida eclesial, lembrando essas disposições a todos os batizados e contribuindo de maneira ímpar para manifestar o verdadeiro rosto da Igreja, esposa de Cristo e mãe dos crentes.

Numa tal perspectiva, também se compreende porque o facto de a ordenação sacerdotal ser exclusivamente reservada aos homens ²² não impede às mulheres de terem acesso ao coração da vida cristã. Elas são chamadas a ser modelos e testemunhas insubstituíveis para todos os cristãos de como a Esposa deve responder com amor ao amor do Esposo.

CONCLUSÃO

17. Em Jesus Cristo todas as coisas se tornaram novas (cfr *Ap* 21,5). A renovação na graça porém não é possível sem a conversão dos corações. Trata-se, olhando para Jesus e confessando-O como Senhor, de reconhecer o caminho do amor vitorioso sobre o pecado que Ele propõe aos seus discípulos.

Assim sendo, a relação do homem com a mulher transforma-se, e a tríplice concupiscência, de que fala a primeira Carta de João (cfr *1 Jo* 16), deixa de ter o predomínio. Deve acolher-se o testemunho da vida das mulheres como revelação de valores, sem os quais a humanidade se fecharia na auto-suficiência, nos sonhos de poder e no drama da violência. Também a mulher, por seu lado, deve deixar-se converter e reconhecer os singulares valores, fortemente eficazes, do amor pelo outro, de que a sua feminilidade é portadora. Em ambos os casos, trata-se da conversão da humanidade a Deus, de modo que, tanto o homem como a mulher, vejam em Deus o seu «auxílio», o Criador cheio de ternura, o Redentor que «amou tanto o mundo a ponto de entregar o seu Filho unigénito» (*Jo* 3,16).

Uma tal conversão não pode realizar-se sem a oração humilde para receber de Deus a transparência de olhar que reconhece o próprio pecado e, ao mesmo tempo, a graça que o cura. De modo especial deve implorar-se a Virgem Maria, mulher segundo o coração de Deus, «bendita entre as mulheres» (cfr *Lc* 1,42), escolhida para revelar à humanidade, homens e mulheres, qual o caminho do amor. Só assim poderá sobressair em cada homem e em cada mulher, em cada um segundo a sua própria graça, a «imagem de Deus», que é a santa efígie com que são assinalados (cfr *Gen* 1,27). Só assim se poderá reencontrar o caminho da paz e da maravilha, de que dá testemunho a tradição bíblica através dos versículos do Cântico dos Cânticos, em que corpos e corações celebram o mesmo júbilo.

A Igreja certamente conhece a força do pecado que opera nos indivíduos e nas sociedades e que por vezes leva a perder a esperança na bondade do casal. Ela, porém, pela sua fé em Cristo crucificado e ressuscitado, conhece ainda mais a força do perdão e do dom de si. Apesar de toda a ferida e toda a injustiça, a paz e a maravilha que ela com confiança aponta aos homens e mulheres de hoje são a paz e a maravilha do jardim da ressurreição, que iluminou o nosso mundo e toda a sua história com a revelação de que «Deus é amor» (*1Jo* 4,8.16).

O Sumo Pontífice João Paulo II, no decurso da Audiência concedida ao abaixo-assinado Cardeal Prefeito, aprovou a presente Carta, decidida na reunião ordinária desta Congregação, e mandou que fosse publicada.

Roma, Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 31 de Maio de 2004, Festa da Visitação de Nossa Senhora.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefeito

+ Angelo Amato, SDB
Arcebispo titular de Sila
Secretário

¹Cfr João Paulo II, Exort. apost. post-sinodal *Familiaris consortio* (22 de Novembro de 1981): AAS 74 (1982), 81-191; Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *Carta às mulheres* (29 de Junho de 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Catequese sobre o amor humano* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) - VII (1984); Congregação para a Educação Católica, *Orientações educativas sobre o amor humano. Lineamentos de educação sexual* (1 de Novembro de 1983): *Ench. Vat.* 9, 420-456; Pontifício Conselho para a Família, *Sexualidade humana: verdade e significado. Orientações educativas em família* (8 de Dezembro de 1995): *Ench. Vat.* 14, 2008-2077.

²Sobre a complexa questão do *gender*, cfr ainda Pontifício Conselho para a Família, *Família, matrimónio e «união de facto»* (26 de Julho de 2000), 8: *Suplemento a L'Osservatore Romano* (22 de Novembro de 2000), 4.

³Cfr João Paulo II, Carta enc. *Fides et ratio* (14 de Setembro de 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: «Esta abertura ao mistério, que provinha da Revelação, acabou por ser para ele [o homem bíblico] a fonte de um verdadeiro conhecimento, que permitiu à sua razão aventurar-se em espaços infinitos, recebendo possibilidades de compreensão, até então impensáveis».

⁴João Paulo II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; cfr S. Ireneu, *Adversus haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: *SC* 153, 72-81; 216-221; S. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, 16: *PG* 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: *PG* 44, 805-808; S. Agostinho, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: *CCL* 38,17.

⁵A palavra ebraica *ezer*, traduzida com *ajuda*, indica o socorro que só uma pessoa dá a uma outra pessoa. O termo não comporta nenhuma conotação de inferioridade ou instrumentalização, se se tem presente que também Deus é por vezes chamado *ezer* em relação ao homem (cfr *Ex* 18,4; *Sal* 9-10, 35).

⁶João Paulo II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.

⁷João Paulo II, Catequese *O homem-pessoa torna-se dom na liberdade do amor* (16 de Janeiro de 1980), 1: *Insegnamenti* III, 1 (1980), 148.

⁸João Paulo II, Catequese a *concupiscência do corpo deforma as relações homem-mulher* (23 de Julho de 1980), 1: *Insegnamenti* III, 2 (1980), 288.

⁹João Paulo II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.

¹⁰*Ibid.*, 6: *l.c.*, 1663.

¹¹Congregação para a Educação Católica, *Orientações educativas sobre o amor humano. Lineamentos de educação sexual* (1 de Novembro de 1983), 4: *Ench. Vat.* 9, 423.

¹²*Ibid.*

¹³*Adversus haereses*, 4, 34, 1: *SC* 100, 846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».

¹⁴A Tradição exegética antiga vê Maria em Caná como a «figura Synagogae» e a «inchoatio Ecclesiae».

¹⁵O quarto evangelho aprofunda aqui um dado já presente nos Sinópticos (cfr *Mt* 9,15 e par.). Sobre o tema de Jesus Esposo, cfr João Paulo II, *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994), 18: AAS 86 (1994), 906-910.

¹⁶João Paulo II, *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994), 19: AAS 86 (1994), 911; cfr Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 23-25: AAS 80 (1988), 1708-1715.

¹⁷Cfr João Paulo II, Exort. apost. post-sinodal *Familiaris consortio* (22 de Novembro de 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.

¹⁸*Ibid.*, 41: *l.c.*, 132-133; Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. *Donum vitae* (22 de Fevereiro de 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.

¹⁹Cfr João Paulo II, *Carta às mulheres* (29 de Junho de 1995), 9-10: AAS 87 (1995), 809-810.

²⁰João Paulo II, *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.

²¹Carta enc. *Laborem exercens* (14 de Setembro de 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.

²²Cfr João Paulo II, Carta apost. *Ordinatio sacerdotalis* (22 de Maio de 1994): AAS 86 (1994), 545-548; Congregação para a Doutrina da Fé, Resposta à dúvida sobre a doutrina da Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (28 de Outubro de 1995): AAS 87 (1995), 1114.





CARTA A LOS OBISPOS DE LA IGLESIA CATÓLICA SOBRE LA COLABORACIÓN DEL HOMBRE Y LA MUJER EN LA IGLESIA Y EL MUNDO

INTRODUCCIÓN

1. Experta en humanidad, la Iglesia ha estado siempre interesada en todo lo que se refiere al hombre y a la mujer. En estos últimos tiempos se ha reflexionado mucho acerca de la dignidad de la mujer, sus derechos y deberes en los diversos sectores de la comunidad civil y eclesial. Habiendo contribuido a la profundización de esta temática fundamental, particularmente con la enseñanza de Juan Pablo II,¹ la Iglesia se siente ahora interpelada por algunas corrientes de pensamiento, cuyas tesis frecuentemente no coinciden con la finalidad genuina de la promoción de la mujer.

Este documento, después de una breve presentación y valoración crítica de algunas concepciones antropológicas actuales, desea proponer reflexiones inspiradas en los datos doctrinales de la antropología bíblica, que son indispensables para salvaguardar la identidad de la persona humana. Se trata de *presupuestos* para una recta comprensión de la colaboración activa del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo, en el reconocimiento de su propia diferencia. Las presentes reflexiones se proponen, además, como punto de partida de profundización dentro de la Iglesia, y para instaurar un diálogo con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, en la búsqueda sincera de la verdad y el compromiso común de desarrollar relaciones siempre más auténticas.

I. EL PROBLEMA

2. En los últimos años se han delineado nuevas tendencias para afrontar la cuestión femenina. Una primera tendencia subraya fuertemente la condición de subordinación de la mujer a fin de suscitar una actitud de contestación. La mujer, para ser ella misma, se constituye en antagonista del hombre. A los abusos de poder responde con una estrategia de búsqueda del poder. Este proceso lleva a una rivalidad entre los sexos, en el que la identidad y el rol de uno son asumidos en desventaja del otro, teniendo como consecuencia la introducción en la antropología de una confusión deletérea, que tiene su implicación más inmediata y nefasta en la estructura de la familia.

Una segunda tendencia emerge como consecuencia de la primera. Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a cancelar las diferencias, consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural. En esta nivelación, la diferencia corpórea, llamada *sexo*, se minimiza, mientras la dimensión estrictamente cultural, llamada *género*, queda subrayada al máximo y considerada primaria. El obscurecerse de la diferencia o dualidad de los sexos produce enormes consecuencias de diverso orden. Esta antropología, que pretendía favorecer perspectivas igualitarias para la mujer, liberándola de todo determinismo biológico, ha inspirado de hecho ideologías que promueven, por ejemplo, el cuestionamiento

de la familia a causa de su índole natural bi-parental, esto es, compuesta de padre y madre, la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y un modelo nuevo de sexualidad polimorfa.

3. Aunque la raíz inmediata de dicha tendencia se coloca en el contexto de la cuestión femenina, su más profunda motivación debe buscarse en el tentativo de la persona humana de liberarse de sus condicionamientos biológicos.² Según esta perspectiva antropológica, la naturaleza humana no lleva en sí misma características que se impondrían de manera absoluta: toda persona podría o debería configurarse según sus propios deseos, ya que sería libre de toda predeterminación vinculada a su constitución esencial.

Esta perspectiva tiene múltiples consecuencias. Ante todo, se refuerza la idea de que la liberación de la mujer exige una crítica a las Sagradas Escrituras, que transmitirían una concepción patriarcal de Dios, alimentada por una cultura esencialmente machista. En segundo lugar, tal tendencia consideraría sin importancia e irrelevante el hecho de que el Hijo Dios haya asumido la naturaleza humana en su forma masculina.

4. Ante estas corrientes de pensamiento, la Iglesia, iluminada por la fe en Jesucristo, habla en cambio de *colaboración activa* entre el hombre y la mujer, precisamente en el reconocimiento de la diferencia misma.

Para comprender mejor el fundamento, sentido y consecuencias de esta respuesta, conviene volver, aunque sea brevemente, a las Sagradas Escrituras, —ricas también en sabiduría humana— en las que la misma se ha manifestado progresivamente, gracias a la intervención de Dios en favor de la humanidad.³

II. LOS DATOS FUNDAMENTALES DE LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

5. Una primera serie de textos bíblicos a examinar está constituida por los primeros tres capítulos del Génesis. Ellos nos colocan «en el contexto de aquel “principio” bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como “imagen y semejanza de Dios” constituye la *base inmutable de toda la antropología cristiana*».⁴

En el primer texto (*Gn* 1,1-2,4), se describe la potencia creadora de la Palabra de Dios, que obra realizando distinciones en el caos primigenio. Aparecen así la luz y las tinieblas, el mar y la tierra firme, el día y la noche, las hierbas y los árboles, los peces y los pájaros, todos «según su especie». Surge un mundo ordenado a partir de diferencias, que, por otro lado, son otras tantas promesas de relaciones. He aquí, pues, bosquejado el cuadro general en el que se coloca la creación de la humanidad. «Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, hombre y mujer los creó» (*Gn* 1,26-27). La humanidad es descrita aquí como articulada, desde su primer origen, en la relación de lo masculino con lo femenino. Es esta humanidad sexuada la que se declara explícitamente «imagen de Dios».

6. La segunda narración de la creación (*Gn* 2,4-25) confirma de modo inequívoco la importancia de la diferencia sexual. Una vez plasmado por Dios y situado en el jardín del que recibe la gestión, aquel que es designado —todavía de manera genérica— como *Adán* experimenta una soledad, que la presencia de los animales no logra llenar. Necesita una *ayuda* que le sea adecuada. El término designa aquí no un papel de subalterno sino una ayuda vital.⁵ El objetivo es, en efecto, permitir que la vida de *Adán* no se convierta en un enfrentarse estéril, y al cabo mortal, solamente consigo mismo. Es necesario que entre en relación con

otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma «carne» y envuelta por su mismo misterio, ofrece a la vida del hombre un porvenir. Esto se verifica a nivel ontológico, en el sentido de que la creación de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como realidad relacional. En este encuentro emerge también la palabra que por primera vez abre la boca del hombre, en una expresión de maravilla: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (*Gn 2,23*).

En referencia a este texto genesíaco, el Santo Padre ha escrito: «*La mujer es otro "yo" en la humanidad común*. Desde el principio aparecen [el hombre y la mujer] como “unidad de los dos”, y esto significa la superación de la soledad original, en la que el hombre no encontraba “una ayuda que fuese semejante a él” (*Gn 2,20*). ¿Se trata aquí solamente de la “ayuda” en orden a la acción, a “someter la tierra” (cf *Gn 1,28*)? Ciertamente se trata de la compañera de la vida con la que el hombre se puede unir, como esposa, llegando a ser con ella “una sola carne” y abandonando por esto a “su padre y a su madre” (cf *Gn 2,24*)».⁶

La diferencia vital está orientada a la comunión, y es vivida serenamente tal como expresa el tema de la desnudez: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro» (*Gn 2, 25*).

De este modo, el cuerpo humano, marcado por el sello de la masculinidad o la femineidad, «desde “el principio” tiene un carácter nupcial, lo que quiere decir que es capaz de expresar el amor con que el hombre-persona se hace don, verificando así el profundo sentido del propio ser y del propio existir».⁷ Comentando estos versículos del Génesis, el Santo Padre continúa: «En esta peculiaridad suya, el cuerpo es la expresión del espíritu y está llamado, en el misterio mismo de la creación, a existir en la comunión de las personas “a imagen de Dios”».⁸

En la misma perspectiva sponsal se comprende en qué sentido la antigua narración del Génesis deja entender cómo la mujer, en su ser más profundo y originario, existe «por razón del hombre» (cf *1Co 11,9*): es una afirmación que, lejos de evocar alienación, expresa un aspecto fundamental de la semejanza con la Santísima Trinidad, cuyas Personas, con la venida de Cristo, revelan la comunión de amor que existe entre ellas. «En la “unidad de los dos” el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir “uno al lado del otro”, o simplemente “juntos”, sino que son llamados también *a existir recíprocamente*, “*el uno para el otro...* El texto del *Génesis 2,18-25* indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco “para” el otro en la “comunión” interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, *de lo “masculino” y de lo “femenino”*».⁹

La visión serena de la desnudez con la que concluye la segunda narración de la creación evoca aquel «muy bueno» que cerraba la creación de la primera pareja humana en la precedente narración. Tenemos aquí el centro del diseño originario de Dios y la verdad más profunda del hombre y la mujer, tal como Dios los ha querido y creado. Por más trastornadas y obscurecidas que estén por el pecado, estas disposiciones originarias del Creador no podrán ser nunca anuladas.

7.El pecado original altera el modo con el que el hombre y la mujer acogen y viven la Palabra de Dios y su relación con el Creador. Inmediatamente después de haberles donado el jardín, Dios les da un mandamiento positivo (cf *Gn 2,16*) seguido por otro negativo (cf *Gn 2,17*), con el cual se afirma implícitamente la diferencia esencial entre Dios y la humanidad. En virtud de la seducción de la Serpiente, tal diferencia es rechazada de hecho por el hombre y la mujer. Como consecuencia se tergiversa también el modo de vivir su diferenciación sexual. La narración del Génesis establece así una relación de causa y efecto entre las dos diferencias: en cuando la humanidad considera a Dios como su enemigo se pervierte la relación misma

entre el hombre y la mujer. Asimismo, cuando esta última relación se deteriora, existe el riesgo de que quede comprometido también el acceso al rostro de Dios.

En las palabras que Dios dirige a la mujer después del pecado se expresa, de modo lapidario e impresionante, la naturaleza de las relaciones que se establecerán a partir de entonces entre el hombre y la mujer: «Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (*Gn 3,16*). Será una relación en la que a menudo el amor quedará reducido a pura búsqueda de sí mismo, en una relación que ignora y destruye el amor, reemplazándolo con el yugo de la dominación de un sexo sobre el otro. La historia de la humanidad reproduce, de hecho, estas situaciones en las que se expresa abiertamente la triple concupiscencia que recuerda San Juan, cuando habla de la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida (cf *1 Jn 2,16*). En esta trágica situación se pierden la igualdad, el respeto y el amor que, según el diseño originario de Dios, exige la relación del hombre y la mujer.

8. Recorrer estos textos fundamentales permite reafirmar algunos datos capitales de la antropología bíblica.

Ante todo, hace falta subrayar el carácter personal del ser humano. «De la reflexión bíblica emerge la verdad sobre el carácter personal del ser humano. El hombre —ya sea hombre o mujer— es persona igualmente; en efecto, ambos, han sido creados a imagen y semejanza del Dios personal». ¹⁰ La igual dignidad de las personas se realiza como complementariedad física, psicológica y ontológica, dando lugar a una armónica «unidad» relacional, que sólo el pecado y las “estructuras de pecado” inscritas en la cultura han hecho potencialmente conflictivas. La antropología bíblica sugiere afrontar desde un punto de vista *relacional*, no competitivo ni de revancha, los problemas que a nivel público o privado suponen la diferencia de sexos.

Además, hay que hacer notar la importancia y el sentido de la diferencia de los sexos como realidad inscrita profundamente en el hombre y la mujer. «La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones». ¹¹ Ésta no puede ser reducida a un puro e insignificante dato biológico, sino que «es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano». ¹² Esta capacidad de amar, reflejo e imagen de Dios Amor, halla una de sus expresiones en el carácter sponsal del cuerpo, en el que se inscribe la masculinidad y femineidad de la persona.

Se trata de la dimensión antropológica de la sexualidad, inseparable de la teológica. La criatura humana, en su unidad de alma y cuerpo, está, desde el principio, cualificada por la relación con el otro. Esta relación se presenta siempre a la vez como buena y alterada. Es buena por su bondad originaria, declarada por Dios desde el primer momento de la creación; es también alterada por la desarmonía entre Dios y la humanidad, surgida con el pecado. Tal alteración no corresponde, sin embargo, ni al proyecto inicial de Dios sobre el hombre y la mujer, ni a la verdad sobre la relación de los sexos. De esto se deduce, por lo tanto, que esta relación, buena pero herida, necesita ser sanada.

¿Cuáles pueden ser las vías para esta curación? Considerar y analizar los problemas inherentes a la relación de los sexos sólo a partir de una situación marcada por el pecado llevaría necesariamente a recaer en los errores anteriormente mencionados. Hace falta romper, pues, esta lógica del pecado y buscar una salida, que permita eliminarla del corazón del hombre pecador. Una orientación clara en tal sentido se nos ofrece con la promesa divina de un Salvador, en la que están involucradas la «mujer» y su «estirpe» (cf *Gn 3,15*), promesa que, antes de realizarse, tendrá una larga preparación histórica.

9. Una primera victoria sobre el mal está representada por la historia de Noé, hombre justo que, conducido

por Dios, se salva del diluvio con su familia y las distintas especies de animales (cf *Gn* 6-9). Pero la esperanza de salvación se confirma, sobre todo, en la elección divina de Abraham y su descendencia (cf *Gn* 12,1ss). Dios empieza así a desvelar su rostro para que, por medio del pueblo elegido, la humanidad aprenda el camino de la semejanza divina, es decir de la santidad, y por lo tanto del cambio del corazón. Entre los muchos modos con que Dios se revela a su pueblo (cf *Hb* 1,1), según una larga y paciente pedagogía, se encuentra también la repetida referencia al tema de la alianza entre el hombre y la mujer. Se trata de algo paradójico si se considera el drama recordado por el Génesis y su reiteración concreta en tiempos de los profetas, así como la mezcla entre sacralidad y sexualidad, presente en las religiones que circundaban a Israel. Y sin embargo, este simbolismo parece indispensable para comprender el modo en que Dios ama a su pueblo: Dios se hace conocer como el Esposo que ama a Israel, su Esposa.

Si en esta relación Dios es descrito como «Dios celoso» (cf *Ex* 20,5; *Na* 1,2) e Israel denunciado como esposa «adúltera» o «prostituta» (cf *Os* 2,4-15; *Ez* 16,15-34), el motivo es que la esperanza que se fortalece por la palabra de los profetas consiste precisamente en ver cómo Jerusalén se convierte en la esposa perfecta: «Porque como se casa joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios» (*Is* 62,5). Recreada «en justicia y en derecho, en amor y en compasión» (*Os* 2,21), aquella que se alejó para buscar la vida y la felicidad en los dioses falsos retornará, y a Aquel que le hablará a su corazón, «ella responderá allí como en los días de su juventud» (*Os* 2,17), y le oírán decir: «tu esposo es tu Hacedor» (*Is* 54,5). En sustancia es el mismo dato que se afirma cuando, paralelamente al misterio de la obra que Dios realiza por la figura masculina del Siervo, el libro de Isaías evoca la figura femenina de Sión, adornada con una trascendencia y una santidad que prefiguran el don de la salvación destinada a Israel.

El *Cantar de los cantares* representa sin duda un momento privilegiado en el empleo de esta modalidad de revelación. Con palabras de un amor profundamente humano, que celebra la belleza de los cuerpos y la felicidad de la búsqueda recíproca, se expresa igualmente el amor divino por su pueblo. La Iglesia no se ha engañado pues al reconocer el misterio de su relación con Cristo, en su audacia de unir, mediante las mismas expresiones, aquello que hay de más humano con aquello que hay de más divino.

A lo largo de todo el Antiguo Testamento se configura una historia de salvación, que pone simultáneamente en juego la participación de lo masculino y lo femenino. Los términos esposo y esposa, o también alianza, con los que se caracteriza la dinámica de la salvación, aun teniendo una evidente dimensión metafórica, representan aquí mucho más que simples metáforas. Este vocabulario nupcial toca la naturaleza misma de la relación que Dios establece con su pueblo, aunque tal relación es más amplia de lo que se puede captar en la experiencia nupcial humana. Igualmente, están en juego las mismas condiciones concretas de la redención, en el modo con el que oráculos como los de Isaías asocian papeles masculinos y femeninos en el anuncio y la prefiguración de la obra de la salvación que Dios está a punto de cumplir. Dicha salvación orienta al lector sea hacia la figura masculina del Siervo sufriente que hacia aquella femenina de Sión. Los oráculos de Isaías alternan de hecho esta figura con la del Siervo de Dios, antes de culminar, al final del libro, con la visión misteriosa de Jerusalén, que da a luz un pueblo en un solo día (cf *Is* 66,7-14), profecía de la gran novedad que Dios está a punto de realizar (cf *Is* 48,6-8).

10. Todas estas prefiguraciones se cumplen en el Nuevo Testamento. Por una parte María, como la hija elegida de Sión, recapitula y transfigura en su femineidad la condición de Israel/Esposa, a la espera del día de su salvación. Por otra parte, la masculinidad del Hijo permite reconocer cómo Jesús asume en su persona todo lo que el simbolismo del Antiguo Testamento había aplicado al amor de Dios por su pueblo, descrito como el amor de un esposo por su esposa. Las figuras de Jesús y María, su Madre, no sólo aseguran la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino que superan aquel. Como dice San Ireneo, con el Señor aparece «toda novedad».¹³

Este aspecto es puesto en particular evidencia por el Evangelio de Juan. En la escena de las bodas de Caná, por ejemplo, María, a la que su Hijo llama «mujer», pide a Jesús que ofrezca como señal el vino nuevo de las bodas futuras con la humanidad. Estas bodas mesiánicas se realizarán en la cruz, dónde, en presencia nuevamente de su madre, indicada también aquí como «mujer», brotará del corazón abierto del crucificado la sangre/vino de la Nueva Alianza (cf *Jn* 19,25-27.34).¹⁴ No hay pues nada de asombroso si Juan el Bautista, interrogado sobre su identidad, se presenta como «el amigo del novio», que se alegra cuando oye la voz del novio y tiene que eclipsarse a su llegada: «El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud. Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (*Jn* 3,29-30).¹⁵

En su actividad apostólica, Pablo desarrolla todo el sentido nupcial de la redención concibiendo la vida cristiana como un misterio nupcial. Escribe a la Iglesia de Corinto por él fundada: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 *Cor* 11,2).

En la carta a los Efesios la relación sponsal entre Cristo y la Iglesia será retomada y profundizada con amplitud. En la Nueva Alianza la Esposa amada es la Iglesia, y —como enseña el Santo Padre en la Carta a las familias— «esta esposa, de la que habla la carta a los Efesios, se hace presente en cada bautizado y es como una persona que se ofrece a la mirada de su esposo: “Amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para... presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada” (*Ef* 5,25-27)».¹⁶

Meditando, por lo tanto, en la unión del hombre y la mujer como es descrita al momento de la creación del mundo (cf *Gn* 2,24), el apóstol exclama: «Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia» (*Ef* 5,32). El amor del hombre y la mujer, vivido con la fuerza de la gracia bautismal, se convierte ya en sacramento del amor de Cristo y la Iglesia, testimonio del misterio de fidelidad y unidad del que nace la «nueva Eva», y del que ésta vive en su camino terrenal, en espera de la plenitud de las bodas eternas.

11. Injertados en el misterio pascual y convertidos en signos vivientes del amor de Cristo y la Iglesia, los esposos cristianos son renovados en su corazón y pueden así huir de las relaciones marcadas por la concupiscencia y la tendencia a la sumisión, que la ruptura con Dios, a causa del pecado, había introducido en la pareja primitiva. Para ellos, la bondad del amor, del cual la voluntad humana herida ha conservado la nostalgia, se revela con acentos y posibilidades nuevas. A la luz de esto, Jesús, ante la pregunta sobre el divorcio (cf *Mt* 19,1-9), recuerda las exigencias de la alianza entre el hombre y la mujer en cuanto queridas por Dios al principio, o bien antes de la aparición del pecado, el cual había justificado los sucesivos acomodos de la ley mosaica. Lejos del ser la imposición de un orden duro e intransigente, esta enseñanza de Jesús sobre el divorcio es efectivamente el anuncio de una «buena noticia»: que la fidelidad es más fuerte que el pecado. Con la fuerza de la resurrección es posible la victoria de la fidelidad sobre las debilidades, sobre las heridas sufridas y sobre los pecados de la pareja. En la gracia de Cristo, que renueva su corazón, el hombre y la mujer se hacen capaces de librarse del pecado y de conocer la alegría del don recíproco.

12. «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay... ni hombre ni mujer», escribe S. Pablo a los Gálatas (*Ga* 3,27-28). El Apóstol no declara aquí abolida la distinción hombre-mujer, que en otro lugar afirma pertenecer al proyecto de Dios. Lo que quiere decir es más bien esto: en Cristo, la rivalidad, la enemistad y la violencia, que desfiguraban la relación entre el hombre y la mujer, son superables y superadas. En este sentido, la distinción entre el hombre y la mujer es más que nunca afirmada, y en cuanto tal acompaña a la revelación bíblica hasta el final. Al término de la historia presente,

mientras se delinean en el Apocalipsis de Juan «los cielos nuevos» y «la tierra nueva» (Ap 21,1), se presenta en visión una Jerusalén femenina «engalanada como una novia ataviada para su esposo» (Ap 21,20). La revelación misma se concluye con la palabra de la Esposa y del Espíritu, que suplican la llegada del Esposo: «Ven Señor Jesús» (Ap 22,20).

Lo masculino y femenino son así revelados como *pertenecientes ontológicamente a la creación*, y destinados por tanto a *perdurar más allá del tiempo presente*, evidentemente en una forma transfigurada. De este modo caracterizan el amor que «no acaba nunca» (1 Cor 13,8), no obstante haya caducado la expresión temporal y terrena de la sexualidad, ordenada a un régimen de vida marcado por la generación y la muerte. El celibato por el Reino quiere ser profecía de esta forma de existencia futura de lo masculino y lo femenino. Para los que viven el celibato, éste adelanta la realidad de una vida, que, no obstante continuar siendo aquella propia del hombre y la mujer, ya no estará sometida a los límites presentes de la relación conyugal (cf Mt 22,30). Para los que viven la vida conyugal, aquel estado se convierte además en referencia y profecía de la perfección que su relación alcanzará en el encuentro cara a cara con Dios.

Distintos desde el principio de la creación y permaneciendo así en la eternidad, el hombre y la mujer, injertados en el misterio pascual de Cristo, ya no advierten, pues, sus diferencias como motivo de discordia que hay que superar con la negación o la nivelación, sino como una posibilidad de colaboración que hay que cultivar con el respeto recíproco de la distinción. A partir de aquí se abren nuevas perspectivas para una comprensión más profunda de la dignidad de la mujer y de su papel en la sociedad humana y en la Iglesia.

III. LA ACTUALIDAD DE LOS VALORES FEMENINOS EN LA VIDA DE LA SOCIEDAD

13. Entre los valores fundamentales que están vinculados a la vida concreta de la mujer se halla lo que se ha dado en llamar la «capacidad de acogida del otro». No obstante el hecho de que cierto discurso feminista reivindique las exigencias «para sí misma», la mujer conserva la profunda intuición de que lo mejor de su vida está hecho de actividades orientadas al *despertar del otro*, a su crecimiento y a su protección.

Esta intuición está unida a su capacidad física de dar la vida. Sea o no puesta en acto, esta capacidad es una realidad que estructura profundamente la personalidad femenina. Le permite adquirir muy pronto madurez, sentido de la gravedad de la vida y de las responsabilidades que ésta implica. Desarrolla en ella el sentido y el respeto por lo concreto, que se opone a abstracciones a menudo letales para la existencia de los individuos y la sociedad. En fin, es ella la que, aún en las situaciones más desesperadas —y la historia pasada y presente es testigo de ello— posee una capacidad única de resistir en las adversidades, de hacer la vida todavía posible incluso en situaciones extremas, de conservar un tenaz sentido del futuro y, por último, de recordar con las lágrimas el precio de cada vida humana.

Aunque la maternidad es un elemento clave de la identidad femenina, ello no autoriza en absoluto a considerar a la mujer exclusivamente bajo el aspecto de la procreación biológica. En este sentido, pueden existir graves exageraciones que exaltan la fecundidad biológica en términos vitalistas, y que a menudo van acompañadas de un peligroso desprecio por la mujer. La vocación cristiana a la virginidad —audaz con relación a la tradición veterotestamentaria y a las exigencias de muchas sociedades humanas— tiene al respecto gran importancia.¹⁷ Ésta contradice radicalmente toda pretensión de encerrar a las mujeres en un destino que sería sencillamente biológico. Así como la maternidad física le recuerda a la virginidad que no existe vocación cristiana fuera de la donación concreta de sí al otro, igualmente la virginidad le recuerda a

la maternidad física su dimensión fundamentalmente espiritual: no es conformándose con dar la vida física como se genera realmente al otro. Eso significa que la maternidad también puede encontrar formas de plena realización allí donde no hay generación física.¹⁸

En tal perspectiva se entiende el papel insustituible de la mujer en los diversos aspectos de la vida familiar y social que implican las relaciones humanas y el cuidado del otro. Aquí se manifiesta con claridad lo que el Santo Padre ha llamado el *genio de la mujer*.¹⁹ Ello implica, ante todo, que las mujeres estén activamente presentes, incluso con firmeza, en la familia, «*sociedad primordial* y, en cierto sentido, “soberana”»,²⁰ pues es particularmente en ella donde se plasma el rostro de un pueblo y sus miembros adquieren las enseñanzas fundamentales. Ellos aprenden a amar en cuanto son amados gratuitamente, aprenden el respeto a las otras personas en cuanto son respetados, aprenden a conocer el rostro de Dios en cuanto reciben su primera revelación de un padre y una madre llenos de atenciones. Cuando faltan estas experiencias fundamentales, es el conjunto de la sociedad el que sufre violencia y se vuelve, a su vez, generador de múltiples violencias. Esto implica, además, que las mujeres estén presentes en el mundo del trabajo y de la organización social, y que tengan acceso a puestos de responsabilidad que les ofrezcan la posibilidad de inspirar las políticas de las naciones y de promover soluciones innovadoras para los problemas económicos y sociales.

Sin embargo no se puede olvidar que la combinación de las dos actividades —la familia y el trabajo— asume, en el caso de la mujer, características diferentes que en el del hombre. Se plantea por tanto el problema de armonizar la legislación y la organización del trabajo con las exigencias de la misión de la mujer dentro de la familia. El problema no es solo jurídico, económico u organizativo, sino ante todo de mentalidad, cultura y respeto. Se necesita, en efecto, una justa valoración del trabajo desarrollado por la mujer en la familia. En tal modo, las mujeres que libremente lo deseen podrán dedicar la totalidad de su tiempo al trabajo doméstico, sin ser estigmatizadas socialmente y penalizadas económicamente. Por otra parte, las que deseen desarrollar también otros trabajos, podrán hacerlo con horarios adecuados, sin verse obligadas a elegir entre la alternativa de perjudicar su vida familiar o de padecer una situación habitual de tensión, que no facilita ni el equilibrio personal ni la armonía familiar. Como ha escrito Juan Pablo II, «será un honor para la sociedad hacer posible a la madre —sin obstaculizar su libertad, sin discriminación psicológica o práctica, sin dejarle en inferioridad ante sus compañeras— dedicarse al cuidado y a la educación de los hijos, según las necesidades diferenciadas de la edad».²¹

14. En todo caso es oportuno recordar que los valores femeninos apenas mencionados son ante todo valores humanos: la condición humana, del hombre y la mujer creados a imagen de Dios, es una e indivisible. Sólo porque las mujeres están más inmediatamente en sintonía con estos valores pueden llamar la atención sobre ellos y ser su signo privilegiado. Pero en última instancia cada ser humano, hombre o mujer, está destinado a ser «para el otro». Así se ve que lo que se llama «femineidad» es más que un simple atributo del sexo femenino. La palabra designa efectivamente la capacidad fundamentalmente humana de vivir para el otro y gracias al otro.

Por lo tanto la promoción de las mujeres dentro de la sociedad tiene que ser comprendida y buscada como una humanización, realizada gracias a los valores redescubiertos por las mujeres. Toda perspectiva que pretenda proponerse como lucha de sexos sólo puede ser una ilusión y un peligro, destinados a acabar en situaciones de segregación y competición entre hombres y mujeres, y a promover un solipsismo, que se nutre de una concepción falsa de la libertad.

Sin prejuzgar los esfuerzos por promover los derechos a los que las mujeres pueden aspirar en la sociedad y en la familia, estas observaciones quieren corregir la perspectiva que considera a los hombres como enemigos que hay que vencer. La relación hombre-mujer no puede pretender encontrar su justa condición

en una especie de contraposición desconfiada y a la defensiva. Es necesario que tal relación sea vivida en la paz y felicidad del amor compartido.

En un nivel más concreto, las políticas sociales —educativas, familiares, laborales, de acceso a los servicios, de participación cívica— si bien por una parte tienen que combatir cualquier injusta discriminación sexual, por otra deben saber escuchar las aspiraciones e individuar las necesidades de cada cual. La defensa y promoción de la idéntica dignidad y de los valores personales comunes deben armonizarse con el cuidadoso reconocimiento de la diferencia y la reciprocidad, allí donde eso se requiera para la realización del propio ser masculino o femenino.

IV. LA ACTUALIDAD DE LOS VALORES FEMENINOS EN LA VIDA DE LA IGLESIA

15. Con respecto a la Iglesia, el signo de la mujer es más que nunca central y fecundo. Ello depende de la identidad misma de la Iglesia, que ésta recibe de Dios y acoge en la fe. Es esta identidad «mística», profunda, esencial, la que se debe tener presente en la reflexión sobre los respectivos papeles del hombre y la mujer en la Iglesia.

Ya desde las primeras generaciones cristianas, la Iglesia se consideró una comunidad generada por Cristo y vinculada a Él por una relación de amor, que encontró en la experiencia nupcial su mejor expresión. Por ello la primera obligación de la Iglesia es permanecer en la presencia de este misterio del amor divino, manifestado en Cristo Jesús, contemplarlo y celebrarlo. En tal sentido, la figura de María constituye la referencia fundamental de la Iglesia. Se podría decir, metafóricamente, que María ofrece a la Iglesia el espejo en el que es invitada a reconocer su propia identidad así como las disposiciones del corazón, las actitudes y los gestos que Dios espera de ella.

La existencia de María es para la Iglesia una invitación a radicar su ser en la escucha y acogida de la Palabra de Dios. Porque la fe no es tanto la búsqueda de Dios por parte del hombre cuanto el reconocimiento de que Dios viene a él, lo visita y le habla. Esta fe, cierta de que «ninguna cosa es imposible para Dios» (cf *Gn* 18,14; *Lc* 1,37), vive y se profundiza en la obediencia humilde y amorosa con la que la Iglesia sabe decirle al Padre: «hágase en mí según tu palabra» (*Lc* 1,38). La fe continuamente remite a la persona de Jesús: «Haced lo que él os diga» (*Jn* 2,5), y lo acompaña en su camino hasta los pies de la cruz. María, en la hora de las tinieblas más profundas, persiste valientemente en la fe, con la única certeza de la confianza en la palabra de Dios.

También de María aprende la Iglesia a conocer la intimidad de Cristo. María, que ha llevado en sus brazos al pequeño niño de Belén, enseña a conocer la infinita humildad de Dios. Ella, que ha acogido el cuerpo martirizado de Jesús depuesto de la cruz, muestra a la Iglesia cómo recoger todas las vidas desfiguradas en este mundo por la violencia y el pecado. La Iglesia aprende de María el sentido de la potencia del amor, tal como Dios la despliega y revela en la vida del Hijo predilecto: «dispersó a los que son soberbios y exaltó a los humildes» (*Lc* 1,51-52). Y también de María los discípulos de Cristo reciben el sentido y el gusto de la alabanza ante las obras de Dios: «porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso» (*Lc* 1,49). Ellos aprenden que están en el mundo para conservar la memoria de estas «maravillas» y velar en la espera del día del Señor.

16. Mirar a María e imitarla no significa, sin embargo, empujar a la Iglesia hacia una actitud pasiva

inspirada en una concepción superada de la femineidad. Tampoco significa condenarla a una vulnerabilidad peligrosa, en un mundo en el que lo que cuenta es sobre todo el dominio y el poder. En realidad, el camino de Cristo no es ni el del dominio (cf *Fil* 2, 6), ni el del poder como lo entiende el mundo (cf *Jn* 18,26). Del Hijo de Dios aprendemos que esta «pasividad» es en realidad el camino del amor, es poder real que derrota toda violencia, es «pasión» que salva al mundo del pecado y de la muerte y recrea la humanidad. Confiando su Madre al apóstol S. Juan, el Crucificado invita a su Iglesia a aprender de María el secreto del amor que triunfa.

Muy lejos de otorgar a la Iglesia una identidad basada en un modelo contingente de femineidad, la referencia a María, con sus disposiciones de escucha, acogida, humildad, fidelidad, alabanza y espera, coloca a la Iglesia en continuidad con la historia espiritual de Israel. Estas actitudes se convierten también, en Jesús y a través de él, en la vocación de cada bautizado.

Prescindiendo de las condiciones, estados de vida, vocaciones diferentes, con o sin responsabilidades públicas, tales actitudes determinan un aspecto esencial de la identidad de la vida cristiana. Aun tratándose de actitudes que tendrían que ser típicas de cada bautizado, de hecho, es característico de la mujer vivirlas con particular intensidad y naturalidad. Así, las mujeres tienen un papel de la mayor importancia en la vida eclesial, interpelando a los bautizados sobre el cultivo de tales disposiciones, y contribuyendo en modo único a manifestar el verdadero rostro de la Iglesia, esposa de Cristo y madre de los creyentes.

En esta perspectiva también se entiende que el hecho de que la ordenación sacerdotal sea exclusivamente reservada a los hombres²² no impide en absoluto a las mujeres el acceso al corazón de la vida cristiana. Ellas están llamadas a ser modelos y testigos insustituibles para todos los cristianos de cómo la Esposa debe corresponder con amor al amor del Esposo.

CONCLUSIÓN

17. En Jesucristo se han hecho nuevas todas las cosas (cf *Ap* 21,5). La renovación de la gracia, sin embargo, no es posible sin la conversión del corazón. Mirando a Jesús y confesándolo como Señor, se trata de reconocer el camino del amor vencedor del pecado, que Él propone a sus discípulos.

Así, la relación del hombre con la mujer se transforma, y la *triple concupiscencia* de la que habla la primera carta de S. Juan (cf *1Jn* 2,15-17) cesa su destructiva influencia. Se debe recibir el testimonio de la vida de las mujeres como revelación de valores, sin los cuales la humanidad se cerraría en la autosuficiencia, en los sueños de poder y en el drama de la violencia. También la mujer, por su parte, tiene que dejarse convertir, y reconocer los valores singulares y de gran eficacia de amor por el otro del que su femineidad es portadora. En ambos casos se trata de la conversión de la humanidad a Dios, a fin de que tanto el hombre como la mujer conozcan a Dios como a su «ayuda», como Creador lleno de ternura y como Redentor que «amó tanto al mundo que dio a su Hijo único» (*Jn* 3,16).

Una tal conversión no puede verificarse sin la humilde oración para recibir de Dios aquella transparencia de mirada que permite reconocer el propio pecado y al mismo tiempo la gracia que lo sana. De modo particular se debe implorar la intercesión de la Virgen María, mujer según el corazón de Dios —«bendita entre las mujeres» (*Lc* 1,42)—, elegida para revelar a la humanidad, hombres y mujeres, el camino del amor. Solamente así puede emerger en cada hombre y en cada mujer, según su propia gracia, aquella «imagen de Dios», que es la efigie santa con la que están sellados (cf *Gn* 1,27). Solo así puede ser redescubierto el camino de la paz y del estupor, del que es testigo la tradición bíblica en los versículos del

Cantar de los cantares, donde cuerpos y corazones celebran un mismo júbilo.

Ciertamente la Iglesia conoce la fuerza del pecado, que obra en los individuos y en las sociedades, y que a veces llevaría a desesperar de la bondad de la pareja humana. Pero por su fe en Cristo crucificado y resucitado, la Iglesia conoce aún más la fuerza del perdón y del don de sí, a pesar de toda herida e injusticia. La paz y la maravilla que la Iglesia muestra con confianza a los hombres y mujeres de hoy son la misma paz y maravilla del jardín de la resurrección, que ha iluminado nuestro mundo y toda su historia con la revelación de que «Dios es amor» (1Jn 4,8.16).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Carta, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 31 de mayo de 2004, Fiesta de la Visitación de la Beata Virgen María.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Angelo Amato, SDB
Arzobispo titular de Sila
Secretario

¹Cf Juan Pablo II, Exhort. Apost. post sinodal *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981): AAS 74 (1982), 81-191; Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Catequesis sobre el amor humano* (1979-1984): *Enseñanzas II* (1979) - VII (1984); Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual* (1 de noviembre de 1983): *Ench. Vat.* 9, 420-456; Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia* (8 de diciembre de 1995): *Ench. Vat.* 14, 2008-2077.

²Sobre esta compleja cuestión del *género*, cf también Pontificio Consejo para la Familia, *Familia, matrimonio y «uniones de hecho»* (26 de julio de 2000), 8: Suplemento a *L'Osservatore Romano* (22 de noviembre de 2000), 4.

³Cf Juan Pablo II, Carta Enc. *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: «Esta apertura al misterio, que le viene de la Revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas».

⁴Juan Pablo II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; cf S. Ireneo, *Adversus haereses*, V, 6, 1; V, 16, 2-3: SC 153, 72-81; 216-221; S. Gregorio de Nisa, *De hominis officio*, 16: PG 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: PG 44, 805-808; S. Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: CCL 38, 17.

- ⁵La palabra hebrea *ezer*, traducida como *ayuda*, indica el auxilio que sólo una persona presta a otra persona. El término no tiene ninguna connotación de inferioridad o instrumentalización. De hecho también Dios es, a veces, llamado *ezer* respecto al hombre (cf *Esd* 18,4; *Sal* 9-10,35).
- ⁶Juan Pablo II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.
- ⁷Juan Pablo II, Catequesis *El hombre-persona se hace don en la libertad del amor* (16 de enero de 1980), 1: *Enseñanzas* III, 1 (1980), 148.
- ⁸Juan Pablo II, Catequesis *La concupiscencia del cuerpo deforma las relaciones hombre-mujer* (26 de julio de 1980), 1: *Enseñanzas* III, 2 (1980), 288.
- ⁹Juan Pablo II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.
- ¹⁰*Ibid.*, n.6, *l.c.*, 1663.
- ¹¹Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Lineamientos de educación sexual* (1 de noviembre de 1983), 4: *Ench. Vat.* 9, 423.
- ¹²*Ibid.*
- ¹³*Adversus haereses*, 4, 34, 1: *SC* 100. 846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».
- ¹⁴La Tradición exegética antigua ve en María en el episodio de Caná la «figura Synagogæ» y la «inchoatio Ecclesiae».
- ¹⁵El cuarto Evangelio profundiza aquí un dato ya presente en los Sinópticos (cf *Mt* 9,15 y par.). Sobre el tema de Jesús Esposo, cf Juan Pablo II, *Carta a las Familias* (2 de febrero de 1994), 18: AAS 86 (1994), 906-910.
- ¹⁶Juan Pablo II, *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994), 19: AAS 86 (1994), 911; cf Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 23-25: AAS 80 (1988), 1708-1715.
- ¹⁷Cf Juan Pablo II, Exhort. Apost. post sinodal *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.
- ¹⁸*Ibid.*, 41, *l.c.*, 132-133; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instruc. *Donum vitae* (22 de febrero de 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.
- ¹⁹Cf Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995), 9-10: AAS 87 (1995), 809-810.
- ²⁰Juan Pablo II, *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.
- ²¹Carta Enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.
- ²²Cf Juan Pablo II, Carta Apost. *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994): AAS 86 (1994), 545-548;

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Respuesta a la duda acerca de la doctrina de la Carta Apostólica «Ordinatio sacerdotalis»* (28 de octubre de 1995: AAS 87 (1995), 1114.





SCHREIBEN AN DIE BISCHÖFE DER KATHOLISCHEN KIRCHE ÜBER DIE ZUSAMMENARBEIT VON MANN UND FRAU IN DER KIRCHE UND IN DER WELT

EINLEITUNG

1. Erfahren in der Menschlichkeit, ist die Kirche immer an den Belangen von Mann und Frau interessiert. In der letzten Zeit wurde viel über die Würde der Frau, über ihre Rechte und Pflichten in den verschiedenen Bereichen der bürgerlichen und der kirchlichen Gemeinschaft nachgedacht. Die Kirche, die besonders durch die Lehre von Johannes Paul II. zur Vertiefung dieses grundlegenden Themas beigetragen hat,¹ wird heute von einigen Denkströmungen herausgefordert, deren Ideen oft nicht mit den genuinen Zielsetzungen der Förderung der Frau übereinstimmen.

Nach einer kurzen Darlegung und kritischen Bewertung verschiedener gegenwärtiger anthropologischer Auffassungen möchte das vorliegende Dokument Überlegungen über *einige Voraussetzungen* für ein rechtes Verständnis der aktiven Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt — bei ausdrücklicher Anerkennung ihrer Verschiedenheit — bieten. Diese Überlegungen sind inspiriert von den Lehraussagen der biblischen Anthropologie, die unerlässlich sind, um die Identität der menschlichen Person zu wahren. Sie wollen überdies Ausgangspunkt für einen Weg der Vertiefung innerhalb der Kirche und für den Aufbau eines Dialogs mit allen Männern und Frauen guten Willens sein, in der aufrichtigen Suche nach der Wahrheit und im gemeinsamen Bemühen um die Förderung von immer authentischeren Beziehungen.

I. DAS PROBLEM

2. In den letzten Jahren haben sich in der Auseinandersetzung mit der Frauenfrage neue Tendenzen abgezeichnet. Eine erste Tendenz unterstreicht stark den Zustand der Unterordnung der Frau, um eine Haltung des Protestes hervorzurufen. So macht sich die Frau, um wirklich Frau zu sein, zum Gegner des Mannes. Auf die Missbräuche der Macht antwortet sie mit einer Strategie des Strebens nach Macht. Dieser Prozess führt zu einer Rivalität der Geschlechter, bei der die Identität und die Rolle des einen zum Nachteil des anderen gereichen. Die Folge davon ist eine Verwirrung in der Anthropologie, die Schaden bringt und ihre unmittelbarste und unheilvollste Auswirkung in der Struktur der Familie hat.

Im Sog dieser ersten Tendenz ergibt sich eine zweite. Um jegliche Überlegenheit des einen oder des anderen Geschlechts zu vermeiden, neigt man dazu, ihre Unterschiede zu beseitigen und als bloße Auswirkungen einer historisch-kulturellen Gegebenheit zu betrachten. Bei dieser Einebnung wird die leibliche Verschiedenheit, *Geschlecht* genannt, auf ein Minimum reduziert, während die streng kulturelle Dimension, *Gender* genannt, in höchstem Maß herausgestrichen und für vorrangig gehalten wird. Die Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter bringt gewaltige Auswirkungen auf verschiedenen Ebenen mit sich. Diese Anthropologie, die Perspektiven für eine Gleichberechtigung der

Frau fördern und sie von jedem biologischen Determinismus befreien wollte, inspiriert in Wirklichkeit Ideologien, die zum Beispiel die Infragestellung der Familie, zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören, die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern.

3. Die unmittelbare Wurzel der genannten Tendenz findet sich im Kontext der Frauenfrage. Ihre tiefste Begründung muss aber im Versuch der menschlichen Person nach Befreiung von den eigenen biologischen Gegebenheiten gesucht werden.² Gemäß dieser anthropologischen Perspektive hätte die menschliche Natur keine Merkmale an sich, die sich ihr in absoluter Weise auferlegen: Jede Person könnte und müsste sich nach eigenem Gutdünken formen, weil sie von jeder Vorausbestimmung auf Grund ihrer Wesenskonstitution frei wäre.

Diese Perspektive hat vielfältige Auswirkungen. Zum einen wird dadurch die Meinung bekräftigt, die Befreiung der Frau bringe eine Kritik an der Heiligen Schrift mit sich, die ein patriarchalisches Verständnis von Gott überliefere, das von einer wesentlich männlichen Kultur genährt sei. Zum anderen ist es gemäß dieser Tendenz unwichtig und bedeutungslos, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur als Mann angenommen hat.

4. Angesichts dieser Denkströmungen spricht die Kirche hingegen, erleuchtet vom Glauben an Jesus Christus, von *aktiver Zusammenarbeit* von Mann und Frau bei ausdrücklicher Anerkennung ihrer Verschiedenheit.

Um die Grundlage, den Sinn und die Auswirkungen dieser Antwort besser zu verstehen, ist es angebracht, wenigstens kurz auf die Heilige Schrift zurückzugreifen, die auch reich ist an menschlicher Weisheit. In ihr wurde diese Antwort Schritt für Schritt dank des Eingreifens Gottes zum Wohl des Menschen offenbart.³

II. DIE GRUNDAUSSAGEN DER BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE

5. Eine erste Reihe biblischer Texte, die es zu untersuchen gilt, sind die ersten drei Kapitel der Genesis. Sie führen uns »in den Bereich jenes biblischen »Anfangs«, wo die über den Menschen als »Abbild und Gleichnis Gottes« offenbarte Wahrheit die unveränderliche *Grundlage der gesamten christlichen Anthropologie* darstellt.«⁴

Der erste Text (*Gen 1,1-2,4*) beschreibt die Schöpfermacht des Wortes Gottes, die bewirkt, dass im ursprünglichen Chaos das eine vom anderen geschieden wird. So erscheinen Licht und Finsternis, Meer und Land, Tag und Nacht, Pflanzen und Bäume, Fische und Vögel, alle »nach ihrer Art«. Ausgehend von Verschiedenheiten, die zugleich neue Beziehungen verheißen, entsteht eine geordnete Welt. Dies ist der allgemeine Rahmen, in den die Erschaffung des Menschen eingeordnet ist. »Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich... Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie« (*Gen 1,26-27*). Der Mensch wird hier als ein Wesen beschrieben, das sich von seinem ersten Anfang an in der Beziehung von Mann und Frau artikuliert. Dieser geschlechtlich differenzierte Mensch wird ausdrücklich »Abbild Gottes« genannt.

6. Der zweite Schöpfungsbericht (*Gen 2,4-25*) bekräftigt in unzweideutiger Weise die Wichtigkeit der geschlechtlichen Verschiedenheit. Einmal von Gott geformt und in den Garten gesetzt, um ihn zu bebauen,

macht jener, der noch mit dem allgemeinen Ausdruck *Mensch* beschrieben wird, die Erfahrung einer Einsamkeit, die von den anwesenden Tieren nicht ausgefüllt werden kann. Er braucht eine *Hilfe*, die ihm entspricht. Dieser Ausdruck bezeichnet hier nicht eine untergeordnete Rolle, sondern eine vitale Hilfe.⁵ Das Ziel besteht darin, es möglich zu machen, dass das Leben des *Menschen* nicht in einer fruchtlosen und am Ende tödlichen Beschäftigung nur mit sich selbst versinkt. Es ist notwendig, dass er mit einem anderen, auf seiner Ebene lebenden Wesen in Beziehung tritt. Nur die Frau, die aus demselben «Fleisch» geschaffen und von demselben Mysterium umhüllt ist, gibt dem Leben des Mannes eine Zukunft. Die Erschaffung der Frau durch Gott charakterisiert den Menschen auf seinsmäßiger Ebene als Wesen in Beziehung. In dieser Begegnung fällt auch das Wort, das den Mund des Mannes zum ersten Mal in einem Ausdruck des Staunens öffnet: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch« (*Gen 2,23*).

Der Heilige Vater hat mit Bezug auf diesen Text der Genesis geschrieben: »Die Frau ist ein anderes "Ich" im gemeinsamen Menschsein. Von Anfang an erscheinen sie [Mann und Frau] als "Einheit von zweien", und das bedeutet die Überwindung der ursprünglichen Einsamkeit, in welcher der Mensch "keine Hilfe fand, die ihm entsprach" (*Gen 2,20*). Handelt es sich hier nur um die "Hilfe" bei der Arbeit, beim "Unterwerfen der Erde" (vgl. *Gen 1,28*)? Mit Sicherheit handelt es sich um die Lebensgefährtin, mit der sich der Mann als mit seiner Frau verbinden kann, so dass er "ein Fleisch" mit ihr wird und deshalb "Vater und Mutter verlässt" (vgl. *Gen 2,24*)«.⁶

Die vitale Verschiedenheit ist auf die Gemeinschaft ausgerichtet und wird in friedlicher Weise gelebt, wie es im Thema des Nacktseins zum Ausdruck kommt. »Beide, Adam und Eva, waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander« (*Gen 2,25*). Der menschliche Leib, der vom Siegel der Männlichkeit bzw. der Weiblichkeit geprägt ist, »umfasst von "Anfang" an auch die Eigenschaft des "Bräutlichen", das heißt die *Fähigkeit, der Liebe Ausdruck zu geben: jener Liebe, in welcher der Mensch als Person Geschenk wird* und — durch dieses Geschenk — den eigentlichen Sinn seines Seins und seiner Existenz verwirklicht«.⁷ In der weiteren Auslegung dieser Verse der Genesis fährt der Heilige Vater fort: »In dieser seiner Besonderheit ist der Leib Ausdruck des Geistes und dazu gerufen, gerade im Mysterium der Schöpfung in der Gemeinschaft der Personen "das Ebenbild Gottes" zu sein«.⁸

In der gleichen bräutlichen Perspektive versteht man, in welchem Sinn der alte Bericht der Genesis erkennen lässt, wie die Frau in ihrem tiefsten und ursprünglichsten Sein »für den anderen« (vgl. *1 Kor 11,9*) da ist. Diese Aussage will in keiner Weise eine Entfremdung heraufbeschwören. Sie bringt vielmehr einen grundlegenden Aspekt der Ähnlichkeit mit der heiligen Dreifaltigkeit zum Ausdruck, deren Personen sich durch das Kommen Christi als Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe offenbaren. »In der "Einheit der zwei" sind Mann und Frau von Anfang an gerufen, nicht nur "nebeneinander" oder "miteinander", sondern auch *einer für den anderen zu leben*... Der Text von *Gen 2,18-25* weist darauf hin, dass die Ehe die erste und gewissermaßen grundlegende Dimension dieser Berufung ist. Allerdings nicht die einzige. Die gesamte Geschichte des Menschen auf Erden vollzieht sich im Rahmen dieser Berufung. Aufgrund des Prinzips, dass in der interpersonalen "Gemeinschaft" einer "für" den anderen da ist, entwickelt sich in dieser Geschichte die Integration dessen, was "männlich" und was "weiblich" ist, in das von Gott gewollte Menschsein«.⁹

Die friedliche Schau am Ende des zweiten Schöpfungsberichts ist ein Echo jenes »sehr gut«, das im ersten Bericht die Erschaffung des ersten Menschenpaares abgeschlossen hat. Hier ist die Herzmitte des ursprünglichen Planes Gottes und der tiefsten Wahrheit über Mann und Frau, so wie Gott sie gewollt und geschaffen hat. Diese ursprünglichen Verfügungen des Schöpfers, wie sehr sie auch durch die Sünde entstellt und verdunkelt sind, können niemals zunichte gemacht werden.

7. Die Erbsünde verfälscht die Art, in welcher der Mann und die Frau das Wort Gottes aufnehmen und

leben, sowie ihre Beziehung zum Schöpfer. Sofort nachdem Gott dem Menschen den Garten anvertraut hat, gibt er ihm ein positives (vgl. *Gen 2,16*) und dann ein negatives Gebot (vgl. *Gen 2,17*), in dem implizit die wesentliche Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch ausgesagt wird. Verführt durch die Schlange, wird diese Verschiedenheit vom Mann und von der Frau bestritten. Als Folge davon wird auch die Art verzerrt, in der sie ihre geschlechtliche Verschiedenheit leben. Der Bericht der Genesis stellt so eine Beziehung von Ursache und Wirkung zwischen den beiden Verschiedenheiten her: Wenn der Mensch Gott als seinen Feind betrachtet, wird auch die Beziehung von Mann und Frau verdorben. Andererseits droht der Zugang zum Antlitz Gottes gefährdet zu werden, wenn die Beziehung von Mann und Frau entstellt wird.

In den Worten, die Gott nach dem Sündenfall an die Frau richtet, kommt in knapper, aber erschütternder Weise zum Ausdruck, welches Gepräge die Beziehungen zwischen Mann und Frau nun haben werden: »Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen« (*Gen 3,16*). Häufig wird die Liebe durch die bloße Suche nach dem eigenen Ich entstellt, so dass eine Beziehung entsteht, in der die Liebe missachtet und getötet und durch das Joch der Herrschaft des einen Geschlechts über das andere ersetzt wird. Die Geschichte der Menschheit gibt diese Verhältnisse wieder, in denen sich offen die dreifache Begierde ausdrückt, an die der heilige Johannes erinnert, wenn er von der Begierde des Fleisches, der Begierde der Augen und der Hoffart der Welt spricht (vgl. *1 Joh 2,16*). In dieser tragischen Situation gehen jene Gleichheit, Achtung und Liebe verloren, die für die Beziehung von Mann und Frau nach dem ursprünglichen Plan Gottes erforderlich sind.

8. Eine Durchsicht dieser grundlegenden Texte macht es möglich, einige Kernaussagen der biblischen Anthropologie zu bekräftigen.

Vor allem muss der personale Charakter des Menschen unterstrichen werden. »*Der Mensch ist eine Person: das gilt in gleichem Maße für den Mann und für die Frau*; denn beide sind nach dem Bild und Gleichnis des personhaften Gottes geschaffen«.¹⁰ Die gleiche Würde der Personen verwirklicht sich als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische »Einheit in der Zweiheit« schafft. Nur die Sünde und die in der Kultur eingeschriebenen »Strukturen der Sünde« haben aus dieser Beziehung eine potentielle Konfliktsituation gemacht. Die biblische Anthropologie legt nahe, die Probleme im Zusammenhang mit der Verschiedenheit des Geschlechts auf öffentlicher und privater Ebene in einer Weise anzugehen, die von der gegenseitigen Beziehung und nicht von Konkurrenz oder Rache ausgeht.

Darüber hinaus ist zu unterstreichen, wie wichtig und sinnvoll die Verschiedenheit der Geschlechter als eine dem Mann und der Frau tief eingeschriebene Wirklichkeit ist. »Die Geschlechtlichkeit kennzeichnet Mann und Frau nicht nur auf der physischen, sondern auch auf der psychologischen und geistigen Ebene und prägt alle ihre Ausdrucksweisen«.¹¹ Sie kann nicht auf einen unbedeutenden biologischen Aspekt reduziert werden, sondern »ist eine grundlegende Komponente der Persönlichkeit; sie ist eine ihrer Weisen zu sein, sich zu äußern, mit den anderen in Kontakt zu treten und die menschliche Liebe zu empfinden, auszudrücken und zu leben«.¹² Diese Fähigkeit zu lieben, Abglanz und Bild Gottes, der die Liebe ist, äußert sich auch im bräutlichen Charakter des Leibes, in dem die Männlichkeit bzw. die Weiblichkeit der Person eingeschrieben ist.

Diese anthropologische Dimension der Geschlechtlichkeit kann nicht von der theologischen Dimension getrennt werden. Das menschliche Geschöpf in seiner Einheit von Seele und Leib ist von Anfang an durch die Beziehung zum anderen gekennzeichnet. Diese Beziehung ist immer gut und zugleich entstellt. Sie ist gut, von einer ursprünglichen Güte, die Gott vom ersten Augenblick der Schöpfung an kundgetan hat. Sie ist aber auch entstellt durch die Disharmonie zwischen Gott und Mensch, die mit der Sünde gekommen ist. Diese Verfälschung entspricht jedoch weder dem anfänglichen Plan Gottes über Mann und Frau noch der

Wahrheit der Beziehung zwischen den Geschlechtern. Daraus ergibt sich, dass diese gute, aber verwundete Beziehung der Heilung bedarf.

Welche Wege der Heilung kann es geben? Würden die Probleme im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen den Geschlechtern nur ausgehend von der durch die Sünde geprägten Situation betrachtet und analysiert, fiel das Denken notwendigerweise in die oben erwähnten Irrtümer zurück. Man muss deshalb die Logik der Sünde durchbrechen und einen Weg suchen, der es möglich macht, diese Logik aus dem Herzen des sündigen Menschen zu beseitigen. Einen klaren Hinweis in diesem Sinn enthält die göttliche Verheißung eines Retters, in welche die »Frau« und ihr »Nachwuchs« einbezogen sind (vgl. *Gen 3,15*). Diese Verheißung kennt vor ihrer Verwirklichung eine lange Vorbereitung in der Geschichte.

9. Ein erster Sieg über das Böse wird in der Geschichte des Noach geschildert, einem gerechten Mann, der von Gott geführt wird und mit seiner Familie und den verschiedenen Tierarten der Sintflut entkommt (vgl. *Gen 6-9*). Aber vor allem durch die göttliche Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen (vgl. *Gen 12,1ff.*) wird die Hoffnung auf Heil bekräftigt. So beginnt Gott, sein Antlitz zu enthüllen, damit die Menschheit durch das auserwählte Volk den Weg der Ähnlichkeit mit ihm lerne: den Weg der Heiligkeit und damit der Verwandlung des Herzens. Unter den vielen Weisen, in denen sich Gott — gemäß einer langen und geduldigen Pädagogik — seinem Volk offenbart (vgl. *Hebr 1,1*), findet sich auch der regelmäßig wiederkehrende Hinweis auf das Thema des Bundes von Mann und Frau. Dies ist paradox, wenn man das Drama, an das die Genesis erinnert und das sich zur Zeit der Propheten auf sehr konkrete Weise wiederholt hat, sowie die Vermischung zwischen Sakralem und Sexualität in den Religionen rund um Israel in Betracht zieht. Dieser Symbolismus scheint aber unerlässlich, um die Weise zu verstehen, in der Gott sein Volk liebt: Er gibt sich als Bräutigam zu erkennen, der Israel, seine Braut, liebt.

Wenn Gott in dieser Beziehung als »eifersüchtiger Gott« (vgl. *Ex 20,5; Nah 1,2*) beschrieben und Israel als »eheblicherische« Frau oder als »Dirne« (vgl. *Hos 2,4-15; Ez 16,15-34*) angeklagt wird, hat dies seinen Grund gerade in der durch das Prophetenwort bekräftigten Hoffnung, das neue Jerusalem als die vollkommen gewordene Braut zu sehen: »Wie der junge Mann sich mit der Jungfrau vermählt, so vermählt sich mit dir dein Erbauer. Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich« (*Jes 62,5*). Neu geschaffen in »Gerechtigkeit und Recht«, in »Liebe und Erbarmen« (*Hos 2,21*), wird jene, die sich abgewandt hat, um Leben und Glück bei falschen Göttern zu suchen, zu dem zurückkehren, der zu ihrem Herzen spricht. Sie wird singen »wie in den Tagen ihrer Jugend« (*Hos 2,17*), und sie wird hören, wie er verkündet: »Dein Schöpfer ist dein Gemahl« (*Jes 54,5*). Hier kommt im Wesentlichen dasselbe zum Ausdruck wie an den Stellen, an denen das Buch Jesaja parallel zum Mysterium des Werkes, das Gott durch die männliche Gestalt des leidenden Knechts vollbringt, die weibliche Gestalt von Zion erwähnt, die geschmückt ist mit einer Transzendenz und Heiligkeit, die das Geschenk des für Israel bestimmten Heils ankündigt.

Im Gebrauch dieser Weise der Offenbarung ist das Hohelied zweifellos von herausragender Bedeutung. In den Worten einer ganz und gar menschlichen Liebe, welche die Schönheit der Leiber und das Glück der gegenseitigen Suche besingt, kommt auch die göttliche Liebe für sein Volk zum Ausdruck. Die Kirche ist deshalb nicht in die Irre gegangen, wenn sie in der kühnen Verbindung des ganz und gar Menschlichen mit dem ganz und gar Göttlichen durch die Verwendung derselben Ausdrücke das Mysterium ihrer Beziehung zu Christus erkannt hat.

Das ganze Alte Testament hindurch nimmt eine Heilsgeschichte Gestalt an, bei der sowohl männliche als auch weibliche Gestalten mitwirken. Die Begriffe von Bräutigam und Braut oder auch von Bund, durch die sich die Dynamik des Heils auszeichnet, haben gewiss eine offenkundig bildliche Dimension, sind aber doch viel mehr als bloße Metaphern. Das hochzeitliche Vokabular berührt nämlich das Wesen der

Beziehung, die Gott mit seinem Volk aufbaut, auch wenn diese Beziehung über das hinausgeht, was mit der menschlichen Erfahrung der Hochzeit zum Ausdruck gebracht werden kann. Zugleich sind in der Art, in der etwa die Weissagungen des Jesaja männliche und weibliche Rollen bei der Ankündigung und Verheißung des Heilswerkes durch Gott miteinander verknüpfen, die konkreten Bedingungen der Erlösung im Spiel. Dieses Heil weist den Leser sowohl auf die männliche Gestalt des leidenden Knechts als auch auf die weibliche Gestalt von Zion hin. In den Weissagungen des Jesaja wechseln die Gestalt von Zion und jene des Gottesknechts einander ab, bevor sie am Ende des Buches in der geheimnisvollen Schau der Stadt Jerusalem gipfeln, die ein Volk an einem einzigen Tag gebiert (vgl. *Jes 66,7-14*): Prophetie der großen Neuheit, die Gott dabei ist zu verwirklichen (vgl. *Jes 48,6-8*).

10. Im Neuen Testament gehen alle diese Verheißungen in Erfüllung. Auf der einen Seite umfasst und verwandelt Maria, die auserwählte Tochter Zions, als Frau das Brautsein des Volkes Israel, das auf den Tag seines Heils wartet. Auf der anderen Seite kann man im Mannsein des Sohnes erkennen, wie Jesus in seiner Person all das aufnimmt, was der alttestamentliche Symbolismus auf die Liebe Gottes zu seinem Volk angewandt hatte, die als die Liebe eines Bräutigams zu seiner Braut beschrieben wird. Jesus und Maria, seine Mutter, sichern so nicht nur die Kontinuität des Alten Testaments mit dem Neuen, sondern ragen darüber hinaus, weil mit Jesus Christus »die ganze Neuheit«¹³ sichtbar wird, wie der heilige Irenäus sagt.

Dieser Aspekt wird besonders durch das Johannesevangelium herausgestrichen. Bei der Hochzeit in Kana zum Beispiel wird Jesus von seiner Mutter — die »Frau« genannt wird — gebeten, für das Zeichen des neuen Weines der zukünftigen Hochzeit mit der Menschheit zu sorgen (vgl. *Joh 2,1-12*). Diese messianische Hochzeit verwirklicht sich unter dem Kreuz, wo — wieder in Gegenwart der Mutter, die als »Frau« angesprochen wird — aus dem geöffneten Herzen des Gekreuzigten das Blut/der Wein des Neuen Bundes strömt (vgl. *Joh 19,25-27.34*).¹⁴ Es ist deshalb nicht überraschend, dass Johannes der Täufer auf die Frage, wer er sei, sich »Freund des Bräutigams« nennt, der sich freut, wenn er die Stimme des Bräutigams hört, und der bei seinem Kommen zurücktreten muss: »Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dabei steht und ihn hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams. Diese Freude ist nun für mich Wirklichkeit geworden. Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden« (*Joh 3,29-30*).¹⁵

In seinem apostolischen Wirken entfaltet Paulus den ganzen hochzeitlichen Sinn der Erlösung, wenn er das christliche Leben als hochzeitliches Mysterium begreift. Er schreibt an die von ihm gegründete Kirche von Korinth: »Ich liebe euch mit der Eifersucht Gottes; ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen« (*2 Kor 11,2*).

Im Brief an die Epheser wird die bräutliche Beziehung zwischen Christus und der Kirche aufgegriffen und ausführlich vertieft. Im Neuen Bund ist die geliebte Braut die Kirche. Im *Brief an die Familien* lehrt der Heilige Vater: »Diese Braut, von der der Epheserbrief spricht, vergegenwärtigt sich in jedem Getauften und ist wie eine Person, die vor dem Blick ihres Bräutigams erscheint: Er hat »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben... So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos« (*Eph 5,25-27*)«.¹⁶

Bei der Betrachtung der Vereinigung von Mann und Frau, wie sie im Zusammenhang mit der Erschaffung der Welt beschrieben wird (vgl. *Gen 2,24*), ruft der Apostel aus: »Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche« (*Eph 5,32*). Die in der Kraft der Taufgnade gelebte Liebe von Mann und Frau wird nun zum Sakrament der Liebe Christi und der Kirche, zum Zeugnis für das Mysterium der Treue und der Einheit, aus dem die »neue Eva« geboren wird und von dem sie auf ihrem irdischen Pilgerweg lebt, während sie auf die Vollendung der ewigen Hochzeit wartet.

11. Die christlichen Eheleute, die in das Paschamysterium eingetaucht und zu lebendigen Zeichen der Liebe

Christi und der Kirche gemacht wurden, sind in ihrem Herzen erneuert. Sie können die Beziehungen meiden, die von der Begierde und der Tendenz, den anderen zu beherrschen, geprägt sind, welche der Bruch mit Gott durch die Sünde im ersten Menschenpaar hinterlassen hatte. Die Güte der Liebe, nach der sich das verwundete menschliche Herz immerfort gesehnt hatte, offenbart sich durch sie mit neuen Akzenten und Möglichkeiten. In diesem Licht kann Jesus im Zusammenhang mit der Frage nach der Scheidung (vgl. *Mt* 19,3-9) an die Forderungen des Bundes zwischen Mann und Frau erinnern, wie Gott sie am Anfang stellte, also vor dem Einbruch der Sünde, der die nachfolgenden Anordnungen des mosaischen Gesetzes gerechtfertigt hatte. Dieses Wort Jesu will in keiner Weise eine starre, unbarmherzige Ordnung auferlegen, sondern ist in Wirklichkeit die Ankündigung einer »frohen Botschaft«, der Botschaft der Treue, die stärker ist als die Sünde. In der Kraft der Auferstehung ist der Sieg der Treue über die Schwächen, die erlittenen Verwundungen und die Sünden des Ehepaares möglich. In der Gnade Christi, der ihr Herz erneuert, werden Mann und Frau fähig, sich von der Sünde zu befreien und die Freude der gegenseitigen Hingabe zu erkennen.

12. »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr... Mann und Frau«, schreibt der heilige Paulus an die Galater (3,27-28). Der Apostel erklärt hier nicht, dass die Unterscheidung von Mann und Frau hinfällig ist, von der er an anderer Stelle sagt, dass sie zum Plan Gottes gehört. Er will vielmehr sagen, dass in Christus die Rivalität, die Feindschaft und die Gewalt, welche die Beziehung von Mann und Frau entstellt haben, überwunden werden können und überwunden wurden. In diesem Sinn wird die Unterscheidung von Mann und Frau mehr als je zuvor bekräftigt, welche die biblische Offenbarung übrigens bis zum Ende begleitet. In der letzten Stunde der gegenwärtigen Geschichte erscheinen in der Offenbarung des Johannes «ein neuer Himmel» und »eine neue Erde« (*Offb* 21,1), und es taucht in der Vision die weibliche Gestalt der Stadt Jerusalem auf, »bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat« (*Offb* 21,2). Die Offenbarung schließt mit dem Wort des Geistes und der Braut, die um das Kommen des Bräutigams beten: »Komm, Herr Jesus!« (*Offb* 22,20).

Mannsein und Frausein sind so als *ontologisch zur Schöpfung gehörend* offenbart und deshalb dazu bestimmt, *über die gegenwärtige Zeit hinaus Bestand zu haben*, natürlich in einer verwandelten Form. Auf diese Weise charakterisieren sie die Liebe, die niemals aufhört (vgl. *1 Kor* 13,8), wenngleich die zeitliche, irdische Ausdrucksweise der Geschlechtlichkeit in ihrer Hinordnung auf die durch Zeugung und Tod geprägten Lebensbedingungen vergänglich ist. Für diese Form der zukünftigen Verwirklichung des Mann- und Frauseins will die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ein prophetisches Zeichen sein. Jene, die zölibatär leben, nehmen eine Wirklichkeit des Daseins vorweg, die jene eines Mannes bzw. einer Frau bleibt, aber nicht mehr den gegenwärtigen Begrenzungen der ehelichen Beziehung unterworfen sein wird (vgl. *Mt* 22,30). Für jene, die in der Ehe leben, ist dieser Stand zudem ein Hinweis und ein prophetisches Zeichen für die Vollendung, die ihre Beziehung in der Begegnung mit Gott von Angesicht zu Angesicht finden wird.

Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit. In das Paschamysterium Christi eingefügt, erfahren sie ihre Verschiedenheit nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit, die durch Leugnung oder Einebnung überwunden werden müsste, sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit, die in der gegenseitigen Achtung der Verschiedenheit zu verwirklichen ist. Von hier aus eröffnen sich neue Perspektiven für ein tieferes Verständnis der Würde der Frau und ihrer Rolle in der menschlichen Gesellschaft und in der Kirche.

III. DIE AKTUALITÄT DER FRAULICHEN WERTE

IM LEBEN DER GESELLSCHAFT

13. Unter den Grundwerten, die mit dem konkreten Leben der Frau verbunden sind, ist jener zu erwähnen, den man ihre »Fähigkeit für den anderen« genannt hat. Trotz der Tatsache, dass eine gewisse Strömung des Feminismus Ansprüche »für sie selber« einfordert, bewahrt die Frau doch die tiefgründige Intuition, dass das Beste ihres Lebens darin besteht, sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz.

Diese Intuition ist mit ihrer physischen Fähigkeit verbunden, Leben zu schenken. Die gelebte oder potentielle Fähigkeit zur Mutterschaft ist eine Wirklichkeit, die die weibliche Persönlichkeit zutiefst prägt. Sie hilft ihr, sehr schnell Reife, Sinn für die Bedeutung des Lebens und die damit verbundene Verantwortung zu erlangen. Sie entfaltet in ihr den Sinn und die Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten, das sich den Abstraktionen entgegenstellt, die für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft oft tödlich sind. Schließlich besitzt die Frau auch in den aussichtslosesten Situationen — Vergangenheit und Gegenwart sind dafür Zeugen — eine einzigartige Fähigkeit, in den Widerwärtigkeiten standzuhalten, in extremen Umständen das Leben noch möglich zu machen, einen festen Sinn für die Zukunft zu bewahren und durch Tränen an den Preis jedes Menschenlebens zu erinnern.

Auch wenn die Mutterschaft eine zentrale Bedeutung für die weibliche Identität hat, ist es aber nicht richtig, die Frau nur unter dem Aspekt der biologischen Fortpflanzung zu sehen. In dieser Hinsicht kann es schwerwiegende Übertreibungen geben, welche die biologische Fruchtbarkeit mit vitalistischen Ausdrücken verherrlichen und oft mit einer gefährlichen Abwertung der Frau verbunden sind. Die christliche Berufung zur Jungfräulichkeit, die gegenüber der alttestamentlichen Tradition und den Ansprüchen vieler menschlicher Gesellschaftssysteme eine echte Herausforderung ist, hat in dieser Hinsicht größte Bedeutung.¹⁷ Diese Berufung widerlegt radikal jeden Anspruch, die Frauen in ein bloß biologisches Schicksal einzuschließen. Wie die Jungfräulichkeit durch die leibliche Mutterschaft daran erinnert wird, dass zur christlichen Berufung immer die konkrete Selbsthingabe an den anderen gehört, so wird die leibliche Mutterschaft durch die Jungfräulichkeit an ihre wesentlich geistliche Dimension erinnert: Um dem anderen wirklich das Leben zu schenken, darf man sich nicht mit der physischen Zeugung begnügen. Dies bedeutet, dass es Formen der vollen Verwirklichung der Mutterschaft auch dort geben kann, wo keine physische Zeugung erfolgt.¹⁸

In dieser Perspektive wird die unersetzliche Rolle der Frau in allen Bereichen des familiären und gesellschaftlichen Lebens verständlich, bei denen es um die menschlichen Beziehungen und die Sorge um den anderen geht. Hier zeigt sich deutlich, was der Heilige Vater den *Genius der Frau* genannt hat.¹⁹ Dies beinhaltet vor allem, dass die Frauen aktiv und auch fest in der Familie, »der anfänglichen und in gewissem Sinn "soveränen" Gesellschaft«,²⁰ gegenwärtig sein sollen. Besonders hier wird nämlich das Antlitz eines Volkes geformt, hier eignen sich seine Glieder die grundlegenden Kenntnisse an. Sie lernen lieben, weil sie selber umsonst geliebt werden; sie lernen jede andere Person achten, weil sie selber geachtet werden; sie lernen das Antlitz Gottes kennen, weil sie dessen erste Offenbarung von einem Vater und einer Mutter erhalten, die ihnen ihre ganze Zuwendung schenken. Jedes Mal, wenn diese Grunderfahrungen fehlen, wird der ganzen Gesellschaft Gewalt angetan und bringt die Gesellschaft dann ihrerseits vielfältige Formen der Gewalt hervor. Dies beinhaltet darüber hinaus, dass die Frauen in der Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig sein und zu verantwortungsvollen Stellen Zugang haben sollen, die ihnen die Möglichkeit bieten, die Politik der Völker zu inspirieren und neue Lösungen für die wirtschaftlichen und sozialen Probleme anzuregen.

Man darf aber in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die Überschneidung von zwei Tätigkeiten — Familie und Arbeit — bei der Frau andere Merkmale annimmt als beim Mann. Deshalb stellt sich die

Aufgabe, die Gesetzgebung und die Organisation der Arbeit mit den Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie zu harmonisieren. Hier geht es nicht nur um eine rechtliche, wirtschaftliche und organisatorische Frage, sondern vor allem um eine Frage der Mentalität, der Kultur und der Achtung. Erforderlich ist eine gerechte Wertschätzung der Arbeit, welche die Frau in der Familie leistet. So könnten die Frauen, die es freiwillig wünschen, ihre ganze Zeit der häuslichen Arbeit widmen, ohne sozial gebrandmarkt und wirtschaftlich bestraft zu werden. Jene hingegen, die auch andere Tätigkeiten verrichten möchten, könnten dies in einem angepassten Arbeitsrhythmus tun, ohne vor die Alternative gestellt zu werden, ihr Familienleben aufzugeben oder einer ständigen Stresssituation ausgesetzt zu sein, die weder dem persönlichen Gleichgewicht noch der Harmonie in der Familie förderlich ist. Johannes Paul II. hat darüber geschrieben: »Es wird einer Gesellschaft zur Ehre gereichen, wenn sie es der Mutter ermöglicht, sich ohne Behinderung ihrer freien Entscheidung, ohne psychologische oder praktische Diskriminierung und ohne Benachteiligung gegenüber ihren Kolleginnen der Pflege und Erziehung ihrer Kinder je nach den verschiedenen Bedürfnissen ihres Alters zu widmen.«²¹

14. Es ist jedoch angebracht, daran zu erinnern, dass die eben erwähnten fraulichen Werte vor allem menschliche Werte sind: Die menschliche Verfassung, sowohl des Mannes als auch der Frau, die als Abbild Gottes erschaffen wurden, ist nämlich eine und unteilbar. Nur weil die Frauen spontaner mit den genannten Werten übereinstimmen, können sie ein Aufruf und ein bevorzugtes Zeichen für diese Werte sein. Letztlich ist aber jeder Mensch, ob Mann oder Frau, dazu bestimmt, »für den anderen« da zu sein. In dieser Perspektive ist das, was man »Fraulichkeit« nennt, mehr als ein bloßes Attribut des weiblichen Geschlechts. Der Ausdruck beschreibt nämlich die grundlegende Fähigkeit des Menschen, für den anderen und dank des anderen zu leben.

Deshalb muss die Förderung der Frau innerhalb der Gesellschaft als eine Vermenschlichung verstanden und gewollt werden, welche durch die dank der Frauen neu entdeckten Werte Wirklichkeit wird. Jede Perspektive, die sich als Kampf der Geschlechter ausgeben möchte, ist nur Illusion und Gefahr: Sie würde in Situationen der Abkapselung und der Rivalität zwischen Männern und Frauen enden und eine Ichbezogenheit fördern, die von einem falschen Freiheitsverständnis genährt wird.

Unbeschadet der Bemühungen zur Förderung der Rechte, welche die Frauen in der Gesellschaft und in der Familie anstreben, wollen diese Anmerkungen eine Perspektive korrigieren, in der die Männer als Feinde betrachtet werden, die zu besiegen wären. Die Beziehung zwischen Mann und Frau kann ihre gerechte Ordnung nicht in einer Art misstrauischer, defensiver Gegnerschaft finden. Es ist notwendig, dass diese Beziehung im Frieden und im Glück der ungeteilten Liebe gelebt wird.

Auf einer mehr konkreten Ebene müssen die sozialpolitischen Maßnahmen — bezüglich der Erziehung, der Familie, der Arbeit, dem Zugang zu Dienstleistungen, der Mitwirkung am bürgerlichen Leben — auf der einen Seite jegliche ungerechte geschlechtliche Diskriminierung bekämpfen und auf der anderen Seite die Bestrebungen und Bedürfnisse eines jeden wahrzunehmen und zu erkennen wissen. Die Verteidigung und die Förderung der gleichen Würde und der gemeinsamen persönlichen Werte müssen mit der sorgsamsten Anerkennung der gegenseitigen Verschiedenheit harmonisiert werden, wo dies von der Verwirklichung des eigenen Mann- oder Frauseins gefordert wird.

IV. DIE AKTUALITÄT DER FRAULICHEN WERTE IM LEBEN DER KIRCHE

15. Was die Kirche betrifft, ist das Zeichen der Frau mehr denn je zentral und fruchtbar. Dies hängt mit der Identität zusammen, welche die Kirche von Gott erhalten und im Glauben angenommen hat. Diese »mystische«, grundlegende, seinshafte Identität muss man beim Nachdenken über die entsprechenden Rollen des Mannes und der Frau in der Kirche gegenwärtig halten.

Seit den ersten christlichen Generationen betrachtet sich die Kirche als Gemeinschaft, die von Christus gezeugt wurde und durch eine Beziehung der Liebe an ihn gebunden bleibt, deren vorzüglichster Ausdruck die hochzeitliche Erfahrung ist. Daraus ergibt sich, dass die erste Aufgabe der Kirche darin besteht, in der Gegenwart dieses Mysteriums der Liebe Gottes zu bleiben, das in Jesus Christus offenbar wurde, es zu betrachten und zu feiern. In dieser Hinsicht ist Maria in der Kirche der grundlegende Bezugspunkt. Man könnte mit einer Metapher sagen, dass Maria der Kirche den Spiegel reicht, in dem sie ihre eigene Identität erkennen soll, aber auch die Einstellungen des Herzens, die Haltungen und die Taten, die Gott von ihr erwartet.

Marias Dasein ist für die Kirche eine Einladung, ihr Sein im Hören und Aufnehmen des Wortes Gottes zu verankern. Der Glaube ist nämlich nicht so sehr die Suche des Menschen nach Gott, sondern vielmehr die Anerkennung des Menschen, dass Gott zu ihm kommt, ihn heimsucht und zu ihm spricht. Dieser Glaube, gemäß dem »für Gott nichts unmöglich ist« (vgl. *Gen* 18,14; *Lk* 1,37), lebt und wächst im demütigen, liebenden Gehorsam, mit dem die Kirche zum Vater sagen kann: »Mir geschehe, wie du es gesagt hast« (*Lk* 1,38). Der Glaube weist immerfort auf Jesus hin: »Was er euch sagt, das tut!« (*Joh* 2,5). Der Glaube geht mit Jesus den Weg bis unter das Kreuz. In der Stunde der tiefsten Finsternis harret Maria mutig und getreu aus, weil sie mit einzigartiger Gewissheit auf das Wort Gottes vertraut.

Von Maria lernt die Kirche die Vertrautheit mit Christus. Maria, die das kleine Kind von Betlehem in ihren Händen getragen hat, lehrt die unendliche Demut Gottes erkennen. Sie, die den gemarterten, vom Kreuz abgenommenen Leib Jesu in ihre Arme genommen hat, zeigt der Kirche, wie sie sich aller Menschen annehmen soll, die in dieser Welt durch Gewalt und Sünde entstellt sind. Von Maria lernt die Kirche die Bedeutung der Macht der Liebe, wie Gott sie im Leben seines vielgeliebten Sohnes zeigt und offenbart: »Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind... und erhöht die Niedrigen« (*Lk* 1,51-52). Von Maria empfangen die Jünger Christi den Sinn und den Geschmack für den Lobpreis vor dem Werk der Hände Gottes: »Der Mächtige hat Großes an mir getan« (*Lk* 1,49). Sie lernen, dass sie in der Welt sind, um das Andenken an diese »Großtaten« zu bewahren und den Tag des Herrn wachsam zu erwarten.

16. Auf Maria schauen und sie nachahmen, bedeutet aber nicht, die Kirche einer Passivität preiszugeben, die von einer überwundenen Auffassung der Weiblichkeit inspiriert ist, und sie einer Verwundbarkeit auszusetzen, die gefährlich ist in einer Welt, in der vor allem die Herrschaft und die Macht zählen. Der Weg Christi ist nämlich weder der Weg der Herrschaft (vgl. *Phil* 2,6) noch der Weg der Macht im weltlichen Sinn (vgl. *Joh* 18,36). Vom Sohn Gottes kann man lernen, dass diese »Passivität« in Wirklichkeit der Weg der Liebe ist, dass sie eine königliche Macht darstellt, die jede Gewalt besiegt, dass sie »Passion« ist, welche die Welt von Sünde und Tod erlöst und die Menschheit neu schafft. Der Gekreuzigte, der den Apostel Johannes seiner Mutter anvertraut, lädt seine Kirche ein, von Maria das Geheimnis jener Liebe zu lernen, die triumphiert.

Der Hinweis auf Maria und ihre Haltungen des Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung verleiht der Kirche in keiner Weise eine Identität, die in einem zufälligen Modell der Weiblichkeit gründet, sondern stellt sie in die Kontinuität mit der geistlichen Geschichte Israels. In Jesus und durch Jesus werden diese Haltungen zur Berufung eines jeden Getauften. Unabhängig von den Verhältnissen, den Lebensständen, den verschiedenen Berufungen — mit oder ohne öffentliche Verantwortung — machen die genannten Haltungen einen wesentlichen Aspekt der Identität des

christlichen Lebens aus. Auch wenn es sich dabei um Einstellungen handelt, die jeden Getauften prägen sollten, zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt. So erfüllen die Frauen eine Rolle von größter Wichtigkeit im kirchlichen Leben. Sie rufen allen Getauften diese Haltungen in Erinnerung und tragen auf einzigartige Weise dazu bei, das wahre Antlitz der Kirche, der Braut Christi und der Mutter der Gläubigen, zu offenbaren.

In dieser Perspektive wird auch verständlich, wie die Tatsache, dass die Priesterweihe ausschließlich Männern vorbehalten ist,²² die Frauen in keiner Weise daran hindert, zur Herzmitte des christlichen Lebens zu gelangen. Die Frauen sind berufen, unersetzliche Vorbilder und Zeugen dafür zu sein, wie die Kirche als Braut mit Liebe auf die Liebe des Bräutigams antworten muss.

SCHLUSS

17. In Jesus Christus ist alles neu gemacht worden (vgl. *Offb* 21,5). Es gibt aber keine Erneuerung in der Gnade ohne die Bekehrung der Herzen. Im Blick auf Jesus und im Bekenntnis, dass er der Herr ist, geht es darum, den Weg der Liebe zu erkennen, der die Sünde besiegt und den er seinen Jüngern weist.

So wird die Beziehung des Mannes zur Frau umgestaltet und die dreifache Begierde, von der der erste Johannesbrief spricht (vgl. 1 *Joh* 2,16), hat nicht mehr die Oberhand. Man muss das Zeugnis annehmen, das vom Leben der Frauen ausgeht und Werte offenbart, ohne die sich die Menschheit in Selbstgenügsamkeit, in Machträumen und im Drama der Gewalt einsperren würde. Auch die Frau muss sich bekehren lassen und die einzigartigen, in der Liebe zum anderen so wirksamen Werte anerkennen, deren Trägerin sie als Frau ist. In beiden Fällen handelt es sich um die Bekehrung des Menschen zu Gott, so dass sowohl der Mann als auch die Frau Gott in Wahrheit anerkennen als ihre »Hilfe«, als Schöpfer, der voll Erbarmen ist, als Erlöser, der »die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn hingab« (*Joh* 3,16).

Eine solche Bekehrung kann es nicht ohne demütiges Gebet geben, um von Gott jenen klaren Blick zu erhalten, der sowohl die eigene Sünde als auch die heilende Gnade erkennt. In besonderer Weise muss man die Jungfrau Maria anrufen, die Frau nach dem Herzen Gottes, »gesegnet mehr als alle anderen Frauen« (vgl. *Lk* 1,42) und dazu auserwählt, den Menschen, Männern und Frauen, den Weg der Liebe zu offenbaren. Nur so kann in jedem Mann und in jeder Frau, nach der je eigenen Gnade, das »Abbild Gottes« sichtbar werden, jenes heilige Bild, mit dem sie ausgezeichnet sind (vgl. *Gen* 1,27). Nur so kann die Straße des Friedens und des Staunens wiedergefunden werden, welche die biblische Tradition in den Versen des Hohenliedes bezeugt, in denen die Leiber und die Herzen in denselben Jubel ausbrechen.

Die Kirche weiß um die Macht der Sünde, die in den Einzelnen und in den Gesellschaftssystemen am Werk ist und manchmal dazu führen könnte, die Hoffnung auf das Gutsein von Mann und Frau zu verlieren. Aber auf Grund ihres Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Christus weiß sie noch mehr um die Kraft der Vergebung und der Hingabe trotz aller Wunden und Ungerechtigkeiten. Der Friede und das Staunen, auf die sie die Männer und Frauen von heute mit Vertrauen hinweist, sind der Friede und das Staunen, die im Garten der Auferstehung unsere Welt und die ganze Geschichte erleuchtet haben mit der Offenbarung: »Gott ist die Liebe« (1 *Joh* 4,8.16).

Papst Johannes Paul II. hat das vorliegende Schreiben, das in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz approbiert und seine Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 31. Mai 2004, dem Fest Mariä Heimsuchung.

+ Joseph Card. Ratzinger
Präfekt

+ Angelo Amato, SDB
Titularerzbischof von Sila
Sekretär

¹Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (22. November 1981): AAS 74 (1982) 81-191; Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (15. August 1988): AAS 80 (1988) 1653-1729; *Brief an die Familien* (2. Februar 1994): AAS 86 (1994) 868-925; *Brief an die Frauen* (29. Juni 1995): AAS 87 (1995) 803-812; *Katechesen über die menschliche Liebe* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) - VII (1984); Kongregation für das Katholische Bildungswesen, *Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe. Hinweise zur geschlechtlichen Erziehung* (1. November 1983): *Ench. Vat.* 9, 420-456; Päpstlicher Rat für die Familie, *Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Orientierungshilfen für die Erziehung in der Familie* (8. Dezember 1995): *Ench. Vat.* 14, 2008-2077.

²Zur komplexen Frage des *Gender* vgl. auch Päpstlicher Rat für die Familie, *Familie, Ehe und »de-facto« Lebensgemeinschaften* (26. Juli 2000), 8: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache (22. Dezember 2000), 8.

³ Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* (14. September 1998), 21: AAS 91 (1999) 22: »Diese Öffnung für das Geheimnis, die ihm [dem biblischen Menschen] von der Offenbarung zukam, war schließlich für ihn die Quelle einer wahren Erkenntnis, die seiner Vernunft das Eintauchen in die Räume des Unendlichen erlaubte, wodurch er bis dahin unverhoffte Verständnismöglichkeiten erhielt«.

⁴Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (15. August 1988), 6: AAS 80 (1988) 1662; vgl. hl. Irenäus, *Adversus haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: *SC* 153, 72-81; 216-221; hl. Gregor von Nyssa, *De hominis opificio*, 16: *PG* 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: *PG* 44, 805-808; hl. Augustinus, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: *CCL* 38,17.

⁵Das hebräische Wort *ezer*, das mit *Hilfe* übersetzt wird, bezeichnet eine Hilfeleistung, die nur eine Person einer anderen Person gewährt. Der Ausdruck hat in keiner Weise den Beigeschmack des Minderwertigen oder Zweckdienlichen, wenn man bedenkt, dass auch Gott in seinem Verhältnis zum Menschen manchmal *ezer* genannt wird (vgl. *Ex* 18,4; *Ps* 10,14).

⁶ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (15. August 1988), 6: AAS 80 (1988) 1664.

⁷ Johannes Paul II., Katechese *Der Mensch als Person wird Geschenk in der Freiheit der Liebe* (16. Januar 1980), 1: *Insegnamenti* III, 1 (1980) 148.

⁸Johannes Paul II., Katechese *Die Begehrlichkeit des Leibes entstellt die Beziehungen zwischen Mann und Frau* (23. Juli 1980), 1: *Insegnamenti* III, 2 (1980) 288.

⁹ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (15. August 1988), 7: AAS 80 (1988) 1666.

¹⁰*Ebd.*, 6: *a.a.O.* 1663. ¹¹ Kongregation für das Katholische Bildungswesen, *Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe. Hinweise zur geschlechtlichen Erziehung* (1. November 1983), 4: *Ench. Vat.* 9, 423.

¹²*Ebd.*

¹³ Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, 4, 34, 1: SC 100, 846: »Omnem novitatem attulit semetipsum afferens«.

¹⁴ Die alte exegetische Tradition sieht in Maria zu Kana die »figura Synagogae« und die »inchoatio Ecclesiae«.

¹⁵ Das vierte Evangelium vertieft hier ein Thema, das schon bei den Synoptikern zu finden ist (vgl. *Mt* 9,15 und Parallelstellen). Zum Thema Jesus, der Bräutigam, vgl. Johannes Paul II., *Brief an die Familien* (2. Februar 1994), 18: AAS 86 (1994) 906-910.

¹⁶ Johannes Paul II., *Brief an die Familien* (2. Februar 1994), 19: AAS 86 (1994) 911; vgl. Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (15. August 1988), 23-25: AAS 80 (1988) 1708-1715.

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (22. November 1981), 16: AAS 74 (1982) 98-99.

¹⁸ *Ebd.*, 41: *a.a.O.* 132-133; Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum vitae* (22. Februar 1987), II, 8: AAS 80 (1988) 96-97.

¹⁹ Vgl. Johannes Paul II., *Brief an die Frauen* (29. Juni 1995), 9-10: AAS 87 (1995) 809-810.

²⁰ Johannes Paul II., *Brief an die Familien* (2. Februar 1994), 17: AAS 86 (1994) 906.

²¹ Enzyklika *Laborem exercens* (14. September 1981), 19: AAS 73 (1981) 627.

²² Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* (22. Mai 1994): AAS 86 (1994) 545-548; Kongregation für die Glaubenslehre, *Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben »Ordinatio sacerdotalis« vorgelegten Lehre* (28. Oktober 1995): AAS 87 (1995) 1114.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

***CONSIDERAZIONI CIRCA I PROGETTI
DI RICONOSCIMENTO LEGALE
DELLE UNIONI
TRA PERSONE OMOSESSUALI***

INTRODUZIONE

1. Diverse questioni concernenti l'omosessualità sono state trattate recentemente più volte dal Santo Padre Giovanni Paolo II e dai competenti Dicasteri della Santa Sede.⁽¹⁾ Si tratta infatti di un fenomeno morale e sociale inquietante, anche in quei Paesi in cui non assume un rilievo dal punto di vista dell'ordinamento giuridico. Ma esso diventa più preoccupante nei Paesi che hanno già concesso o intendono concedere un riconoscimento legale alle unioni omosessuali che, in alcuni casi, include anche l'abilitazione all'adozione di figli. Le presenti Considerazioni non contengono nuovi elementi dottrinali, ma intendono richiamare i punti essenziali circa il suddetto problema e fornire alcune argomentazioni di carattere razionale, utili per la redazione di interventi più specifici da parte dei Vescovi secondo le situazioni particolari nelle diverse regioni del mondo: interventi destinati a proteggere ed a promuovere la dignità del matrimonio, fondamento della famiglia, e la solidità della società, della quale questa istituzione è parte costitutiva. Esse hanno anche come fine di illuminare l'attività degli uomini politici cattolici, per i quali si indicano le linee di condotta coerenti con la coscienza cristiana quando essi sono posti di fronte a progetti di legge concernenti questo problema.⁽²⁾ Poiché si tratta di una materia che riguarda la legge morale naturale, le seguenti argomentazioni sono proposte non soltanto ai credenti, ma a tutti coloro che sono impegnati nella promozione e nella difesa del bene comune della società.

**I. NATURA E CARATTERISTICHE IRRINUNCIABILI
DEL MATRIMONIO**

2. L'insegnamento della Chiesa sul matrimonio e sulla complementarità dei sessi ripropone una verità evidenziata dalla retta ragione e riconosciuta come tale da tutte le grandi culture del mondo. Il matrimonio non è una qualsiasi unione tra persone umane. Esso è stato fondato dal Creatore, con una sua natura, proprietà essenziali e finalità.⁽³⁾ Nessuna ideologia può cancellare dallo spirito umano la certezza secondo la quale esiste matrimonio soltanto tra due persone di sesso diverso, che per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, tendono alla comunione delle loro persone. In tal modo si perfezionano a vicenda, per collaborare con Dio alla generazione e alla educazione di nuove vite.

3. La verità naturale sul matrimonio è stata confermata dalla Rivelazione contenuta nei racconti biblici della creazione, espressione anche della saggezza umana originaria, nella quale si fa sentire la voce della natura stessa. Tre sono i dati fondamentali del disegno creatore sul matrimonio, di cui parla il Libro della Genesi.

In primo luogo l'uomo, immagine di Dio, è stato creato « maschio e femmina » (*Gn* 1, 27). L'uomo e la donna sono uguali in quanto persone e complementari in quanto maschio e femmina. La sessualità da un lato fa parte della sfera biologica e, dall'altro, viene elevata nella creatura umana ad un nuovo livello, quello personale, dove corpo e spirito si uniscono.

Il matrimonio, poi, è istituito dal Creatore come forma di vita in cui si realizza quella comunione di persone che impegna l'esercizio della facoltà sessuale. « Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne » (*Gn* 2, 24).

Infine, Dio ha voluto donare all'unione dell'uomo e della donna una partecipazione speciale alla sua opera creatrice. Perciò Egli ha benedetto l'uomo e la donna con le parole: « Siate fecondi e moltiplicatevi » (*Gn* 1, 28). Nel disegno del Creatore complementarità dei sessi e fecondità appartengono quindi alla natura stessa dell'istituzione del matrimonio.

Inoltre, l'unione matrimoniale tra l'uomo e la donna è stata elevata da Cristo alla dignità di sacramento. La Chiesa insegna che il matrimonio cristiano è segno efficace dell'alleanza di Cristo e della Chiesa (cf. *Ef* 5, 32). Questo significato cristiano del matrimonio, lungi dallo sminuire il valore profondamente umano dell'unione matrimoniale tra l'uomo e la donna, lo conferma e lo rafforza (cf. *Mt* 19, 3-12; *Mc* 10, 6-9).

4. Non esiste fondamento alcuno per assimilare o stabilire analogie, neppure remote, tra le unioni omosessuali e il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia. Il matrimonio è santo, mentre le relazioni omosessuali contrastano con la legge morale naturale. Gli atti omosessuali, infatti, « precludono all'atto sessuale il dono della vita. Non sono il frutto di una vera complementarità affettiva e sessuale. In nessun modo possono essere approvati ».(4)

Nella Sacra Scrittura le relazioni omosessuali « sono condannate come gravi depravazioni... (cf. *Rm* 1, 24-27; *I Cor* 6, 10; *I Tm* 1, 10). Questo giudizio della Scrittura non permette di concludere che tutti coloro, i quali soffrono di questa anomalia, ne siano personalmente responsabili, ma esso attesta che gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati ».(5) Lo stesso giudizio morale si ritrova in molti scrittori ecclesiastici dei primi secoli (6) ed è stato unanimemente accettato dalla Tradizione cattolica.

Secondo l'insegnamento della Chiesa, nondimeno, gli uomini e le donne con tendenze omosessuali « devono essere accolti con rispetto, compassione, delicatezza. A loro riguardo si eviterà ogni marchio di ingiusta discriminazione ».(7) Tali persone inoltre sono chiamate come gli altri cristiani a vivere la castità. (8) Ma l'inclinazione omosessuale è « oggettivamente disordinata »(9) e le pratiche omosessuali « sono peccati gravemente contrari alla castità ».(10)

II. ATTEGGIAMENTI NEI CONFRONTI DEL PROBLEMA DELLE UNIONI OMOSESSUALI

5. Nei confronti del fenomeno delle unioni omosessuali, di fatto esistenti, le autorità civili assumono diversi atteggiamenti: a volte si limitano alla tolleranza di questo fenomeno; a volte promuovono il riconoscimento

legale di tali unioni, con il pretesto di evitare, rispetto ad alcuni diritti, la discriminazione di chi convive con una persona dello stesso sesso; in alcuni casi favoriscono persino l'equivalenza legale delle unioni omosessuali al matrimonio propriamente detto, senza escludere il riconoscimento della capacità giuridica di procedere all'adozione di figli.

Laddove lo Stato assuma una politica di tolleranza di fatto, non implicante l'esistenza di una legge che esplicitamente concede un riconoscimento legale a tali forme di vita, occorre ben discernere i diversi aspetti del problema. La coscienza morale esige di essere, in ogni occasione, testimoni della verità morale integrale, alla quale si oppongono sia l'approvazione delle relazioni omosessuali sia l'ingiusta discriminazione nei confronti delle persone omosessuali. Sono perciò utili interventi discreti e prudenti, il contenuto dei quali potrebbe essere, per esempio, il seguente: smascherare l'uso strumentale o ideologico che si può fare di questa tolleranza; affermare chiaramente il carattere immorale di questo tipo di unione; richiamare lo Stato alla necessità di contenere il fenomeno entro limiti che non mettano in pericolo il tessuto della moralità pubblica e, soprattutto, che non esponano le giovani generazioni ad una concezione erronea della sessualità e del matrimonio, che le priverebbe delle necessarie difese e contribuirebbe, inoltre, al dilagare del fenomeno stesso. A coloro che a partire da questa tolleranza vogliono procedere alla legittimazione di specifici diritti per le persone omosessuali conviventi, bisogna ricordare che la tolleranza del male è qualcosa di molto diverso dall'approvazione o dalla legalizzazione del male.

In presenza del riconoscimento legale delle unioni omosessuali, oppure dell'equiparazione legale delle medesime al matrimonio con accesso ai diritti che sono propri di quest'ultimo, è doveroso opporsi in forma chiara e incisiva. Ci si deve astenere da qualsiasi tipo di cooperazione formale alla promulgazione o all'applicazione di leggi così gravemente ingiuste nonché, per quanto è possibile, dalla cooperazione materiale sul piano applicativo. In questa materia ognuno può rivendicare il diritto all'obiezione di coscienza.

III. ARGOMENTAZIONI RAZIONALI CONTRO IL RICONOSCIMENTO LEGALE DELLE UNIONI OMOSESSUALI

6. La comprensione dei motivi che ispirano la necessità di opporsi in questo modo alle istanze che mirano alla legalizzazione delle unioni omosessuali richiede alcune considerazioni etiche specifiche, che sono di diverso ordine.

Di ordine relativo alla retta ragione

Il compito della legge civile è certamente più limitato riguardo a quello della legge morale,⁽¹¹⁾ ma la legge civile non può entrare in contraddizione con la retta ragione senza perdere la forza di obbligare la coscienza.⁽¹²⁾ Ogni legge posta dagli uomini in tanto ha ragione di legge in quanto è conforme alla legge morale naturale, riconosciuta dalla retta ragione, e in quanto rispetta in particolare i diritti inalienabili di ogni persona.⁽¹³⁾ Le legislazioni favorevoli alle unioni omosessuali sono contrarie alla retta ragione perché conferiscono garanzie giuridiche, analoghe a quelle dell'istituzione matrimoniale, all'unione tra due persone dello stesso sesso. Considerando i valori in gioco, lo Stato non potrebbe legalizzare queste unioni senza venire meno al dovere di promuovere e tutelare un'istituzione essenziale per il bene comune qual è il matrimonio.

Ci si può chiedere come può essere contraria al bene comune una legge che non impone alcun comportamento particolare, ma si limita a rendere legale una realtà di fatto che apparentemente non sembra comportare ingiustizia verso nessuno. A questo proposito occorre riflettere innanzitutto sulla differenza esistente tra il comportamento omosessuale come fenomeno privato, e lo stesso comportamento quale relazione sociale legalmente prevista e approvata, fino a diventare una delle istituzioni dell'ordinamento giuridico. Il secondo fenomeno non solo è più grave, ma acquista una portata assai più vasta e profonda, e finirebbe per comportare modificazioni dell'intera organizzazione sociale che risulterebbero contrarie al bene comune. Le leggi civili sono principi strutturanti della vita dell'uomo in seno alla società, per il bene o per il male. Esse « svolgono un ruolo molto importante e talvolta determinante nel promuovere una mentalità e un costume ».(14) Le forme di vita e i modelli in esse espresse non solo configurano esternamente la vita sociale, bensì tendono a modificare nelle nuove generazioni la comprensione e la valutazione dei comportamenti. La legalizzazione delle unioni omosessuali sarebbe destinata perciò a causare l'oscuramento della percezione di alcuni valori morali fondamentali e la svalutazione dell'istituzione matrimoniale.

Di ordine biologico e antropologico

7. Nelle unioni omosessuali sono del tutto assenti quegli elementi biologici e antropologici del matrimonio e della famiglia che potrebbero fondare ragionevolmente il riconoscimento legale di tali unioni.

Esse non sono in condizione di assicurare adeguatamente la procreazione e la sopravvivenza della specie umana. L'eventuale ricorso ai mezzi messi a loro disposizione dalle recenti scoperte nel campo della fecondazione artificiale, oltre ad implicare gravi mancanze di rispetto alla dignità umana,(15) non muterebbe affatto questa loro inadeguatezza.

Nelle unioni omosessuali è anche del tutto assente la dimensione coniugale, che rappresenta la forma umana ed ordinata delle relazioni sessuali. Esse infatti sono umane quando e in quanto esprimono e promuovono il mutuo aiuto dei sessi nel matrimonio e rimangono aperte alla trasmissione della vita.

Come dimostra l'esperienza, l'assenza della bipolarità sessuale crea ostacoli allo sviluppo normale dei bambini eventualmente inseriti all'interno di queste unioni. Ad essi manca l'esperienza della maternità o della paternità. Inserire dei bambini nelle unioni omosessuali per mezzo dell'adozione significa di fatto fare violenza a questi bambini nel senso che ci si approfitta del loro stato di debolezza per introdurli in ambienti che non favoriscono il loro pieno sviluppo umano. Certamente una tale pratica sarebbe gravemente immorale e si porrebbe in aperta contraddizione con il principio, riconosciuto anche dalla Convenzione internazionale dell'ONU sui diritti dei bambini, secondo il quale l'interesse superiore da tutelare in ogni caso è quello del bambino, la parte più debole e indifesa.

Di ordine sociale

8. La società deve la sua sopravvivenza alla famiglia fondata sul matrimonio. La conseguenza inevitabile del riconoscimento legale delle unioni omosessuali è la ridefinizione del matrimonio, che diventa un'istituzione la quale, nella sua essenza legalmente riconosciuta, perde l'essenziale riferimento ai fattori collegati alla eterosessualità, come ad esempio il compito procreativo ed educativo. Se dal punto di vista legale il matrimonio tra due persone di sesso diverso fosse solo considerato come uno dei matrimoni possibili, il concetto di matrimonio subirebbe un cambiamento radicale, con grave detrimento del bene comune. Mettendo l'unione omosessuale su un piano giuridico analogo a quello del matrimonio o della famiglia, lo Stato agisce arbitrariamente ed entra in contraddizione con i propri doveri.

A sostegno della legalizzazione delle unioni omosessuali non può essere invocato il principio del rispetto e della non discriminazione di ogni persona. Una distinzione tra persone oppure la negazione di un riconoscimento o di una prestazione sociale non sono infatti accettabili solo se sono contrarie alla giustizia. (16) Non attribuire lo statuto sociale e giuridico di matrimonio a forme di vita che non sono né possono essere matrimoniali non si oppone alla giustizia, ma, al contrario, è da essa richiesto.

Neppure il principio della giusta autonomia personale può essere ragionevolmente invocato. Una cosa è che i singoli cittadini possano svolgere liberamente attività per le quali nutrono interesse e che tali attività rientrino genericamente nei comuni diritti civili di libertà, e un'altra ben diversa è che attività che non rappresentano un significativo e positivo contributo per lo sviluppo della persona e della società possano ricevere dallo Stato un riconoscimento legale specifico e qualificato. Le unioni omosessuali non svolgono neppure in senso analogico remoto i compiti per i quali il matrimonio e la famiglia meritano un riconoscimento specifico e qualificato. Ci sono invece buone ragioni per affermare che tali unioni sono nocive per il retto sviluppo della società umana, soprattutto se aumentasse la loro incidenza effettiva sul tessuto sociale.

Di ordine giuridico

9. Poiché le coppie matrimoniali svolgono il ruolo di garantire l'ordine delle generazioni e sono quindi di eminente interesse pubblico, il diritto civile conferisce loro un riconoscimento istituzionale. Le unioni omosessuali invece non esigono una specifica attenzione da parte dell'ordinamento giuridico, perché non rivestono il suddetto ruolo per il bene comune.

Non è vera l'argomentazione secondo la quale il riconoscimento legale delle unioni omosessuali sarebbe necessario per evitare che i conviventi omosessuali perdano, per il semplice fatto della loro convivenza, l'effettivo riconoscimento dei diritti comuni che essi hanno in quanto persone e in quanto cittadini. In realtà, essi possono sempre ricorrere – come tutti i cittadini e a partire dalla loro autonomia privata – al diritto comune per tutelare situazioni giuridiche di reciproco interesse. Costituisce invece una grave ingiustizia sacrificare il bene comune e il retto diritto di famiglia allo scopo di ottenere dei beni che possono e debbono essere garantiti per vie non nocive per la generalità del corpo sociale.(17)

IV. COMPORTAMENTI DEI POLITICI CATTOLICI NEI CONFRONTI DI LEGISLAZIONI FAVOREVOLI ALLE UNIONI OMOSESSUALI

10. Se tutti i fedeli sono tenuti ad opporsi al riconoscimento legale delle unioni omosessuali, i politici cattolici lo sono in particolare, nella linea della responsabilità che è loro propria. In presenza di progetti di legge favorevoli alle unioni omosessuali, sono da tener presenti le seguenti indicazioni etiche.

Nel caso in cui si proponga per la prima volta all'Assemblea legislativa un progetto di legge favorevole al riconoscimento legale delle unioni omosessuali, il parlamentare cattolico ha il dovere morale di esprimere chiaramente e pubblicamente il suo disaccordo e votare contro il progetto di legge. Concedere il suffragio del proprio voto ad un testo legislativo così nocivo per il bene comune della società è un atto gravemente immorale.

Nel caso in cui il parlamentare cattolico si trovi in presenza di una legge favorevole alle unioni omosessuali

già in vigore, egli deve opporsi nei modi a lui possibili e rendere nota la sua opposizione: si tratta di un doveroso atto di testimonianza della verità. Se non fosse possibile abrogare completamente una legge di questo genere, egli, richiamandosi alle indicazioni espresse nell'Enciclica *Evangelium vitae*, « potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a limitare i danni di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica », a condizione che sia « chiara e a tutti nota » la sua « personale assoluta opposizione » a leggi siffatte e che sia evitato il pericolo di scandalo.⁽¹⁸⁾ Ciò non significa che in questa materia una legge più restrittiva possa essere considerata come una legge giusta o almeno accettabile; bensì si tratta piuttosto del tentativo legittimo e doveroso di procedere all'abrogazione almeno parziale di una legge ingiusta quando l'abrogazione totale non è possibile per il momento.

CONCLUSIONE

11. La Chiesa insegna che il rispetto verso le persone omosessuali non può portare in nessun modo all'approvazione del comportamento omosessuale oppure al riconoscimento legale delle unioni omosessuali. Il bene comune esige che le leggi riconoscano, favoriscano e proteggano l'unione matrimoniale come base della famiglia, cellula primaria della società. Riconoscere legalmente le unioni omosessuali oppure equipararle al matrimonio, significherebbe non soltanto approvare un comportamento deviante, con la conseguenza di renderlo un modello nella società attuale, ma anche offuscare valori fondamentali che appartengono al patrimonio comune dell'umanità. La Chiesa non può non difendere tali valori, per il bene degli uomini e di tutta la società.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'Udienza concessa il 28 marzo 2003 al sottoscritto Cardinale Prefetto, ha approvato le presenti Considerazioni, decise nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 3 giugno 2003, Memoria dei Santi Carlo Lwanga e Compagni, Martiri.

Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

Angelo Amato, S.D.B.
Arcivescovo titolare di Sila
Segretario

NOTE

(1) Cf. Giovanni Paolo II, *Allocuzioni in occasione della recita dell'Angelus*, 20 febbraio 1994 e 19 giugno 1994; *Discorso ai partecipanti dell'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, 24 marzo 1999; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2357-2359, 2396; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione Persona humana*, 29 dicembre 1975, n. 8; *Lettera sulla cura pastorale delle persone*

omosessuali, 1° ottobre 1986; *Alcune Considerazioni concernenti la Risposta a proposte di legge sulla non discriminazione delle persone omosessuali*, 24 luglio 1992; Pontificio Consiglio per la Famiglia, Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali d'Europa circa la risoluzione del Parlamento Europeo in merito alle coppie omosessuali, 25 marzo 1994; *Famiglia, matrimonio e « unioni di fatto »*, 26 luglio 2000, n. 23.

(2) Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 novembre 2002, n. 4.

(3) Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 48.

(4) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2357.

(5) Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Persona humana*, 29 dicembre 1975, n. 8.

(6) Cf. per esempio S. Policarpo, *Lettera ai Filippesi*, V, 3; S. Giustino, *Prima Apologia*, 27, 1-4; Atenagora, *Supplica per i cristiani*, 34.

(7) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2358; cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera sulla cura pastorale delle persone omosessuali, 1° ottobre 1986, n. 10.

(8) Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2359; Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera sulla cura pastorale delle persone omosessuali, 1° ottobre 1986, n. 12.

(9) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2358.

(10) *Ibid.*, n. 2396.

(11) Cf. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 71.

(12) Cf. *ibid.*, n. 72.

(13) Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

(14) Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 90.

(15) Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum vitae*, 22 febbraio 1987, II. A. 1-3.

(16) Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63, a. 1, c.

(17) Occorre non dimenticare inoltre che sussiste sempre « il pericolo che una legislazione che faccia dell'omosessualità una base per avere dei diritti possa di fatto incoraggiare una persona con tendenza omosessuale a dichiarare la sua omosessualità o addirittura a cercare un partner allo scopo di sfruttare le disposizioni della legge » (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Alcune considerazioni concernenti la risposta a proposte di legge sulla non discriminazione delle persone omosessuali*, 24 luglio 1992, n. 14).

(18) Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 73.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

CONSIDÉRATIONS À PROPOS DES PROJETS DE RECONNAISSANCE JURIDIQUE DES UNIONS ENTRE PERSONNES HOMOSEXUELLES

INTRODUCTION

1. A maintes reprises, le Pape Jean-Paul II et les Dicastères compétents du Saint-Siège (1) ont abordé récemment des problèmes qui concernent l'homosexualité. Il s'agit d'un phénomène moral et social inquiétant, même dans les pays où il n'assume pas un relief du point de vue du système juridique. Il l'est encore plus dans les pays qui ont déjà accordé une reconnaissance légale aux unions homosexuelles ou qui entendent le faire, en y incluant même dans certains cas, la capacité d'adopter des enfants. Les présentes considérations ne contiennent rien de nouveau du point de vue doctrinal. Elles entendent rappeler les éléments essentiels sur ce problème et fournir des argumentations de caractère rationnel, qui seront utiles aux Évêques pour la rédaction d'interventions plus spécifiques, selon les situations particulières des différentes régions du monde. Ces interventions seront destinées à protéger et à promouvoir la dignité du mariage, fondement de la famille, ainsi que la solidité de la société dont cette institution est une partie constitutive. Leur but est aussi d'éclairer l'action des hommes politiques catholiques pour lesquels elles indiqueront les lignes de conduite conformes à la conscience chrétienne quand ils seront confrontés à des projets de loi concernant ce problème.(2) Comme il s'agit d'une matière qui concerne la loi morale naturelle, ces argumentations ne sont pas proposées seulement aux croyants, mais aussi à tous ceux qui sont engagés dans la promotion et dans la défense du bien commun de la société.

I. NATURE ET CARACTÉRISTIQUES ESSENTIELLES DU MARIAGE

2. L'enseignement de l'Église sur le mariage et sur la complémentarité des sexes propose à nouveau une vérité évidente pour la droite raison et reconnue comme telle par toutes les grandes cultures du monde. Le mariage n'est pas une union quelconque entre personnes humaines. Il a été institué par le Créateur avec sa propre nature, doté de finalités et de propriétés essentielles.(3) Aucune idéologie ne peut effacer de l'esprit humain cette certitude: le mariage n'existe qu'entre deux personnes de sexe différent qui, par le moyen de la donation personnelle réciproque, propre et exclusive, tendent à la communion de leurs personnes. Ainsi, elles se perfectionnent mutuellement pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies.

3. La vérité naturelle sur le mariage a été confirmée par la Révélation dans les récits bibliques de la création, expression même de la sagesse humaine originaires où se fait entendre la voix de la nature elle-même. Le livre de la Genèse parle de trois données fondamentales du dessein créateur sur le mariage.

En premier lieu, l'homme, image de Dieu, a été créé « homme et femme » (*Gn* 1, 27). L'homme et la femme sont égaux en tant que personnes et complémentaires en tant que « masculin et féminin ». D'une part, la sexualité fait partie de la sphère biologique; de l'autre, elle se trouve élevée, dans la créature humaine, à un autre niveau, le niveau personnel, où s'unissent corps et esprit.

Ensuite, le mariage est institué par le Créateur comme un état de vie dans lequel s'effectue la communion de personnes qui engage l'exercice des facultés sexuelles. « Aussi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et ils deviennent une seule chair » (*Gn* 2, 24).

Enfin, Dieu a voulu conférer à l'union de l'homme et de la femme une participation spéciale à son œuvre créatrice. C'est pourquoi, il les a bénis en ces termes: « Soyez féconds et multipliez vous » (*Gn* 1, 28).

Dans le dessein du Créateur, la complémentarité des sexes et la fécondité appartiennent donc à la nature même de l'institution du mariage.

En outre, l'union matrimoniale entre l'homme et la femme a été élevée par le Christ à la dignité de sacrement. L'Église enseigne que le mariage chrétien est signe efficace de l'alliance du Christ et de l'Église (cf. *Ep* 5, 32). Ce sens chrétien du mariage, loin de diminuer la valeur profondément humaine de l'union matrimoniale entre l'homme et la femme, la confirme et la renforce (cf. *Mt* 19, 3-12; *Mc* 10, 6-9).

4. Il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille. Le mariage est saint, alors que les relations homosexuelles contrastent avec la loi morale naturelle. Les actes homosexuels, en effet, « ferment l'acte sexuel au don de la vie. Ils ne procèdent pas d'une complémentarité affective et sexuelle véritable. Ils ne sauraient recevoir d'approbation en aucun cas ».(4)

Dans l'Écriture Sainte, les relations homosexuelles « sont condamnées comme des dépravations graves... (cf. *Rm* 1, 24-27; *I Cor* 6, 10; *I Tm* 1, 10). Ce jugement de l'Écriture ne permet pas de conclure que tous ceux qui souffrent de cette anomalie en sont personnellement responsables, mais il confirme que les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés ».(5) Le même jugement moral se retrouve chez beaucoup d'écrivains ecclésiastiques des premiers siècles (6) et a unanimement été accepté par la Tradition catholique.

Néanmoins, selon l'enseignement de l'Église, les hommes et les femmes ayant des tendances homosexuelles « doivent être accueillis avec respect, compassion, délicatesse. À leur égard, on évitera toute marque de discrimination injuste ».(7) Ces personnes sont en outre appelées comme les autres chrétiens à vivre la chasteté.(8) Mais l'inclination homosexuelle est « objectivement désordonnée » (9) et les pratiques homosexuelles sont des « péchés gravement contraires à la chasteté ».(10)

II. ATTITUDES VIS-À-VIS DU PROBLÈME DES UNIONS HOMOSEXUELLES

5. Vis-à-vis du phénomène des unions homosexuelles qui existent de fait, les autorités civiles prennent des attitudes diverses: parfois elles se limitent à tolérer ce phénomène; parfois elles promeuvent la reconnaissance juridique de telles unions, sous prétexte d'éviter, par rapport à certains droits, la discrimination de celui qui vit avec une personne du même sexe; parfois elles vont jusqu'à favoriser l'équivalence juridique des unions homosexuelles avec le mariage, sans exclure la reconnaissance de la capacité juridique à adopter des enfants.

Là où l'État assume une politique de tolérance de fait, n'impliquant pas l'existence d'une loi qui accorde explicitement une reconnaissance légale à ces formes de vie, différents aspects du problème méritent d'être soigneusement discernés. La conscience morale exige d'être, en chaque occasion, témoin de la vérité morale intégrale à laquelle sont contraires aussi bien l'approbation des relations homosexuelles que la discrimination injuste vis-à-vis des personnes homosexuelles. Seront donc utiles des interventions discrètes et prudentes, dont le contenu pourrait, par exemple, être le suivant: clarifier l'usage instrumental ou idéologique que l'on peut faire de cette tolérance; affirmer clairement le caractère immoral de ce type d'union; rappeler à l'État la nécessité de contenir le phénomène dans des limites qui ne mettent pas en danger le tissu de la moralité publique et surtout de ne pas exposer les jeunes générations à une conception erronée de la sexualité et du mariage qui les priverait des défenses nécessaires et qui contribuerait, en outre, à la diffusion du phénomène lui-même. À ceux qui, sur la base de cette tolérance, veulent procéder à la légitimation de droits spécifiques pour les personnes homosexuelles qui cohabitent, il faut rappeler que la tolérance du mal est bien autre chose que son approbation ou sa légalisation.

Lorsqu'on est confronté à la reconnaissance juridique des unions homosexuelles, ou au fait d'assimiler juridiquement les unions homosexuelles au mariage, leur donnant accès aux droits qui sont propres à ce dernier, on doit s'y opposer de manière claire et incisive. Il faut s'abstenir de toute forme de coopération formelle à la promulgation ou à l'application de lois si gravement injustes, et autant que possible ne pas coopérer matériellement à leur application. En la matière, chacun peut revendiquer le droit à l'objection de conscience.

III. ARGUMENTATIONS RATIONNELLES CONTRE LA RECONNAISSANCE JURIDIQUE DES UNIONS HOMOSEXUELLES

6. La compréhension des motifs qui fondent la nécessité de s'opposer ainsi aux instances visant la légalisation des unions homosexuelles requiert des considérations éthiques spécifiques de divers ordres.

Selon l'ordre relatif à la droite raison

La finalité de la loi civile est certainement limitée par rapport à celle de la loi morale; (11) toutefois, la loi civile ne peut entrer en contradiction avec la droite raison sans perdre la force d'obliger la conscience.(12) Toute loi humaine a donc force de loi en tant que conforme à la loi morale naturelle, reconnue par la droite raison, et en tant qu'elle respecte, en particulier, les droits inaliénables de chaque personne.(13) Les législations favorables aux unions homosexuelles sont contraires à la droite raison car elles confèrent des garanties juridiques, analogues à celles de l'institution matrimoniale, à l'union entre deux personnes du même sexe. Étant donné les valeurs en jeu, l'État ne peut légaliser ces unions sans manquer au devoir de promouvoir et de protéger le mariage, institution essentielle au bien commun.

On peut demander comment peut être contraire au bien commun une loi qui n'impose aucun comportement

particulier, mais qui s'en tient à rendre légale une réalité de fait qui apparemment ne semble comporter aucune injustice envers personne. À ce propos, il convient de réfléchir d'abord à la différence qui existe entre le comportement homosexuel comme fait privé, et le même comportement comme relation sociale prévue et approuvée par la loi, au point de devenir une des institutions du système juridique. Non seulement le second phénomène est plus grave, mais il revêt une portée beaucoup plus vaste et plus profonde, et il finirait par entraîner un changement de l'organisation sociale tout entière, qui deviendrait contraire au bien commun. Les lois civiles sont des principes structurants de la vie de l'homme au sein de la société, pour le bien ou pour le mal. Elles « jouent un rôle de grande importance et parfois déterminant dans la formation des mentalités et des habitudes ».(14) Les formes de vie et les modèles qui y sont représentés, non seulement façonnent extérieurement la vie sociale, mais tendent à modifier la compréhension et l'évaluation des comportements dans les nouvelles générations. La légalisation des unions homosexuelles aurait donc comme résultat l'obscurcissement de la perception de certaines valeurs morales fondamentales et la dévaluation de l'institution matrimoniale.

Selon l'ordre biologique et anthropologique

7. Dans les unions homosexuelles, sont complètement absents les éléments biologiques et anthropologiques du mariage et de la famille qui pourraient fonder raisonnablement leur reconnaissance juridique. Ces unions ne sont pas en mesure d'assurer, de manière adéquate, la procréation et la survivance de l'espèce humaine. L'éventuel recours aux moyens mis à leur disposition par les découvertes récentes dans le champ de la fécondation artificielle impliquerait de graves manquements au respect de la dignité humaine (15) et ne changerait rien à cette inadéquation.

Dans les unions homosexuelles, est absente aussi la dimension conjugale, par laquelle les relations sexuelles prennent une forme humaine et ordonnée. En effet, ces relations sont humaines lorsque et en tant qu'elles expriment et promeuvent l'aide mutuelle des sexes dans le mariage et restent ouvertes à la transmission de la vie.

Comme le montre l'expérience, l'absence de la bipolarité sexuelle crée des obstacles à la croissance normale des enfants, éventuellement insérés au sein de ces unions, auxquels manque l'expérience de la maternité ou de la paternité. Insérer des enfants dans les unions homosexuelles au moyen de l'adoption signifie en fait leur faire violence, en ce sens qu'on profite de leur état de faiblesse pour les placer dans des milieux qui ne favorisent pas leur plein développement humain. Certes, une telle pratique serait gravement immorale et serait en contradiction ouverte avec le principe, reconnu également par la Convention internationale de l'ONU sur les droits de l'enfant, selon lequel l'intérêt supérieur, à défendre dans tous les cas, est celui de l'enfant, la partie la plus faible et sans défense.

Selon l'ordre social

8. La société doit sa survivance à la famille fondée sur le mariage. La conséquence inévitable de la reconnaissance juridique des unions homosexuelles est la redéfinition du mariage tel qu'il est reconnu légalement dans son essence. Celui-ci devient une institution qui perd sa référence légale essentielle par rapport aux facteurs liés à l'hétérosexualité, comme par exemple le devoir de procréation et d'éducation. Si, du point de vue juridique, le mariage entre deux personnes de sexe différent était considéré seulement comme une des formes de mariage possible, l'idée de mariage subirait un changement radical, et ce, au détriment grave du bien commun. En mettant sur un plan analogue l'union homosexuelle, le mariage ou la famille, l'État agit arbitrairement et entre en contradiction avec ses propres devoirs.

On ne peut invoquer non plus en faveur de la légalisation des unions homosexuelles le principe du respect

de la non-discrimination de toute personne. En effet, la distinction entre personnes, la négation d'une reconnaissance ou d'une prestation sociale sont inacceptables seulement si elles sont contraires à la justice. Ne pas attribuer le statut social et juridique de mariage aux formes de vie qui ne sont pas et ne peuvent être matrimoniales ne s'oppose pas à la justice.(16) C'est elle -la justice- au contraire, qui l'exige.

Le principe de la juste autonomie personnelle ne peut non plus être invoqué raisonnablement. Une chose est que chaque citoyen puisse réaliser librement les activités pour lesquelles il éprouve de l'intérêt, quand en général de telles activités font partie des droits et des libertés civils communs; autre chose, et bien différente, est que des activités, sans apport significatif ni positif pour le développement de la personne et de la société, puissent recevoir de l'État une reconnaissance juridique spécifique et qualifiée. Même en un sens analogique lointain, les unions homosexuelles ne remplissent pas les tâches pour lesquelles le mariage et la famille méritent une reconnaissance spécifique et qualifiée. Par contre, il y a de bonnes raisons pour affirmer que de telles unions sont nuisibles pour le juste développement de la société humaine, et qu'elles lui nuiraient dans la mesure où augmenterait leur incidence effective sur le tissu social.

Selon l'ordre juridique

9. Le droit civil confère aux couples mariés une reconnaissance institutionnelle parce qu'ils remplissent le rôle de garantir la suite des générations et sont donc d'un intérêt public majeur. Par contre, les unions homosexuelles n'exigent pas une attention spéciale de la part du système juridique car elles ne jouent pas ce rôle en faveur du bien commun.

L'argumentation selon laquelle la reconnaissance juridique des unions homosexuelles serait nécessaire pour éviter que des homosexuels vivant sous le même toit ne perdent, par le simple fait de leur vie ensemble, la reconnaissance effective des droits communs qu'ils ont en tant que personnes et en tant que citoyens, n'est pas vraie. En réalité, ils peuvent toujours recourir – comme tous les citoyens et sur la base de leur autonomie privée – au droit commun pour régler les questions juridiques d'intérêt réciproque. Ce serait par contre une injustice grave que de sacrifier le bien commun et le droit de la famille, pour obtenir des biens qui pourraient et devraient être protégés par des moyens non nocifs pour l'ensemble du corps social.(17)

IV. COMPORTEMENTS DES HOMMES POLITIQUES CATHOLIQUES VIS-À-VIS DE LÉGISLATIONS FAVORABLES AUX UNIONS HOMOSEXUELLES

10. Si tous les fidèles sont tenus à s'opposer à la reconnaissance juridique des unions homosexuelles, cette responsabilité incombe en particulier aux hommes politiques catholiques en raison de leur charge propre. Face à des projets de loi favorables aux unions homosexuelles, les indications éthiques suivantes sont à prendre en considération:

Dans le cas où serait proposé, pour la première fois à l'Assemblée législative, un projet de loi favorable à la reconnaissance juridique des unions homosexuelles, le parlementaire catholique a le devoir moral d'exprimer clairement et publiquement son désaccord et de voter contre ce projet de loi. Accorder le suffrage de son vote à un texte législatif aussi nuisible pour le bien commun de la société serait un acte gravement immoral.

Dans le cas où le parlementaire catholique se trouverait en présence d'une loi favorable aux unions

homosexuelles déjà en vigueur, il doit s'opposer par les moyens qui lui sont possibles et faire connaître son désaccord: il s'agit pour lui de rendre un vrai témoignage à la vérité. S'il n'était pas possible d'abroger complètement une loi de ce genre, on pourrait, en faisant appel aux indications exprimées dans l'encyclique *Evangelium vitae*, « licitement apporter son soutien à des propositions destinées à limiter les préjudices d'une telle loi et à en diminuer ainsi les effets négatifs sur le plan de la culture et de la moralité publique », à condition que soit manifeste et connue de tous « son opposition personnelle absolue » aux lois de ce genre et que le danger de scandale soit évité.(18) Ceci ne signifie pas qu'en la matière, une loi plus restrictive puisse être considérée comme juste, ou du moins acceptable; c'est plutôt une tentative légitime et nécessaire visant à abroger au moins de manière partielle une loi injuste quand son abrogation totale n'est pas encore possible.

CONCLUSION

11. L'Église enseigne que le respect envers les personnes homosexuelles ne peut en aucune façon conduire à l'approbation du comportement homosexuel ou à la reconnaissance juridique des unions homosexuelles. Le bien commun exige que les lois reconnaissent, favorisent et protègent l'union matrimoniale comme base de la famille, cellule primordiale de la société. Reconnaître légalement les unions homosexuelles ou les assimiler au mariage, signifierait non seulement approuver un comportement déviant, et par conséquent en faire un modèle dans la société actuelle, mais aussi masquer des valeurs fondamentales qui appartiennent au patrimoine commun de l'humanité. L'Église ne peut pas ne pas défendre de telles valeurs pour le bien des hommes et de toute la société.

Durant l'audience accordée le 28 mars 2003 au Cardinal Préfet soussigné, le Souverain Pontife Jean-Paul II a approuvé les présentes considérations, décidées lors de la Session ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et en a ordonné la publication.

Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 3 juin 2003, mémoire de Saint Charles Lwanga et de ses compagnons.

Joseph Card. Ratzinger

Préfet

Angelo Amato, S.D.B.

Archevêque titulaire de Sila

Secrétaire

(1) Cf. Jean-Paul II, *Allocutions à l'occasion de l'Angélus*, 20 février 1994 et 19 juin 1994; *Discours aux participants à l'Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour la Famille*, 24 mars 1999; *Catéchisme de l'Eglise catholique*, nn. 2357-2359, 2396; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration Persona humana*, 29 décembre 1975, n. 8; *Lettre sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, 1er octobre 1986; *Quelques considérations sur la réponse à des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, 24 juillet 1992; Conseil pontifical pour la famille, *Lettre aux Présidents des Conférences épiscopales d'Europe sur la résolution du Parlement européen sur les couples homosexuels*, 25 mars 1994; *Famille, mariage et « unions de fait »*, 26 juillet 2000, n. 23.

- (2) Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Note doctrinale sur certaines questions à propos de l'engagement et du comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002, n. 4.
- (3) Cf. Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n. 48.
- (4) *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2357.
- (5) Congrégation pour la doctrine de la foi, Déclaration *Persona humana*, 29 décembre 1975, n. 8.
- (6) Cf. par exemple S. Polycarpe, *Épître aux Philippiens*, V, 3; S. Justin, *Première Apologie*, 27, 1-4; Athénagoras, *Supplique pour les chrétiens*, 34.
- (7) *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2358; cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, 1er octobre 1986, n. 10.
- (8) Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2359; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, 1er octobre 1986, n. 12.
- (9) *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2358.
- (10) *Ibid.*, n. 2396.
- (11) Cf. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 71.
- (12) Cf. *ibid.*, n. 72.
- (13) Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.
- (14) Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 90.
- (15) Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum vitae*, 22 février 1987, II. A. 1-3.
- (16) Cf. S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63, a. 1, c.
- (17) Il ne faut pas non plus oublier que le danger existe toujours « qu'une législation qui fait de l'homosexualité une base pour avoir des droits puisse de fait encourager une personne qui a des tendances homosexuelles à déclarer son homosexualité ou même à chercher un partenaire dans le but de profiter des dispositions de la loi » (Congrégation pour la doctrine de la foi, *Quelques considérations concernant la réponse aux propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, 24 juillet 1992, n. 14).
- (18) Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 73.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

***CONSIDERATIONS REGARDING PROPOSALS
TO GIVE LEGAL RECOGNITION
TO UNIONS
BETWEEN HOMOSEXUAL PERSONS***

INTRODUCTION

1. In recent years, various questions relating to homosexuality have been addressed with some frequency by Pope John Paul II and by the relevant Dicasteries of the Holy See.⁽¹⁾ Homosexuality is a troubling moral and social phenomenon, even in those countries where it does not present significant legal issues. It gives rise to greater concern in those countries that have granted or intend to grant – legal recognition to homosexual unions, which may include the possibility of adopting children. The present Considerations do not contain new doctrinal elements; they seek rather to reiterate the essential points on this question and provide arguments drawn from reason which could be used by Bishops in preparing more specific interventions, appropriate to the different situations throughout the world, aimed at protecting and promoting the dignity of marriage, the foundation of the family, and the stability of society, of which this institution is a constitutive element. The present Considerations are also intended to give direction to Catholic politicians by indicating the approaches to proposed legislation in this area which would be consistent with Christian conscience.⁽²⁾ Since this question relates to the natural moral law, the arguments that follow are addressed not only to those who believe in Christ, but to all persons committed to promoting and defending the common good of society.

**I. THE NATURE OF MARRIAGE
AND ITS INALIENABLE CHARACTERISTICS**

2. The Church's teaching on marriage and on the complementarity of the sexes reiterates a truth that is evident to right reason and recognized as such by all the major cultures of the world. Marriage is not just any relationship between human beings. It was established by the Creator with its own nature, essential properties and purpose.⁽³⁾ No ideology can erase from the human spirit the certainty that marriage exists solely between a man and a woman, who by mutual personal gift, proper and exclusive to themselves, tend toward the communion of their persons. In this way, they mutually perfect each other, in order to cooperate with God in the procreation and upbringing of new human lives.

3. The natural truth about marriage was confirmed by the Revelation contained in the biblical accounts of

creation, an expression also of the original human wisdom, in which the voice of nature itself is heard. There are three fundamental elements of the Creator's plan for marriage, as narrated in the Book of Genesis.

In the first place, man, the image of God, was created “male and female” (*Gen* 1:27). Men and women are equal as persons and complementary as male and female. Sexuality is something that pertains to the physical-biological realm and has also been raised to a new level – the personal level – where nature and spirit are united.

Marriage is instituted by the Creator as a form of life in which a communion of persons is realized involving the use of the sexual faculty. “That is why a man leaves his father and mother and clings to his wife and they become one flesh” (*Gen* 2:24).

Third, God has willed to give the union of man and woman a special participation in his work of creation. Thus, he blessed the man and the woman with the words “Be fruitful and multiply” (*Gen* 1:28). Therefore, in the Creator's plan, sexual complementarity and fruitfulness belong to the very nature of marriage.

Furthermore, the marital union of man and woman has been elevated by Christ to the dignity of a sacrament. The Church teaches that Christian marriage is an efficacious sign of the covenant between Christ and the Church (cf. *Eph* 5:32). This Christian meaning of marriage, far from diminishing the profoundly human value of the marital union between man and woman, confirms and strengthens it (cf. *Mt* 19:3-12; *Mk* 10:6-9).

4. There are absolutely no grounds for considering homosexual unions to be in any way similar or even remotely analogous to God's plan for marriage and family. Marriage is holy, while homosexual acts go against the natural moral law. Homosexual acts “close the sexual act to the gift of life. They do not proceed from a genuine affective and sexual complementarity. Under no circumstances can they be approved”.⁽⁴⁾

Sacred Scripture condemns homosexual acts “as a serious depravity... (cf. *Rom* 1:24-27; *1 Cor* 6:10; *1 Tim* 1:10). This judgment of Scripture does not of course permit us to conclude that all those who suffer from this anomaly are personally responsible for it, but it does attest to the fact that homosexual acts are intrinsically disordered”.⁽⁵⁾ This same moral judgment is found in many Christian writers of the first centuries⁽⁶⁾ and is unanimously accepted by Catholic Tradition.

Nonetheless, according to the teaching of the Church, men and women with homosexual tendencies “must be accepted with respect, compassion and sensitivity. Every sign of unjust discrimination in their regard should be avoided”.⁽⁷⁾ They are called, like other Christians, to live the virtue of chastity.⁽⁸⁾ The homosexual inclination is however “objectively disordered”⁽⁹⁾ and homosexual practices are “sins gravely contrary to chastity”.⁽¹⁰⁾

II. POSITIONS ON THE PROBLEM OF HOMOSEXUAL UNIONS

5. Faced with the fact of homosexual unions, civil authorities adopt different positions. At times they simply tolerate the phenomenon; at other times they advocate legal recognition of such unions, under the pretext of avoiding, with regard to certain rights, discrimination against persons who live with someone of the same sex. In other cases, they favour giving homosexual unions legal equivalence to marriage properly

so-called, along with the legal possibility of adopting children.

Where the government's policy is *de facto* tolerance and there is no explicit legal recognition of homosexual unions, it is necessary to distinguish carefully the various aspects of the problem. Moral conscience requires that, in every occasion, Christians give witness to the whole moral truth, which is contradicted both by approval of homosexual acts and unjust discrimination against homosexual persons. Therefore, discreet and prudent actions can be effective; these might involve: unmasking the way in which such tolerance might be exploited or used in the service of ideology; stating clearly the immoral nature of these unions; reminding the government of the need to contain the phenomenon within certain limits so as to safeguard public morality and, above all, to avoid exposing young people to erroneous ideas about sexuality and marriage that would deprive them of their necessary defences and contribute to the spread of the phenomenon. Those who would move from tolerance to the legitimization of specific rights for cohabiting homosexual persons need to be reminded that the approval or legalization of evil is something far different from the toleration of evil.

In those situations where homosexual unions have been legally recognized or have been given the legal status and rights belonging to marriage, clear and emphatic opposition is a duty. One must refrain from any kind of formal cooperation in the enactment or application of such gravely unjust laws and, as far as possible, from material cooperation on the level of their application. In this area, everyone can exercise the right to conscientious objection.

III. ARGUMENTS FROM REASON AGAINST LEGAL RECOGNITION OF HOMOSEXUAL UNIONS

6. To understand why it is necessary to oppose legal recognition of homosexual unions, ethical considerations of different orders need to be taken into consideration.

From the order of right reason

The scope of the civil law is certainly more limited than that of the moral law,⁽¹¹⁾ but civil law cannot contradict right reason without losing its binding force on conscience.⁽¹²⁾ Every humanly-created law is legitimate insofar as it is consistent with the natural moral law, recognized by right reason, and insofar as it respects the inalienable rights of every person.⁽¹³⁾ Laws in favour of homosexual unions are contrary to right reason because they confer legal guarantees, analogous to those granted to marriage, to unions between persons of the same sex. Given the values at stake in this question, the State could not grant legal standing to such unions without failing in its duty to promote and defend marriage as an institution essential to the common good.

It might be asked how a law can be contrary to the common good if it does not impose any particular kind of behaviour, but simply gives legal recognition to a *de facto* reality which does not seem to cause injustice to anyone. In this area, one needs first to reflect on the difference between homosexual behaviour as a private phenomenon and the same behaviour as a relationship in society, foreseen and approved by the law, to the point where it becomes one of the institutions in the legal structure. This second phenomenon is not only more serious, but also assumes a more wide-reaching and profound influence, and would result in changes to the entire organization of society, contrary to the common good. Civil laws are structuring principles of man's life in society, for good or for ill. They “play a very important and sometimes decisive

role in influencing patterns of thought and behaviour”.⁽¹⁴⁾ Lifestyles and the underlying presuppositions these express not only externally shape the life of society, but also tend to modify the younger generation's perception and evaluation of forms of behaviour. Legal recognition of homosexual unions would obscure certain basic moral values and cause a devaluation of the institution of marriage.

From the biological and anthropological order

7. Homosexual unions are totally lacking in the biological and anthropological elements of marriage and family which would be the basis, on the level of reason, for granting them legal recognition. Such unions are not able to contribute in a proper way to the procreation and survival of the human race. The possibility of using recently discovered methods of artificial reproduction, beyond involving a grave lack of respect for human dignity,⁽¹⁵⁾ does nothing to alter this inadequacy.

Homosexual unions are also totally lacking in the conjugal dimension, which represents the human and ordered form of sexuality. Sexual relations are human when and insofar as they express and promote the mutual assistance of the sexes in marriage and are open to the transmission of new life.

As experience has shown, the absence of sexual complementarity in these unions creates obstacles in the normal development of children who would be placed in the care of such persons. They would be deprived of the experience of either fatherhood or motherhood. Allowing children to be adopted by persons living in such unions would actually mean doing violence to these children, in the sense that their condition of dependency would be used to place them in an environment that is not conducive to their full human development. This is gravely immoral and in open contradiction to the principle, recognized also in the United Nations Convention on the Rights of the Child, that the best interests of the child, as the weaker and more vulnerable party, are to be the paramount consideration in every case.

From the social order

8. Society owes its continued survival to the family, founded on marriage. The inevitable consequence of legal recognition of homosexual unions would be the redefinition of marriage, which would become, in its legal status, an institution devoid of essential reference to factors linked to heterosexuality; for example, procreation and raising children. If, from the legal standpoint, marriage between a man and a woman were to be considered just one possible form of marriage, the concept of marriage would undergo a radical transformation, with grave detriment to the common good. By putting homosexual unions on a legal plane analogous to that of marriage and the family, the State acts arbitrarily and in contradiction with its duties.

The principles of respect and non-discrimination cannot be invoked to support legal recognition of homosexual unions. Differentiating between persons or refusing social recognition or benefits is unacceptable only when it is contrary to justice.⁽¹⁶⁾ The denial of the social and legal status of marriage to forms of cohabitation that are not and cannot be marital is not opposed to justice; on the contrary, justice requires it.

Nor can the principle of the proper autonomy of the individual be reasonably invoked. It is one thing to maintain that individual citizens may freely engage in those activities that interest them and that this falls within the common civil right to freedom; it is something quite different to hold that activities which do not represent a significant or positive contribution to the development of the human person in society can receive specific and categorical legal recognition by the State. Not even in a remote analogous sense do homosexual unions fulfil the purpose for which marriage and family deserve specific categorical

recognition. On the contrary, there are good reasons for holding that such unions are harmful to the proper development of human society, especially if their impact on society were to increase.

From the legal order

9. Because married couples ensure the succession of generations and are therefore eminently within the public interest, civil law grants them institutional recognition. Homosexual unions, on the other hand, do not need specific attention from the legal standpoint since they do not exercise this function for the common good.

Nor is the argument valid according to which legal recognition of homosexual unions is necessary to avoid situations in which cohabiting homosexual persons, simply because they live together, might be deprived of real recognition of their rights as persons and citizens. In reality, they can always make use of the provisions of law – like all citizens from the standpoint of their private autonomy – to protect their rights in matters of common interest. It would be gravely unjust to sacrifice the common good and just laws on the family in order to protect personal goods that can and must be guaranteed in ways that do not harm the body of society.⁽¹⁷⁾

IV. POSITIONS OF CATHOLIC POLITICIANS WITH REGARD TO LEGISLATION IN FAVOUR OF HOMOSEXUAL UNIONS

10. If it is true that all Catholics are obliged to oppose the legal recognition of homosexual unions, Catholic politicians are obliged to do so in a particular way, in keeping with their responsibility as politicians. Faced with legislative proposals in favour of homosexual unions, Catholic politicians are to take account of the following ethical indications.

When legislation in favour of the recognition of homosexual unions is proposed for the first time in a legislative assembly, the Catholic law-maker has a moral duty to express his opposition clearly and publicly and to vote against it. To vote in favour of a law so harmful to the common good is gravely immoral.

When legislation in favour of the recognition of homosexual unions is already in force, the Catholic politician must oppose it in the ways that are possible for him and make his opposition known; it is his duty to witness to the truth. If it is not possible to repeal such a law completely, the Catholic politician, recalling the indications contained in the Encyclical Letter *Evangelium vitae*, “could licitly support proposals aimed at limiting the harm done by such a law and at lessening its negative consequences at the level of general opinion and public morality”, on condition that his “absolute personal opposition” to such laws was clear and well known and that the danger of scandal was avoided.⁽¹⁸⁾ This does not mean that a more restrictive law in this area could be considered just or even acceptable; rather, it is a question of the legitimate and dutiful attempt to obtain at least the partial repeal of an unjust law when its total abrogation is not possible at the moment.

CONCLUSION

11. The Church teaches that respect for homosexual persons cannot lead in any way to approval of homosexual behaviour or to legal recognition of homosexual unions. The common good requires that laws recognize, promote and protect marriage as the basis of the family, the primary unit of society. Legal recognition of homosexual unions or placing them on the same level as marriage would mean not only the approval of deviant behaviour, with the consequence of making it a model in present-day society, but would also obscure basic values which belong to the common inheritance of humanity. The Church cannot fail to defend these values, for the good of men and women and for the good of society itself.

The Sovereign Pontiff John Paul II, in the Audience of March 28, 2003, approved the present Considerations, adopted in the Ordinary Session of this Congregation, and ordered their publication.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, June 3, 2003, Memorial of Saint Charles Lwanga and his Companions, Martyrs.

Joseph Card. Ratzinger
Prefect

Angelo Amato, S.D.B.
Titular Archbishop of Sila
Secretary

NOTES

(1) Cf. John Paul II, *Angelus Messages* of February 20, 1994, and of June 19, 1994; *Address to the Plenary Meeting of the Pontifical Council for the Family* (March 24, 1999); *Catechism of the Catholic Church*, Nos. 2357-2359, 2396; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Persona humana* (December 29, 1975), 8; *Letter on the pastoral care of homosexual persons* (October 1, 1986); *Some considerations concerning the response to legislative proposals on the non-discrimination of homosexual persons* (July 24, 1992); Pontifical Council for the Family, *Letter to the Presidents of the Bishops' Conferences of Europe on the resolution of the European Parliament regarding homosexual couples* (March 25, 1994); *Family, marriage and "de facto" unions* (July 26, 2000), 23.

(2) Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Doctrinal Note on some questions regarding the participation of Catholics in political life* (November 24, 2002), 4.

(3) Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 48.

(4) *Catechism of the Catholic Church*, No. 2357.

(5) Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Persona humana* (December 29, 1975), 8.

(6) Cf., for example, St. Polycarp, *Letter to the Philippians*, V, 3; St. Justin Martyr, *First Apology*, 27, 1-4; Athenagoras, *Supplication for the Christians*, 34.

- (7) *Catechism of the Catholic Church*, No. 2358; cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter on the pastoral care of homosexual persons* (October 1, 1986), 10.
- (8) Cf. *Catechism of the Catholic Church*, No. 2359; cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter on the pastoral care of homosexual persons* (October 1, 1986), 12.
- (9) *Catechism of the Catholic Church*, No. 2358.
- (10) *Ibid.*, No. 2396.
- (11) Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (March 25, 1995), 71.
- (12) Cf. *ibid.*, 72.
- (13) Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.
- (14) John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (March 25, 1995), 90.
- (15) Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction *Donum vitae* (February 22, 1987), II. A. 1-3.
- (16) Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63, a.1, c.
- (17) It should not be forgotten that there is always “a danger that legislation which would make homosexuality a basis for entitlements could actually encourage a person with a homosexual orientation to declare his homosexuality or even to seek a partner in order to exploit the provisions of the law” (Congregation for the Doctrine of the Faith, *Some considerations concerning the response to legislative proposals on the non-discrimination of homosexual persons* [July 24, 1992], 14).
- (18) John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (March 25, 1995), 73.





KONGREGACJA NAUKI WIARY

UWAGI DOTYCZĄCE PROJEKTÓW LEGALIZACJI ZWIĄZKÓW MIĘDZY OSOBAMI HOMOSEKSUALNYMI

WSTĘP

1. Różne kwestie dotyczące homoseksualizmu były w ostatnim czasie wielokrotnie poruszane przez Ojca świętego Jana Pawła II i odpowiednie dykasterie Stolicy Apostolskiej.(1) Chodzi bowiem o zjawisko moralnie i społecznie niepokojące, takie w tych krajach, w których nie nabiera jakiegoś szczególnego wymiaru z punktu widzenia rozporządzenia prawa. Budzi natomiast większy niepokój w krajach, które już zalegalizowały albo zamierzają zalegalizować związki homoseksualne, w niektórych przypadkach włącznie z uprawnieniem do adopcji dzieci. Poniższe Uwagi nie zawierają nowych elementów doktrynalnych; ich celem jest przypomnienie podstawowych prawd związanych z powyższym problemem i wskazanie kilku argumentów o charakterze racjonalnym, mogących posłużyć biskupom w podejmowaniu bardziej konkretnych działań z uwzględnieniem sytuacji istniejących w różnych regionach świata: działań służących ochronie i promocji godności małżeństwa jako podstawy rodziny i trwałości społeczeństwa, którego ta instytucja jest częścią konstytutywną. Uwagi te mają na celu również ukierunkowanie działań polityków katolickich, którym wskazują zasady postępowania zgodne z sumieniem chrześcijańskim w sytuacjach, gdy mają oni do czynienia z projektami ustawodawczymi związanymi z tą problematyką.(2) Jako że dotyczą one prawa moralnego naturalnego, poniższe argumenty proponowane są nie tylko wierzącym, ale także wszystkim osobom zajmującym się propagowaniem i obroną dobra wspólnego społeczeństwa.

I. ISTOTA I NIEODZOWNE PRZYMIOTY MAŁŻEŃSTWA

2. Nauczanie Kościoła o małżeństwie i o komplementarności płci podejmuje prawdę wskazaną przez prawy rozum (*recta ratio*) i jako taką przyjętą przez wszystkie wielkie kultury świata. Małżeństwo nie jest jakimkolwiek związkiem między osobami. Zostało ono ustanowione przez Stwórcę w swej istocie, zasadniczych właściwościach i celach.(3) Żadna ideologia nie może pozbawić ludzkiego ducha pewności, że małżeństwo istnieje tylko między dwiema osobami różnej płci, które przez wzajemne osobowe oddanie, im właściwe i wyłączone, dążą do jedności ich osób. W ten sposób udoskonalają się wzajemnie, by współpracować z Bogiem w przekazywaniu i wychowaniu nowego życia ludzkiego.

3. Prawda naturalna o małżeństwie została potwierdzona przez Objawienie zawarte w tekstach biblijnych o stworzeniu, będących również wyrazem pierwotnej mądrości człowieka, w której daje się słyszeć głos samej natury. Istnieją trzy podstawowe elementy stwórczego planu dotyczącego małżeństwa, o którym mówi

Księga Rodzaju.

Przede wszystkim człowiek, obraz Boga, został stworzony « mężczyźni i niewiasty » (Rdz 1, 27).

Mężczyzna i kobieta są sobie równi jako osoby i dopełniają się jako odrębne płci. Płciowość z jednej strony należy do sfery biologicznej, z drugiej zaś, zostaje wyniesiona w stworzeniu ludzkim na nowy poziom - osobowy, na którym ciało i duch się jednoczą.

Poza tym, małżeństwo zostało ustanowione przez Stwórcę jako forma życia, w której realizuje się wspólnota osób związana z pełnieniem aktów płciowych. « Dlatego mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak cięle, że staje się jednym ciałem » (Rdz 2, 24).

Wreszcie, Bóg zechciał powierzyć temu związkowi mężczyzny i kobiety szczególne uczestnictwo w swym dziele stwórczym. Dlatego pobłogosławił mężczyzn i niewiasty tymi słowami: « Będziecie płodni i rozmnażacie się » (Rdz 1, 28). W planie Stwórcy komplementarność płci i płodność należy więc do samej natury instytucji małżeństwa.

Co więcej, związek małżeński mężczyzny i kobiety został wyniesiony przez Chrystusa do godności sakramentu. Kościół naucza, że małżeństwo chrześcijańskie jest znakiem przymierza Chrystusa z Kościołem (por. Ef 5, 32). To chrześcijańskie znaczenie małżeństwa nie umniejsza głęboko ludzkiej wartości związku małżeńskiego mężczyzny i kobiety, ale je potwierdza i umacnia (por. Mt 19, 3-12; Mk 10, 6-9).

4. Nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny. Małżeństwo jest święte, natomiast związki homoseksualne pozostają w sprzeczności z naturalnym prawem moralnym. Czyny homoseksualne bowiem « wykluczają z aktu płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej. W żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane ».(4)

W Piśmie świętym stosunki homoseksualne « są potępione jako poważna deprawacja... (cf. Rz 1, 24-27; 1 Kor 6, 10; 1 Tm 1, 10). Ten sąd Pisma świętego nie uprawnia do stwierdzenia, że wszyscy dotknięci tym nieprawidłowością, mają tym samym winę osobistą; świadczą jednak, że akty homoseksualizmu są wewnątrznie nieuporządkowane ».(5) Tak samo ocenę moralną znajdujemy u wielu pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków(6) i została ona jednoznacznie przyjęta przez Tradycję katolicką.

Niemniej, według nauczania Kościoła, mężczyźni i kobiety o skłonnościach homoseksualnych « powinni być traktowani z szacunkiem, współczuciem i delikatnością. Powinno się unikać wobec nich jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji ».(7) Takie osoby są wezwane, tak jak inni chrześcijanie, do życia w czystości.(8) Ale skłonność homoseksualna jest « obiektywnie nieuporządkowana »(9) i czyny homoseksualne « są grzechami pozostającymi w głębokiej sprzeczności z czystością ».(10)

II. POSTAWY WOBEC PROBLEMU ZWIĄZKÓW HOMOSEKSUALNYCH

5. Wobec zjawiska związków homoseksualnych, faktycznie istniejących, władze cywilne przyjmują różne postawy: czasem ograniczają się do tolerowania tego zjawiska; niekiedy zgłaszają propozycje legalizacji takich związków, pod pretekstem zapobieżenia – w odniesieniu do niektórych praw – dyskryminacji osoby, która współżyje z osobą tej samej płci; w niektórych przypadkach popierają nawet równouprawnienie

związków homoseksualnych i małżeństw we właściwym tego słowa znaczeniu, nie wykluczając uznania zdolności prawnej do starania o adopcję dzieci.

Tam gdzie państwo przyjmuje politykę faktycznej tolerancji, nie pociągającej za sobą ustawodawstwa, które byłoby wyraźnym zalegalizowaniem takich form życia, należy właściwie rozróżnić poszczególne aspekty zagadnienia. Sumienie moralne wymaga, aby w każdym przypadku, by świadkami pełnej prawdy moralnej, której przeciwstawia się zarówno akceptacja stosunków homoseksualnych, jak niesprawiedliwa dyskryminacja osób o skłonnościach homoseksualnych. Należy zatem postąpić w sposób dyskretny i roztropny, mając na uwadze, przykładowo, następujące cele: ujawnić ewentualne instrumentalne czy ideologiczne wykorzystanie tej tolerancji; wyrazić jednoznacznie niemoralność tego typu związków; przypomnieć państwu o konieczności utrzymania zjawiska w granicach, tak by nie stanowiło ono zagrożenia dla moralności społecznej i, przede wszystkim, nie narażało młodych pokoleń na błędne koncepcje płciowości i małżeństwa, co pozbawiłoby je koniecznej ochrony i przyczyniłoby się, ponadto, do rozszerzania się samego zjawiska. Tym, którzy w imię tej tolerancji chcą podejmować działania na rzecz przyznania określonych praw osobom homoseksualnym współżyjącym ze sobą, należy przypomnieć, że tolerowanie zła jest czymś zupełnie odmiennym od aprobowania i legalizowania zła.

W wypadku prawnego zalegalizowania związków homoseksualnych błąd zrównania prawnego związków homoseksualnych i małżeństw wraz z przyznaniem im praw, które są właściwe temu ostatniemu, konieczne jest przeciwstawienie się w sposób jasny i wyrazisty. Należy wstrzymać się od jakiegokolwiek formalnej współpracy w promowaniu i wprowadzaniu w życie praw tak wyraźnie niesprawiedliwych, a także, jeżeli to możliwe, od działania na poziomie wykonawczym. W tej materii każdy może odwołać się do prawa odmowy posłuszeństwa z pobudek sumienia.

III. ARGUMENTY RACJONALNE PRZECIWKO LEGALIZACJI PRAWNEJ ZWIĄZKÓW HOMOSEKSUALNYCH

6. Zrozumienie racji, powodujących konieczność przeciwstawienia się w ten sposób instancjom starającym się o zalegalizowanie związków homoseksualnych wymaga kilku specyficznych uwag etycznych różniących w swej naturze.

W porządku odpowiadającym prawemu rozumowi (recta ratio)

Zadanie prawa cywilnego jest niewątpliwie bardziej ograniczone niż prawa moralnego,⁽¹¹⁾ a prawo cywilne nie może wchodzić w konflikt z prawym rozumem (*recta ratio*) bez utraty tym samym mocy wiążącej dla sumienia.⁽¹²⁾ Każde prawo ustanowione przez ludzi ma rację bytu jako prawo na tyle na ile jest zgodne z naturalnym prawem moralnym, uznawanym przez prawy rozum (*recta ratio*), i na ile respektuje w szczególności niezbywalne prawa każdej osoby.⁽¹³⁾ Ustawodawstwa przychylnie związkom homoseksualnym są sprzeczne z prawym rozumem, ponieważ udzielają gwarancji prawnych analogicznych do tych, jakie przysługują instytucji małżeństwa, związkom między dwoma osobami tej samej płci. Biorąc pod uwagę wartość, które się z tym wiąże, państwo nie może zalegalizować takich związków bez uchybienia swemu obowiązkowi promowania i ochrony zasadniczej instytucji dla dobra wspólnego jak jest małżeństwo.

Można by zapytać w jakim sensie może być przeciwne dobru wspólnemu rozporządzenie, które nie nakazuje

•adnego szczególnego zachowania, a ogranicza się do prawnego uznania faktycznej rzeczywistości, która pozornie wydaje się nie powodować niesprawiedliwości wobec nikogo. W tym względzie należy rozważyć przede wszystkim różnicę istniejącą między zachowaniem homoseksualnym jako zjawiskiem prywatnym, a tym samym zachowaniem jako relacji społecznej prawnie przewidzianej i zaaprobowanej, włącznie z nadaniem jej rangi jednej z instytucji systemu prawnego. Ten drugi przypadek nie tylko jest o wiele poważniejszy, ale przybiera zasięg o wiele większy i głębszy, przez co prowadziłyby do zmian całego porządku społecznego, które okazałyby się sprzeczne z dobrem wspólnym. Prawa cywilne są zasadami ukierunkowującymi życie człowieka w łonie społeczności, ku dobru albo ku złu. « Odgrywaj rolę bardzo ważną, a czasem decydującą w procesie kształtowania określonej mentalności i obyczaju ».(14) Formy życia i wzory w nich wyrażone nie tylko kształtują zewnętrznie życie społeczne, ale prowadzą do modyfikowania w nowych pokoleniach zrozumienia i oceny zachowań. Zalegalizowanie związków homoseksualnych powodowałoby zatem przystąpienie niektórych fundamentalnych wartości moralnych i dewaluację instytucji małżeństwa.

W porządku biologicznym i antropologicznym

7. W związkach homoseksualnych brakuje całkowicie elementów biologicznych i antropologicznych małżeństwa i rodziny, które mogłyby być racjonalną podstawą dla zalegalizowania prawnego takich związków. Nie są one w stanie zapewnić odpowiednio prokreacji i trwania rodzaju ludzkiego. Ewentualne posłużenie się środkami udostępnionymi przez ostatnie odkrycia w dziedzinie sztucznego zapłodnienia, poza tym może wiązać się z poważnym uchybieniem szacunkowi należnemu godności ludzkiej,(15) nie zmieniłyby bynajmniej tej ich nieadekwatności.

W związkach homoseksualnych jest też całkowicie nieobecny wymiar małżeński, który stanowi formę ludzką i uporządkowaną relacji płciowych. Są one rzeczywiście ludzkie tylko wtedy i tylko na tyle na ile wyrażają i umacniają wzajemne wsparcie płci w małżeństwie i pozostają otwarte na przekazywanie życia.

Jak pokazuje doświadczenie, brak dwubiegowości płciowej stwarza przeszkodę w normalnym rozwoju dzieci ewentualnie włączonych w takie związki. Brakuje im doświadczenia macierzyństwa albo ojcostwa. Włączenie dzieci do związków homoseksualnych na drodze adopcji oznacza w rzeczywistości dokonanie przemocy na tych dzieciach w sensie, że wykorzystuje się ich bezbronność dla włączenia ich w środowisko, które nie sprzyja ich pełnemu rozwojowi ludzkiemu. Oczywiście takie postępowanie byłoby poważnie niemoralne i pozostawałoby w jawnej sprzeczności z zasadą uznawaną tak przez Konwencję międzynarodową ONZ o prawach dzieci, według której najważniejszą wartością, którą trzeba chronić, jest w każdym wypadku dobro dziecka, będącego istotą słabszą i bezbronną.

W porządku społecznym

8. Społeczność swoje przetrwanie zawdzięcza rodzinie opierającej się na małżeństwie. Nieuniknioną konsekwencją legalizacji prawnej związków homoseksualnych jest podważenie definicji małżeństwa, przez co staje się ono instytucją, która, w swej naturze prawnie uznanej, traci zasadnicze odniesienie do aspektów związanych z heteroseksualnością, jak na przykład zadanie prokreacji i wychowania. Jeżeli z punktu widzenia prawnego małżeństwo między dwoma osobami odmiennych płci zostało uznane tylko za jedno z możliwych małżeństw, koncepcja małżeństwa uległaby radykalnej zmianie, z poważną szkodą dla dobra wspólnego. Stawiając związki homoseksualne na tej samej płaszczyźnie prawnej co małżeństwo albo rodziny, państwo działa arbitralnie i wchodzi w konflikt z własnymi obowiązkami.

Dla poparcia legalizacji związków homoseksualnych nie można przywoływać zasady szacunku i

niedyskryminacji wobec każdej osoby. Bowiem czynienie różnic między osobami albo odmowa uznania prawnego czy przyznania pewnego świadczenia społecznego nie są dopuszczalne tylko wtedy, gdy pozostają w sprzeczności ze sprawiedliwością. (16) Nieprzyznanie statusu społecznego i prawnego małżeństwa formom życia, które nie są i nie mogą być małżeńskimi, nie przeciwstawia się sprawiedliwości, ale przeciwnie, jest przez nią wymagane.

Nie można powołać się w sposób racjonalny również na zasadę słusznej autonomii osobistej. Inną jest rzecz to, że pojedynczy obywatele mogą swobodnie zajmować się działalnością, dla której wywi zainteresowanie, oraz że działania te generalnie mieszczą się w powszechnym prawie cywilnym do wolności; zupełnie inną zaś jest to, że działania, które nie wnoszą znaczącego ani pozytywnego wkładu w rozwój osoby i społeczności, miałyby otrzymać od państwa specyficzne i określone uznanie prawne. Związki homoseksualne nie realizują, nawet w najdalej idącej analogii, zadania, ze względu na które małżeństwo i rodzina zasługują na właściwe i specyficzne uznanie prawne. Istnieją natomiast słuszne racje, by stwierdzić, że takie związki są szkodliwe dla prawidłowego rozwoju społeczności ludzkiej, szczególnie jeżeli dopuściłoby się do wzrostu ich efektywnego wpływu na tkankę społeczną.

W porządku prawnym

9. Jako że pary małżeńskie mają za zadanie zagwarantowanie następstwa pokoleń, a zatem wyrażnie przyczyniają się dla dobra publicznego, prawo cywilne nadaje im znaczenie instytucjonalne. Związki homoseksualne natomiast nie wymagają szczególnej uwagi ze strony ustawodawstwa prawnego, ponieważ nie odgrywają wspomnianej roli dla dobra wspólnego.

Nie jest słuszna argumentacja, według której zalegalizowanie prawne związków homoseksualnych jest rzekomo konieczne dla zapobieżenia sytuacji, w której współmężczy homoseksualiści straciliby, ze względu na sam fakt ich współżycia, rzeczywiste uznanie ich powszechnych praw, które mają jako osoby i jako obywatele. W rzeczywistości, mogą oni zawsze odwołać się – jak wszyscy obywatele, na podstawie swej prywatnej autonomii – do powszechnego prawa do ochrony sytuacji prawnych wspólnego interesu. Stanowi natomiast poważną niesprawiedliwość poświęcenie dobra wspólnego i słusznego prawa rodziny w celu uzyskania dóbr, które mogą i muszą być gwarantowane w sposób nie szkodzący całemu organizmowi społecznemu. (17)

IV. POSTAWY POLITYKÓW KATOLICKICH WOBEK USTAWODAWSTWA PRZYCHYLNEGO ZWIĄZKOM HOMOSEKSUALNYM

10. Jeżeli wszyscy wierni mają obowiązek przeciwstawienia się zalegalizowaniu prawnemu związków homoseksualnych, to politycy katoliccy zobowiązani są do tego w sposób szczególny, na płaszczyźnie im właściwej. Wobec projektów ustaw sprzyjających związkom homoseksualnym trzeba mieć na uwadze następujące wskazania etyczne.

W przypadku gdy po raz pierwszy zostaje przedłożony Zgromadzeniu ustawodawczemu projekt prawa przychylny zalegalizowaniu związków homoseksualnych, parlamentarzysta katolicki ma obowiązek moralny wyrazić jasno i publicznie swój sprzeciw i głosić przeciw projektowi ustawy. Oddanie głosu na rzecz tekstu ustawy tak szkodliwej dla dobra wspólnego społeczności jest czynem poważnie niemoralnym.

W przypadku, kiedy parlamentarzysta katolicki ma do czynienia z prawem przychylnym związkom homoseksualnym już ustanowionym, musi on przeciwstawić się w możliwy dla siebie sposób i uczynić publicznym swój sprzeciw: chodzi o należyte świadectwo prawdzie. Jeśli nie byłoby możliwe całkowite uchylene rozporządzenia prawnego tego typu, odwołując się do wskazań zawartych w Encyklice *Evangelium vitae*, « postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej », pod warunkiem « będzie « jasny i znany wszystkim » jego « osobisty absolutny sprzeciw » wobec praw tego rodzaju i « zostanie zażegnane niebezpieczeństwo zgorzenia. »¹⁸ Nie oznacza to, jakoby w tej materii ustawa bardziej restrykcyjna mogła być uważana za prawo sprawiedliwe albo przynajmniej dopuszczalne; przeciwnie, chodzi raczej o słuszną i obowiązującą próbę dążenia do przynajmniej częściowego zniesienia niesprawiedliwego prawa, gdy jego całkowite uchylene nie jest w danym momencie możliwe.

ZAKOŃCZENIE

11. Kościół naucza, że szacunek dla osób homoseksualnych nie może w żadnym wypadku prowadzić do aprobowania zachowania homoseksualnego albo do zalegalizowania związków homoseksualnych. Wspólne dobro wymaga, aby prawa uznawały, popierały i chroniły związki małżeńskie jako podstawę rodziny, pierwszej komórki społeczeństwa. Prawne uznanie związków homoseksualnych albo zrównanie ich z małżeństwem oznaczałoby nie tylko aprobatę zachowania wewnątrznie nieuporządkowanego i w konsekwencji uczynienie go modelem dla aktualnego społeczeństwa, ale też zagubienie podstawowych wartości, należących do wspólnego dziedzictwa ludzkości. Kościół nie może nie bronić tych wartości ze względu na dobro ludzi i całej społeczności.

Jego wiążącość. Jan Paweł II w czasie audiencji udzielonej 28 marca 2003 r. niej podpisanemu Kardynałowi Prefektowi zatwierdził niniejsze uwagi, uchwalone na zebraniu plenarnym Kongregacji Nauki Wiary, i nakazał ich opublikowanie.

Rzym, w siedzibie Kongregacji Nauki Wiary, 3 czerwca 2003 r., wspomnienie wiążących męczenników Karola Lwangi i towarzyszy.

Joseph Kard. Ratzinger

Prefekt

Angelo Amato, S.D.B.

Arcybiskup tytularny Sila

Sekretarz

¹ Por. Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą « Anioł Pański »*, 20 lutego 1994 i 19 czerwca 1994; *Przemówienie do Uczestników Zebrania Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny*, 24 marca 1999; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nn. 2357-2359, 2396; Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Persona humana*, 29 grudnia 1975, n. 8; *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, 1 października 1986; *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*, 24 lipca 1992; Papieska Rada do Spraw Rodziny, *List do*

Przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy w sprawie rezolucji Parlamentu Europejskiego dotyczącej związków homoseksualnych, 25 marca 1994; *Rodzina, małżeństwo i « związki de facto »*, 26 lipca 2000, n. 23.

² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, 24 listopada 2002, n. 4.

³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, n. 48.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2357.

⁵ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana*, 29 grudnia 1975, n. 8.

⁶ Por. na przykład św. Polikarp, *List do Filipian*, V, 3; św. Justyn, *Apologia I*, 27, 1-4; Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 34.

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2358; por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, 1 października 1986, n. 10.

⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2359; Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, 1 października 1986, n. 12.

⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2358.

¹⁰ *Tamże*, n. 2396.

¹¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 marca 1995, n. 71.

¹² Por. *tamże*, n. 72.

¹³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 marca 1995, n. 90.

¹⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, 22 lutego 1987, II. A. 1-3.

¹⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63, a. 1, c.

¹⁷ Poza tym nie należy zapominać, że istnieje zawsze « niebezpieczeństwo, że ustawodawstwo uznające homoseksualizm za powód do domagania się praw mogłoby w praktyce zachęcać osoby o skłonności homoseksualnej do jej ujawniania, a nawet do poszukiwania partnera w celu lepszego wykorzystania możliwości prawnych » (Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*, 24 lipca 1992, n. 14).

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 marca 1995, n. 73.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PROJECTOS DE RECONHECIMENTO LEGAL DAS UNIÕES ENTRE PESSOAS HOMOSSEXUAIS

INTRODUÇÃO

1. Diversas questões relativas à homossexualidade foram recentemente tratadas várias vezes pelo Santo Padre João Paulo II e pelos competentes Dicastérios da Santa Sé.(1) Trata-se, com efeito, de um fenómeno moral e social preocupante, inclusive nos Países onde ainda não se tornou relevante sob o ponto de vista do ordenamento jurídico. A preocupação é, todavia, maior nos Países que já concederam ou se propõem conceder reconhecimento legal às uniões homossexuais, alargando-o, em certos casos, mesmo à habilitação para adoptar filhos. As presentes Considerações não contêm elementos doutrinários novos; entendem apenas recordar os pontos essenciais sobre o referido problema e fornecer algumas argumentações de carácter racional, que possam ajudar os Bispos a formular intervenções mais específicas, de acordo com as situações particulares das diferentes regiões do mundo: intervenções destinadas a proteger e promover a dignidade do matrimónio, fundamento da família, e a solidez da sociedade, de que essa instituição é parte constitutiva. Têm ainda por fim iluminar a actividade dos políticos católicos, a quem se indicam as linhas de comportamento coerentes com a consciência cristã, quando tiverem de se confrontar com projectos de lei relativos a este problema.(2) Tratando-se de uma matéria que diz respeito à lei moral natural, as seguintes argumentações são propostas não só aos crentes, mas a todos os que estão empenhados na promoção e defesa do bem comum da sociedade.

I. NATUREZA E CARACTERÍSTICAS IRRENUNCIÁVEIS DO MATRIMÓNIO

2. O ensinamento da Igreja sobre o matrimónio e sobre a complementaridade dos sexos propõe uma verdade, evidenciada pela recta razão e reconhecida como tal por todas as grandes culturas do mundo. O matrimónio não é uma união qualquer entre pessoas humanas. Foi fundado pelo Criador, com uma sua natureza, propriedades essenciais e finalidades.(3) Nenhuma ideologia pode cancelar do espírito humano a certeza de que só existe matrimónio entre duas pessoas de sexo diferente, que através da recíproca doação pessoal, que lhes é própria e exclusiva, tendem à comunhão das suas pessoas. Assim se aperfeiçoam mutuamente para colaborar com Deus na geração e educação de novas vidas.

3. A verdade natural sobre o matrimónio foi confirmada pela Revelação contida nas narrações bíblicas da

criação e que são, ao mesmo tempo, expressão da sabedoria humana originária, em que se faz ouvir a voz da própria natureza. São três os dados fundamentais do plano criador relativamente ao matrimónio, de que fala o Livro do Génesis.

Em primeiro lugar, o homem, imagem de Deus, foi criado « homem e mulher » (*Gn* 1, 27). O homem e a mulher são iguais enquanto pessoas e complementares enquanto homem e mulher. A sexualidade, por um lado, faz parte da esfera biológica e, por outro, é elevada na criatura humana a um novo nível, o pessoal, onde corpo e espírito se unem.

Depois, o matrimónio é instituído pelo Criador como forma de vida em que se realiza aquela comunhão de pessoas que requer o exercício da faculdade sexual. « Por isso, o homem deixará o seu pai e a sua mãe e unir-se-á à sua mulher e os dois tornar-se-ão uma só carne » (*Gn* 2, 24).

Por fim, Deus quis dar à união do homem e da mulher uma participação especial na sua obra criadora. Por isso, abençoou o homem e a mulher com as palavras: « Sede fecundos e multiplicai-vos » (*Gn* 1, 28). No plano do Criador, a complementaridade dos sexos e a fecundidade pertencem, portanto, à própria natureza da instituição do matrimónio.

Além disso, a união matrimonial entre o homem e a mulher foi elevada por Cristo à dignidade de sacramento. A Igreja ensina que o matrimónio cristão é sinal eficaz da aliança de Cristo e da Igreja (cf. *Ef* 5, 32). Este significado cristão do matrimónio, longe de diminuir o valor profundamente humano da união matrimonial entre o homem e a mulher, confirma-o e fortalece-o (cf. *Mt* 19, 3-12; *Mc* 10, 6-9).

4. Não existe nenhum fundamento para equiparar ou estabelecer analogias, mesmo remotas, entre as uniões homossexuais e o plano de Deus sobre o matrimónio e a família. O matrimónio é santo, ao passo que as relações homossexuais estão em contraste com a lei moral natural. Os actos homossexuais, de facto, « fecham o acto sexual ao dom da vida. Não são fruto de uma verdadeira complementaridade afectiva e sexual. Não se podem, de maneira nenhuma, aprovar ».(4)

Na Sagrada Escritura, as relações homossexuais « são condenadas como graves depravações... (cf. *Rm* 1, 24-27; *1 Cor* 6, 10; *1 Tm* 1, 10). Desse juízo da Escritura não se pode concluir que todos os que sofrem de semelhante anomalia sejam pessoalmente responsáveis por ela, mas nele se afirma que os actos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados ».(5) Idêntico juízo moral se encontra em muitos escritores eclesiais dos primeiros séculos,(6) e foi unanimemente aceite pela Tradição católica.

Também segundo o ensinamento da Igreja, os homens e as mulheres com tendências homossexuais « devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Deve evitar-se, para com eles, qualquer atitude de injusta discriminação ».(7) Essas pessoas, por outro lado, são chamadas, como os demais cristãos, a viver a castidade.(8) A inclinação homossexual é, todavia, « objectivamente desordenada »,(9) e as práticas homossexuais « são pecados gravemente contrários à castidade ».(10)

II. ATITUDES PERANTE O PROBLEMA DAS UNIÕES HOMOSSEXUAIS

5. Em relação ao fenómeno das uniões homossexuais, existentes de facto, as autoridades civis assumem diversas atitudes: por vezes, limitam-se a tolerar o fenómeno; outras vezes, promovem o reconhecimento

legal dessas uniões, com o pretexto de evitar, relativamente a certos direitos, a discriminação de quem convive com uma pessoa do mesmo sexo; nalguns casos, chegam mesmo a favorecer a equivalência legal das uniões homossexuais com o matrimónio propriamente dito, sem excluir o reconhecimento da capacidade jurídica de vir a adoptar filhos.

Onde o Estado assume uma política de tolerância de facto, sem implicar a existência de uma lei que explicitamente conceda um reconhecimento legal de tais formas de vida, há que discernir bem os diversos aspectos do problema. É imperativo da consciência moral dar, em todas as ocasiões, testemunho da verdade moral integral, contra a qual se opõem tanto a aprovação das relações homossexuais como a injusta discriminação para com as pessoas homossexuais. São úteis, portanto, intervenções discretas e prudentes, cujo conteúdo poderia ser, por exemplo, o seguinte: desmascarar o uso instrumental ou ideológico que se possa fazer de dita tolerância; afirmar com clareza o carácter imoral desse tipo de união; advertir o Estado para a necessidade de conter o fenómeno dentro de limites que não ponham em perigo o tecido da moral pública e que, sobretudo, não exponham as jovens gerações a uma visão errada da sexualidade e do matrimónio, que os privaria das defesas necessárias e, ao mesmo tempo, contribuiria para difundir o próprio fenómeno. Àqueles que, em nome dessa tolerância, entendessem chegar à legitimação de específicos direitos para as pessoas homossexuais conviventes, há que lembrar que a tolerância do mal é muito diferente da aprovação ou legalização do mal.

Em presença do reconhecimento legal das uniões homossexuais ou da equiparação legal das mesmas ao matrimónio, com acesso aos direitos próprios deste último, é um dever opor-se-lhe de modo claro e incisivo. Há que abster-se de qualquer forma de cooperação formal na promulgação ou aplicação de leis tão gravemente injustas e, na medida do possível, abster-se também da cooperação material no plano da aplicação. Nesta matéria, cada qual pode reivindicar o direito à objecção de consciência.

III. ARGUMENTAÇÕES RACIONAIS CONTRA O RECONHECIMENTO LEGAL DAS UNIÕES HOMOSSEXUAIS

6. A compreensão das razões que inspiram o dever de se opor desta forma às instâncias que visem legalizar as uniões homossexuais exige algumas considerações éticas específicas, que são de diversa ordem.

De ordem relativa à recta razão

A função da lei civil é certamente mais limitada que a da lei moral.(11) A lei civil, todavia, não pode entrar em contradição com a recta razão sob pena de perder a força de obrigar a consciência.(12) Qualquer lei feita pelos homens tem razão de lei na medida que estiver em conformidade com a lei moral natural, reconhecida pela recta razão, e sobretudo na medida que respeitar os direitos inalienáveis de toda a pessoa. (13) As legislações que favorecem as uniões homossexuais são contrárias à recta razão, porque dão à união entre duas pessoas do mesmo sexo garantias jurídicas análogas às da instituição matrimonial. Considerando os valores em causa, o Estado não pode legalizar tais uniões sem faltar ao seu dever de promover e tutelar uma instituição essencial ao bem comum, como é o matrimónio.

Poderá perguntar-se como pode ser contrária ao bem comum uma lei que não impõe nenhum comportamento particular, mas apenas se limita a legalizar uma realidade de facto, que aparentemente parece não comportar injustiça para com ninguém. A tal propósito convém reflectir, antes de mais, na diferença que existe entre o comportamento homossexual como fenómeno privado, e o mesmo

comportamento como relação social legalmente prevista e aprovada, a ponto de se tornar numa das instituições do ordenamento jurídico. O segundo fenómeno, não só é mais grave, mas assume uma relevância ainda mais vasta e profunda, e acabaria por introduzir alterações na inteira organização social, que se tornariam contrárias ao bem comum. As leis civis são princípios que estruturam a vida do homem no seio da sociedade, para o bem ou para o mal. « Desempenham uma função muito importante, e por vezes determinante, na promoção de uma mentalidade e de um costume ».(14) As formas de vida e os modelos que nela se exprimem não só configuram externamente a vida social, mas ao mesmo tempo tendem a modificar, nas novas gerações, a compreensão e avaliação dos comportamentos. A legalização das uniões homossexuais acabaria, portanto, por ofuscar a percepção de alguns valores morais fundamentais e desvalorizar a instituição matrimonial.

De ordem biológica e antropológica

7. Nas uniões homossexuais estão totalmente ausentes os elementos biológicos e antropológicos do matrimónio e da família, que poderiam dar um fundamento racional ao reconhecimento legal dessas uniões. Estas não se encontram em condição de garantir de modo adequado a procriação e a sobrevivência da espécie humana. A eventual utilização dos meios postos à sua disposição pelas recentes descobertas no campo da fecundação artificial, além de comportar graves faltas de respeito à dignidade humana,(15) não alteraria minimamente essa sua inadequação.

Nas uniões homossexuais está totalmente ausente a dimensão conjugal, que representa a forma humana e ordenada das relações sexuais. Estas, de facto, são humanas, quando e enquanto exprimem e promovem a mútua ajuda dos sexos no matrimónio e se mantêm abertas à transmissão da vida.

Como a experiência confirma, a falta da bipolaridade sexual cria obstáculos ao desenvolvimento normal das crianças eventualmente inseridas no interior dessas uniões. Falta-lhes, de facto, a experiência da maternidade ou paternidade. Inserir crianças nas uniões homossexuais através da adopção significa, na realidade, praticar a violência sobre essas crianças, no sentido que se aproveita do seu estado de fraqueza para introduzi-las em ambientes que não favorecem o seu pleno desenvolvimento humano. Não há dúvida que uma tal prática seria gravemente imoral e pôr-se-ia em aberta contradição com o princípio reconhecido também pela Convenção internacional da ONU sobre os direitos da criança, segundo o qual, o interesse superior a tutelar é sempre o da criança, que é a parte mais fraca e indefesa.

De ordem social

8. A sociedade deve a sua sobrevivência à família fundada sobre o matrimónio. É, portanto, uma contradição equiparar à célula fundamental da sociedade o que constitui a sua negação. A consequência imediata e inevitável do reconhecimento legal das uniões homossexuais seria a redefinição do matrimónio, o qual se converteria numa instituição que, na sua essência legalmente reconhecida, perderia a referência essencial aos factores ligados à heterossexualidade, como são, por exemplo, as funções procriadora e educadora. Se, do ponto de vista legal, o matrimónio entre duas pessoas de sexo diferente for considerado apenas como um dos matrimónios possíveis, o conceito de matrimónio sofrerá uma alteração radical, com grave prejuízo para o bem comum. Colocando a união homossexual num plano jurídico análogo ao do matrimónio ou da família, o Estado comporta-se de modo arbitrário e entra em contradição com os próprios deveres.

Em defesa da legalização das uniões homossexuais não se pode invocar o princípio do respeito e da não discriminação de quem quer que seja. Uma distinção entre pessoas ou a negação de um reconhecimento ou de uma prestação social só são inaceitáveis quando contrárias à justiça.(16) Não atribuir o estatuto social e

jurídico de matrimónio a formas de vida que não são nem podem ser matrimoniais, não é contra a justiça; antes, é uma sua exigência.

Nem tão pouco se pode razoavelmente invocar o princípio da justa autonomia pessoal. Uma coisa é todo o cidadão poder realizar livremente actividades do seu interesse, e que essas actividades que reentrem genericamente nos comuns direitos civis de liberdade, e outra muito diferente é que actividades que não representam um significativo e positivo contributo para o desenvolvimento da pessoa e da sociedade possam receber do Estado um reconhecimento legal específico e qualificado. As uniões homossexuais não desempenham, nem mesmo em sentido analógico remoto, as funções pelas quais o matrimónio e a família merecem um reconhecimento específico e qualificado. Há, pelo contrário, razões válidas para afirmar que tais uniões são nocivas a um recto progresso da sociedade humana, sobretudo se aumentasse a sua efectiva incidência sobre o tecido social.

De ordem jurídico

9. Porque as cópias matrimoniais têm a função de garantir a ordem das gerações e, portanto, são de relevante interesse público, o direito civil confere-lhes um reconhecimento institucional. As uniões homossexuais, invés, não exigem uma específica atenção por parte do ordenamento jurídico, porque não desempenham essa função em ordem ao bem comum.

Não é verdadeira a argumentação, segundo a qual, o reconhecimento legal das uniões homossexuais tornar-se-ia necessário para evitar que os conviventes homossexuais viessem a perder, pelo simples facto de conviverem, o efectivo reconhecimento dos direitos comuns que gozam enquanto pessoas e enquanto cidadãos. Na realidade, eles podem sempre recorrer – como todos os cidadãos e a partir da sua autonomia privada – ao direito comum para tutelar situações jurídicas de interesse recíproco. Constitui porém uma grave injustiça sacrificar o bem comum e o recto direito de família a pretexto de bens que podem e devem ser garantidos por vias não nocivas à generalidade do corpo social.(17)

IV. COMPORTAMENTOS DOS POLÍTICOS CATÓLICOS PERANTE LEGISLAÇÕES FAVORÁVEIS ÀS UNIÕES HOMOSSEXUAIS

10. Se todos os fiéis são obrigados a opor-se ao reconhecimento legal das uniões homossexuais, os políticos católicos são-no de modo especial, na linha da responsabilidade que lhes é própria. Na presença de projectos de lei favoráveis às uniões homossexuais, há que ter presentes as seguintes indicações éticas.

No caso que se proponha pela primeira vez à Assembleia legislativa um projecto de lei favorável ao reconhecimento legal das uniões homossexuais, o parlamentar católico tem o dever moral de manifestar clara e publicamente o seu desacordo e votar contra esse projecto de lei. Conceder o sufrágio do próprio voto a um texto legislativo tão nocivo ao bem comum da sociedade é um acto gravemente imoral.

No caso de o parlamentar católico se encontrar perante uma lei favorável às uniões homossexuais já em vigor, deve opor-se-lhe, nos modos que lhe forem possíveis, e tornar conhecida a sua oposição: trata-se de um acto devido de testemunho da verdade. Se não for possível revogar completamente uma lei desse género, o parlamentar católico, atendo-se às orientações dadas pela Encíclica *Evangelium vitae*, « poderia dar licitamente o seu apoio a propostas destinadas a limitar os danos de uma tal lei e diminuir os seus efeitos negativos no plano da cultura e da moralidade pública », com a condição de ser « clara e por todos

conhecida » a sua « pessoal e absoluta oposição » a tais leis, e que se evite o perigo de escândalo.(18) Isso não significa que, nesta matéria, uma lei mais restritiva possa considerar-se uma lei justa ou, pelo menos, aceitável; trata-se, pelo contrário, da tentativa legítima e obrigatória de proceder à revogação, pelo menos parcial, de uma lei injusta, quando a revogação total não é por enquanto possível.

CONCLUSÃO

11. A Igreja ensina que o respeito para com as pessoas homossexuais não pode levar, de modo nenhum, à aprovação do comportamento homossexual ou ao reconhecimento legal das uniões homossexuais. O bem comum exige que as leis reconheçam, favoreçam e protejam a união matrimonial como base da família, célula primária da sociedade. Reconhecer legalmente as uniões homossexuais ou equipará-las ao matrimónio, significaria, não só aprovar um comportamento errado, com a consequência de convertê-lo num modelo para a sociedade actual, mas também ofuscar valores fundamentais que fazem parte do património comum da humanidade. A Igreja não pode abdicar de defender tais valores, para o bem dos homens e de toda a sociedade.

O Sumo Pontífice João Paulo II, na Audiência concedida a 28 de Março de 2003 ao abaixo-assinado Cardeal Prefeito, aprovou as presentes Considerações, decididas na Sessão Ordinária desta Congregação, e mandou que fossem publicadas.

Roma, sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 3 de Junho de 2003, memória de São Carlos Lwanga e companheiros, mártires.

Joseph Card. Ratzinger
Prefeito

Angelo Amato, S.D.B.
Arcebispo titular de Sila
Secretário

(1) Cf. João Paulo II, *Alocuções por ocasião da recitação do Angelus*, 20 de Fevereiro de 1994 e 19 de Junho de 1994; *Discurso aos participantes na Assembleia Plenária do Conselho Pontifício para a Família*, 24 de Março de 1999; *Catecismo da Igreja Católica*, nn. 2357-2359, 2396; Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração Persona humana*, 29 de Dezembro de 1975, n. 8; *Carta sobre a cura pastoral das pessoas homossexuais*, 1 de Outubro de 1986; *Algumas Considerações sobre a Resposta a propostas de lei em matéria de não discriminação das pessoas homossexuais*, 24 de Julho de 1992; Conselho Pontifício para a Família, *Carta aos Presidentes das Conferências Episcopais da Europa sobre a resolução do Parlamento Europeu em matéria de cópias homossexuais*, 25 de Março de 1994; *Família, matrimónio e « uniões de facto »*, 26 de Julho de 2000, n. 23.

(2) Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas ao empenho e comportamento dos católicos na vida política*, 24 de Novembro de 2002, n. 4.

(3) Cf. Concílio Vaticano II, *Constituição pastoral Gaudium et spes*, n. 48.

(4) *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2357.

(5) Congregação para a Doutrina da Fé, Declaração *Persona humana*, 29 de Dezembro de 1975, n. 8.

(6) Cf. por exemplo, S. Policarpo, *Carta aos Filipenses*, V, 3; S. Justino, *Primeira Apologia*, 27, 1-4; Atenágoras, *Súplica em favor dos cristãos*, 34.

(7) *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2358; cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Carta sobre a cura pastoral das pessoas homossexuais*, 1 de Outubro de 1986, n. 10.

(8) Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2359; Congregação para a Doutrina da Fé, *Carta sobre a cura pastoral das pessoas homossexuais*, 1 de Outubro de 1986, n. 12.

(9) *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2358.

(10) *Ibid.*, n. 2396.

(11) Cf. João Paulo II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, 25 de Março de 1995, n. 71.

(12) Cf. *ibid.*, n. 72.

(13) Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

(14) João Paulo II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, 25 de Março de 1995, n. 90.

(15) Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, Instrução *Donum vitae*, 22 de Fevereiro de 1987, II. A. 1-3.

(16) Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63, a. 1, c.

(17) Deve, além disso, ter-se presente que existe sempre « o perigo de uma legislação, que faça da homossexualidade uma base para garantir direitos, poder vir de facto a encorajar uma pessoa com tendências homossexuais a declarar a sua homossexualidade ou mesmo a procurar um parceiro para tirar proveito das disposições da lei » (Congregação para a Doutrina da Fé, *Algumas Considerações sobre a Resposta a propostas de lei em matéria de não discriminação das pessoas homossexuais*, 24 de Julho de 1992, n. 14).

(18) João Paulo II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, 25 de Março de 1995, n. 73.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

CONSIDERACIONES ACERCA DE LOS PROYECTOS DE RECONOCIMIENTO LEGAL DE LAS UNIONES ENTRE PERSONAS HOMOSEXUALES

INTRODUCCIÓN

1. Recientemente, el Santo Padre Juan Pablo II y los Dicasterios competentes de la Santa Sede (1) han tratado en distintas ocasiones cuestiones concernientes a la homosexualidad. Se trata, en efecto, de un fenómeno moral y social inquietante, incluso en aquellos Países donde no es relevante desde el punto de vista del ordenamiento jurídico. Pero se hace más preocupante en los Países en los que ya se ha concedido o se tiene la intención de conceder reconocimiento legal a las uniones homosexuales, que, en algunos casos, incluye también la habilitación para la adopción de hijos. Las presentes *Consideraciones* no contienen nuevos elementos doctrinales, sino que pretenden recordar los puntos esenciales inherentes al problema y presentar algunas argumentaciones de carácter racional, útiles para la elaboración de pronunciamientos más específicos por parte de los Obispos, según las situaciones particulares en las diferentes regiones del mundo, para proteger y promover la dignidad del matrimonio, fundamento de la familia, y la solidez de la sociedad, de la cual esta institución es parte constitutiva. Las presentes *Consideraciones* tienen también como fin iluminar la actividad de los políticos católicos, a quienes se indican las líneas de conducta coherentes con la conciencia cristiana para cuando se encuentren ante proyectos de ley concernientes a este problema.(2) Puesto que es una materia que atañe a la ley moral natural, las siguientes *Consideraciones* se proponen no solamente a los creyentes sino también a todas las personas comprometidas en la promoción y la defensa del bien común de la sociedad.

I. NATURALEZA Y CARACTERÍSTICAS IRRENUNCIABLES DEL MATRIMONIO

2. La enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y la complementariedad de los sexos repropone una verdad puesta en evidencia por la recta razón y reconocida como tal por todas las grandes culturas del mundo. El matrimonio no es una unión cualquiera entre personas humanas. Ha sido fundado por el Creador, que lo ha dotado de una naturaleza propia, propiedades esenciales y finalidades.(3) Ninguna ideología puede cancelar del espíritu humano la certeza de que el matrimonio en realidad existe únicamente entre dos personas de sexo opuesto, que por medio de la recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus personas. Así se perfeccionan mutuamente para colaborar con Dios en la generación y educación de nuevas vidas.

3. La verdad natural sobre el matrimonio ha sido confirmada por la Revelación contenida en las narraciones bíblicas de la creación, expresión también de la sabiduría humana originaria, en la que se deja escuchar la voz de la naturaleza misma. Según el libro del Génesis, tres son los datos fundamentales del diseño del Creador sobre el matrimonio.

En primer lugar, el hombre, imagen de Dios, ha sido creado « varón y hembra » (*Gn 1, 27*). El hombre y la mujer son iguales en cuanto personas y complementarios en cuanto varón y hembra. Por un lado, la sexualidad forma parte de la esfera biológica y, por el otro, ha sido elevada en la criatura humana a un nuevo nivel, personal, donde se unen cuerpo y espíritu.

El matrimonio, además, ha sido instituido por el Creador como una forma de vida en la que se realiza aquella comunión de personas que implica el ejercicio de la facultad sexual. « Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán una sola carne » (*Gn 2, 24*).

En fin, Dios ha querido donar a la unión del hombre y la mujer una participación especial en su obra creadora. Por eso ha bendecido al hombre y la mujer con las palabras: « Sed fecundos y multiplicaos » (*Gn 1, 28*). En el diseño del Creador complementariedad de los sexos y fecundidad pertenecen, por lo tanto, a la naturaleza misma de la institución del matrimonio.

Además, la unión matrimonial entre el hombre y la mujer ha sido elevada por Cristo a la dignidad de sacramento. La Iglesia enseña que el matrimonio cristiano es signo eficaz de la alianza entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef 5, 32*). Este significado cristiano del matrimonio, lejos de disminuir el valor profundamente humano de la unión matrimonial entre el hombre y la mujer, lo confirma y refuerza (cf. *Mt 19, 3-12; Mc 10, 6-9*).

4. No existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el diseño de Dios sobre el matrimonio y la familia. El matrimonio es santo, mientras que las relaciones homosexuales contrastan con la ley moral natural. Los actos homosexuales, en efecto, « cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso ».(4)

En la Sagrada Escritura las relaciones homosexuales « están condenadas como graves depravaciones... (cf. *Rm 1, 24-27; 1 Cor 6, 10; 1 Tim 1, 10*). Este juicio de la Escritura no permite concluir que todos los que padecen esta anomalía sean personalmente responsables de ella; pero atestigua que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados ».(5) El mismo juicio moral se encuentra en muchos escritores eclesiales de los primeros siglos,(6) y ha sido unánimemente aceptado por la Tradición católica.

Sin embargo, según la enseñanza de la Iglesia, los hombres y mujeres con tendencias homosexuales « deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta ».(7) Tales personas están llamadas, como los demás cristianos, a vivir la castidad. (8) Pero la inclinación homosexual es « objetivamente desordenada »,(9) y las prácticas homosexuales « son pecados gravemente contrarios a la castidad ».(10)

II. ACTITUDES ANTE EL PROBLEMA DE LAS UNIONES HOMOSEXUALES

5. Con respecto al fenómeno actual de las uniones homosexuales, las autoridades civiles asumen actitudes diferentes: A veces se limitan a la tolerancia del fenómeno; en otras ocasiones promueven el reconocimiento legal de tales uniones, con el pretexto de evitar, en relación a algunos derechos, la discriminación de quien convive con una persona del mismo sexo; en algunos casos favorecen incluso la equivalencia legal de las uniones homosexuales al matrimonio propiamente dicho, sin excluir el reconocimiento de la capacidad jurídica a la adopción de hijos.

Allí donde el Estado asume una actitud de tolerancia de hecho, sin implicar la existencia de una ley que explícitamente conceda un reconocimiento legal a tales formas de vida, es necesario discernir correctamente los diversos aspectos del problema. La conciencia moral exige ser testigo, en toda ocasión, de la verdad moral integral, a la cual se oponen tanto la aprobación de las relaciones homosexuales como la injusta discriminación de las personas homosexuales. Por eso, es útil hacer intervenciones discretas y prudentes, cuyo contenido podría ser, por ejemplo, el siguiente: Desenmascarar el uso instrumental o ideológico que se puede hacer de esa tolerancia; afirmar claramente el carácter inmoral de este tipo de uniones; recordar al Estado la necesidad de contener el fenómeno dentro de límites que no pongan en peligro el tejido de la moralidad pública y, sobre todo, que no expongan a las nuevas generaciones a una concepción errónea de la sexualidad y del matrimonio, que las dejaría indefensas y contribuiría, además, a la difusión del fenómeno mismo. A quienes, a partir de esta tolerancia, quieren proceder a la legitimación de derechos específicos para las personas homosexuales conviventes, es necesario recordar que la tolerancia del mal es muy diferente a su aprobación o legalización.

Ante el reconocimiento legal de las uniones homosexuales, o la equiparación legal de éstas al matrimonio con acceso a los derechos propios del mismo, es necesario oponerse en forma clara e incisiva. Hay que abstenerse de cualquier tipo de cooperación formal a la promulgación o aplicación de leyes tan gravemente injustas, y asimismo, en cuanto sea posible, de la cooperación material en el plano aplicativo. En esta materia cada cual puede reivindicar el derecho a la objeción de conciencia.

III. ARGUMENTACIONES RACIONALES CONTRA EL RECONOCIMIENTO LEGAL DE LAS UNIONES HOMOSEXUALES

6. La comprensión de los motivos que inspiran la necesidad de oponerse a las instancias que buscan la legalización de las uniones homosexuales requiere algunas consideraciones éticas específicas, que son de diferentes órdenes.

De orden racional

La función de la ley civil es ciertamente más limitada que la de la ley moral,⁽¹¹⁾ pero aquélla no puede entrar en contradicción con la recta razón sin perder la fuerza de obligar en conciencia.⁽¹²⁾ Toda ley propuesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto es conforme con la ley moral natural, reconocida por la recta razón, y respeta los derechos inalienables de cada persona.⁽¹³⁾ Las legislaciones favorables a las uniones homosexuales son contrarias a la recta razón porque confieren garantías jurídicas análogas a las de la institución matrimonial a la unión entre personas del mismo sexo. Considerando los valores en juego, el Estado no puede legalizar estas uniones sin faltar al deber de promover y tutelar una institución esencial para el bien común como es el matrimonio.

Se podría preguntar cómo puede contrariar al bien común una ley que no impone ningún comportamiento

en particular, sino que se limita a hacer legal una realidad de hecho que no implica, aparentemente, una injusticia hacia nadie. En este sentido es necesario reflexionar ante todo sobre la diferencia entre comportamiento homosexual como fenómeno privado y el mismo como comportamiento público, legalmente previsto, aprobado y convertido en una de las instituciones del ordenamiento jurídico. El segundo fenómeno no sólo es más grave sino también de alcance más vasto y profundo, pues podría comportar modificaciones contrarias al bien común de toda la organización social. Las leyes civiles son principios estructurantes de la vida del hombre en sociedad, para bien o para mal. Ellas « desempeñan un papel muy importante y a veces determinante en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres ». (14) Las formas de vida y los modelos en ellas expresados no solamente configuran externamente la vida social, sino que tienden a modificar en las nuevas generaciones la comprensión y la valoración de los comportamientos. La legalización de las uniones homosexuales estaría destinada por lo tanto a causar el obscurecimiento de la percepción de algunos valores morales fundamentales y la desvalorización de la institución matrimonial.

De orden biológico y antropológico

7. En las uniones homosexuales están completamente ausentes los elementos biológicos y antropológicos del matrimonio y de la familia que podrían fundar razonablemente el reconocimiento legal de tales uniones. Éstas no están en condiciones de asegurar adecuadamente la procreación y la supervivencia de la especie humana. El recurrir eventualmente a los medios puestos a disposición por los recientes descubrimientos en el campo de la fecundación artificial, además de implicar graves faltas de respeto a la dignidad humana, (15) no cambiaría en absoluto su carácter inadecuado.

En las uniones homosexuales está además completamente ausente la dimensión conyugal, que representa la forma humana y ordenada de las relaciones sexuales. Éstas, en efecto, son humanas cuando y en cuanto expresan y promueven la ayuda mutua de los sexos en el matrimonio y quedan abiertas a la transmisión de la vida.

Como demuestra la experiencia, la ausencia de la bipolaridad sexual crea obstáculos al desarrollo normal de los niños eventualmente integrados en estas uniones. A éstos les falta la experiencia de la maternidad o de la paternidad. La integración de niños en las uniones homosexuales a través de la adopción significa someterlos de hecho a violencias de distintos órdenes, aprovechándose de la débil condición de los pequeños, para introducirlos en ambientes que no favorecen su pleno desarrollo humano. Ciertamente tal práctica sería gravemente inmoral y se pondría en abierta contradicción con el principio, reconocido también por la Convención Internacional de la ONU sobre los Derechos del Niño, según el cual el interés superior que en todo caso hay que proteger es el del infante, la parte más débil e indefensa.

De orden social

8. La sociedad debe su supervivencia a la familia fundada sobre el matrimonio. La consecuencia inevitable del reconocimiento legal de las uniones homosexuales es la redefinición del matrimonio, que se convierte en una institución que, en su esencia legalmente reconocida, pierde la referencia esencial a los factores ligados a la heterosexualidad, tales como la tarea procreativa y educativa. Si desde el punto de vista legal, el casamiento entre dos personas de sexo diferente fuese sólo considerado como uno de los matrimonios posibles, el concepto de matrimonio sufriría un cambio radical, con grave detrimento del bien común. Poniendo la unión homosexual en un plano jurídico análogo al del matrimonio o la familia, el Estado actúa arbitrariamente y entra en contradicción con sus propios deberes.

Para sostener la legalización de las uniones homosexuales no puede invocarse el principio del respeto y la

no discriminación de las personas. Distinguir entre personas o negarle a alguien un reconocimiento legal o un servicio social es efectivamente inaceptable sólo si se opone a la justicia.(16) No atribuir el estatus social y jurídico de matrimonio a formas de vida que no son ni pueden ser matrimoniales no se opone a la justicia, sino que, por el contrario, es requerido por ésta.

Tampoco el principio de la justa autonomía personal puede ser razonablemente invocado. Una cosa es que cada ciudadano pueda desarrollar libremente actividades de su interés y que tales actividades entren genéricamente en los derechos civiles comunes de libertad, y otra muy diferente es que actividades que no representan una contribución significativa o positiva para el desarrollo de la persona y de la sociedad puedan recibir del estado un reconocimiento legal específico y cualificado. Las uniones homosexuales no cumplen ni siquiera en sentido analógico remoto las tareas por las cuales el matrimonio y la familia merecen un reconocimiento específico y cualificado. Por el contrario, hay suficientes razones para afirmar que tales uniones son nocivas para el recto desarrollo de la sociedad humana, sobre todo si aumentase su incidencia efectiva en el tejido social.

De orden jurídico

9. Dado que las parejas matrimoniales cumplen el papel de garantizar el orden de la procreación y son por lo tanto de eminente interés público, el derecho civil les confiere un reconocimiento institucional. Las uniones homosexuales, por el contrario, no exigen una específica atención por parte del ordenamiento jurídico, porque no cumplen dicho papel para el bien común.

Es falso el argumento según el cual la legalización de las uniones homosexuales sería necesaria para evitar que los convivientes, por el simple hecho de su convivencia homosexual, pierdan el efectivo reconocimiento de los derechos comunes que tienen en cuanto personas y ciudadanos. En realidad, como todos los ciudadanos, también ellos, gracias a su autonomía privada, pueden siempre recurrir al derecho común para obtener la tutela de situaciones jurídicas de interés recíproco. Por el contrario, constituye una grave injusticia sacrificar el bien común y el derecho de la familia con el fin de obtener bienes que pueden y deben ser garantizados por vías que no dañen a la generalidad del cuerpo social.(17)

IV. COMPORTAMIENTO DE LOS POLÍTICOS CATÓLICOS ANTE LEGISLACIONES FAVORABLES A LAS UNIONES HOMOSEXUALES

10. Si todos los fieles están obligados a oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales, los políticos católicos lo están en modo especial, según la responsabilidad que les es propia. Ante proyectos de ley a favor de las uniones homosexuales se deben tener en cuenta las siguientes indicaciones éticas.

En el caso de que en una Asamblea legislativa se proponga por primera vez un proyecto de ley a favor de la legalización de las uniones homosexuales, el parlamentario católico tiene el deber moral de expresar clara y públicamente su desacuerdo y votar contra el proyecto de ley. Conceder el sufragio del propio voto a un texto legislativo tan nocivo del bien común de la sociedad es un acto gravemente inmoral.

En caso de que el parlamentario católico se encuentre en presencia de una ley ya en vigor favorable a las uniones homosexuales, debe oponerse a ella por los medios que le sean posibles, dejando pública constancia de su desacuerdo; se trata de cumplir con el deber de dar testimonio de la verdad. Si no fuese

posible abrogar completamente una ley de este tipo, el parlamentario católico, recordando las indicaciones dadas en la Encíclica *Evangelium Vitæ*, « puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública », con la condición de que sea « clara y notoria a todos » su « personal absoluta oposición » a leyes semejantes y se haya evitado el peligro de escándalo.(18) Eso no significa que en esta materia una ley más restrictiva pueda ser considerada como una ley justa o siquiera aceptable; se trata de una tentativa legítima, impulsada por el deber moral, de abrogar al menos parcialmente una ley injusta cuando la abrogación total no es por el momento posible.

CONCLUSIÓN

11. La Iglesia enseña que el respeto hacia las personas homosexuales no puede en modo alguno llevar a la aprobación del comportamiento homosexual ni a la legalización de las uniones homosexuales. El bien común exige que las leyes reconozcan, favorezcan y protejan la unión matrimonial como base de la familia, célula primaria de la sociedad. Reconocer legalmente las uniones homosexuales o equipararlas al matrimonio, significaría no solamente aprobar un comportamiento desviado y convertirlo en un modelo para la sociedad actual, sino también ofuscar valores fundamentales que pertenecen al patrimonio común de la humanidad. La Iglesia no puede dejar de defender tales valores, para el bien de los hombres y de toda la sociedad.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de marzo de 2003, ha aprobado las presentes Consideraciones, decididas en la Sesión Ordinaria de la misma, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 3 de junio de 2003, memoria de San Carlos Lwanga y Compañeros, mártires.

Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

Angelo Amato, S.D.B.
Arzobispo titular de Sila
Secretario

(1) Cf. Juan Pablo II, Alocución con ocasión del rezo del *Angelus*, 20 de febrero de 1994 y 19 de junio de 1994; *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Familia*, 24 de marzo de 1999; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2357-2359, 2396; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Persona humana*, 29 de diciembre de 1975, n. 8; *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 de octubre de 1986; *Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales*, 24 de julio de 1992; Pontificio Consejo para la Familia, *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa sobre la resolución del Parlamento Europeo en relación a las parejas de homosexuales*, 25 de marzo de 1994; *Familia, matrimonio y « uniones de hecho »*, 26 de julio de 2000, n. 23.

- (2) Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 de noviembre de 2002, n. 4.
- (3) Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 48.
- (4) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2357.
- (5) Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana*, 29 de diciembre de 1975, n. 8.
- (6) Cf. por ejemplo S. Policarpo, *Carta a los Filipenses*, V, 3; S. Justino, *Primera Apología*, 27, 1-4; Atenágoras, *Súplica por los cristianos*, 34.
- (7) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2358; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 de octubre de 1986, n. 12.
- (8) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2359; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 de octubre de 1986, n. 12.
- (9) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2358.
- (10) Cf. *Ibid.*, n. 2396.
- (11) Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 71.
- (12) Cf. *ibid.*, n. 72.
- (13) Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, I-II, p. 95, a. 2.
- (14) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 90.
- (15) Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 de febrero de 1987, II. A. 1-3.
- (16) Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, II-II, p. 63, a.1, c.
- (17) No hay que olvidar que subsiste siempre « el peligro de que una legislación que haga de la homosexualidad una base para poseer derechos pueda estimular de hecho a una persona con tendencia homosexual a declarar su homosexualidad, o incluso a buscar un partner con el objeto de aprovecharse de las disposiciones de la ley » (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales*, 24 de julio de 1992, n. 14).
- (18) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 73.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

ERWÄGUNGEN ZU DEN ENTWÜRFEN EINER RECHTLICHEN ANERKENNUNG DER LEBENSGEMEINSCHAFTEN ZWISCHEN HOMOSEXUELLEN PERSONEN

EINLEITUNG

1. Verschiedene Fragen bezüglich der Homosexualität sind in letzter Zeit mehrmals von Papst Johannes Paul II. und den zuständigen Dikasterien des Heiligen Stuhls erörtert worden.(1) Es handelt sich nämlich um ein beunruhigendes moralisches und soziales Phänomen, auch in jenen Ländern, in denen es in der Rechtsordnung keine Beachtung findet. Noch bedenklicher wird es aber in den Ländern, die den homosexuellen Lebensgemeinschaften eine rechtliche Anerkennung, die in einigen Fällen auch die Befähigung zur Adoption von Kindern einschließt, bereits gewährt haben oder gewähren wollen. Die vorliegenden Erwägungen enthalten keine neuen Lehraussagen, sondern wollen die wesentlichen Punkte zu dem Problem in Erinnerung rufen und einige Argumente rationaler Natur liefern, die den Bischöfen bei der Abfassung von spezifischeren Stellungnahmen entsprechend den besonderen Situationen in den verschiedenen Regionen der Welt helfen können; solche Stellungnahmen werden darauf ausgerichtet sein, die Würde der Ehe, die das Fundament der Familie bildet, sowie die Stabilität der Gesellschaft, deren grundlegender Bestandteil diese Institution ist, zu schützen und zu fördern. Diese Erwägungen haben auch zum Ziel, die katholischen Politiker in ihrer Tätigkeit zu orientieren und ihnen die Verhaltensweisen darzulegen, die mit dem christlichen Gewissen übereinstimmen, wenn sie mit Gesetzesentwürfen bezüglich dieses Problems konfrontiert werden.(2) Weil es sich um eine Materie handelt, die das natürliche Sittengesetz betrifft, werden die folgenden Argumente nicht nur den Gläubigen vorgelegt, sondern allen Menschen, die sich für die Förderung und den Schutz des Gemeinwohls der Gesellschaft einsetzen.

I. NATUR UND UNVERZICHTBARE MERKMALE DER EHE

2. Die Lehre der Kirche über die Ehe und die Komplementarität der Geschlechter legt eine Wahrheit vor, die der rechten Vernunft einsichtig ist und als solche von allen großen Kulturen der Welt anerkannt wird. Die Ehe ist nicht eine beliebige Gemeinschaft von menschlichen Personen. Sie wurde vom Schöpfer mit einer eigenen Natur sowie eigenen Wesenseigenschaften und Zielen begründet.(3) Keine Ideologie kann dem menschlichen Geist die Gewissheit nehmen, dass es eine Ehe nur zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts gibt, die durch die gegenseitige personale Hingabe, die ihnen eigen und ausschließlich ist, nach der Gemeinschaft ihrer Personen streben. Auf diese Weise vervollkommen sie sich gegenseitig und wirken mit Gott an der Zeugung und an der Erziehung neuen Lebens mit.

3. Die natürliche Wahrheit über die Ehe wurde durch die Offenbarung bekräftigt, die in den biblischen Schöpfungsberichten enthalten ist und auch die ursprüngliche menschliche Weisheit zum Ausdruck bringt, in der sich die Stimme der Natur selbst Gehör verschafft. Das Buch Genesis spricht von drei grundlegenden Aspekten des Schöpferplanes über die Ehe.

Zum einen wurde der Mensch, das Abbild Gottes, « als Mann und Frau » geschaffen (*Gen 1,27*). Als Personen sind Mann und Frau einander gleich, in ihrem Mann- und Frausein ergänzen sie einander. Die Sexualität gehört einerseits zur biologischen Sphäre, wird aber andererseits im menschlichen Geschöpf auf eine neue, und zwar auf die personale Ebene erhoben, wo Natur und Geist sich miteinander verbinden.

Zum anderen wurde die Ehe vom Schöpfer als die Lebensform gegründet, in der sich jene Gemeinschaft unter Personen verwirklicht, die die Ausübung der Geschlechtlichkeit einbezieht. « Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch » (*Gen 2,24*).

Schließlich wollte Gott der Einheit von Mann und Frau eine besondere Teilhabe an seinem Schöpfungswerk geben. Deshalb segnete er den Mann und die Frau mit den Worten: « Seid fruchtbar, und vermehrt euch » (*Gen 1,28*). Nach dem Plan des Schöpfers gehören also die Komplementarität der Geschlechter und die Fruchtbarkeit zum Wesen der ehelichen Institution.

Darüber hinaus ist die eheliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau von Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben worden. Die Kirche lehrt, dass die christliche Ehe ein wirksames Zeichen des Bundes zwischen Christus und der Kirche ist (vgl. *Eph 5,32*). Diese christliche Bedeutung der Ehe schmälert keineswegs den tief menschlichen Wert der ehelichen Verbindung von Mann und Frau, sondern bestätigt und bekräftigt ihn (vgl. *Mt 19,3-12; Mk 10,6-9*).

4. Es gibt keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn. Die Ehe ist heilig, während die homosexuellen Beziehungen gegen das natürliche Sittengesetz verstoßen. Denn bei den homosexuellen Handlungen bleibt « die Weitergabe des Lebens [...] beim Geschlechtsakt ausgeschlossen. Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit. Sie sind in keinem Fall zu billigen ».(4)

Homosexuelle Beziehungen werden « in der Heiligen Schrift als schwere Verirrungen verurteilt... (vgl. *Röm 1,24-27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10*). Dieses Urteil der Heiligen Schrift erlaubt zwar nicht den Schluss, dass alle, die an dieser Anomalie leiden, persönlich dafür verantwortlich sind, bezeugt aber, dass die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung sind ».(5) Dieses moralische Urteil, das man bei vielen kirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte(6) findet, wurde von der katholischen Tradition einmütig angenommen.

Nach der Lehre der Kirche ist den Männern und Frauen mit homosexuellen Tendenzen « mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen. Man hüte sich, sie in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen ».(7) Diese Personen sind wie die anderen Christen gerufen, ein keusches Leben zu führen.(8) Aber die homosexuelle Neigung ist « objektiv ungeordnet ».(9) und homosexuelle Praktiken gehören « zu den Sünden, die schwer gegen die Keuschheit verstoßen ».(10)

II. HALTUNGEN GEGENÜBER DEM PROBLEM DER HOMOSEXUELLEN LEBENSGEMEINSCHAFTEN

5. Die zivilen Autoritäten nehmen gegenüber dem Phänomen der faktisch bestehenden homosexuellen Lebensgemeinschaften verschiedene Haltungen ein: Manchmal beschränken sie sich darauf, das Phänomen zu tolerieren; manchmal fördern sie die rechtliche Anerkennung solcher Lebensgemeinschaften mit dem Vorwand, hinsichtlich einiger Rechte die Diskriminierung jener Menschen zu vermeiden, die mit einer Person des gleichen Geschlechts zusammenleben; in einigen Fällen befürworten sie sogar die rechtliche Gleichstellung der homosexuellen Lebensgemeinschaften mit der Ehe im eigentlichen Sinn, ohne die rechtliche Möglichkeit zur Adoption von Kindern auszuschließen.

Wo der Staat eine Politik der Toleranz des Faktischen betreibt, die nicht das Bestehen eines Gesetzes einschließt, das solchen Lebensformen ausdrücklich eine rechtliche Anerkennung verleiht, müssen die verschiedenen Aspekte des Problems sorgfältig unterschieden werden. Das Gewissen fordert in jedem Fall, Zeugnis abzulegen für die ganze sittliche Wahrheit, der sowohl die Billigung homosexueller Beziehungen wie auch die ungerechte Diskriminierung homosexueller Menschen widerspricht. Deshalb sind diskrete und kluge Stellungnahmen nützlich, die zum Beispiel folgenden Inhalt haben könnten: den instrumentalen oder ideologischen Gebrauch aufdecken, den man von einer solchen Toleranz machen kann; den unsittlichen Charakter dieser Art von Lebensgemeinschaften klar herausstellen; den Staat auf die Notwendigkeit hinweisen, das Phänomen in Grenzen zu halten, damit das Gewebe der öffentlichen Moral nicht in Gefahr gerät und vor allem die jungen Generationen nicht einer irrigen Auffassung über Sexualität und Ehe ausgesetzt werden, die sie des notwendigen Schutzes berauben und darüber hinaus zur Ausbreitung des Phänomens beitragen würde. Jene, die diese Toleranz gebrauchen, um bestimmte Rechte für zusammenlebende homosexuelle Personen einzufordern, müssen daran erinnert werden, dass die Toleranz des Bösen etwas ganz anderes ist als die Billigung oder Legalisierung des Bösen.

Werden homosexuelle Lebensgemeinschaften rechtlich anerkannt oder werden sie der Ehe gleichgestellt, indem man ihnen die Rechte gewährt, die der Ehe eigen sind, ist es geboten, klar und deutlich Einspruch zu erheben. Man muss sich jedweder Art formeller Mitwirkung an der Promulgation und Anwendung von so schwerwiegend ungerechten Gesetzen und, soweit es möglich ist, auch von der materiellen Mitwirkung auf der Ebene der Anwendung enthalten. In dieser Materie kann jeder das Recht auf Einspruch aus Gewissensgründen geltend machen.

III. RATIONALE ARGUMENTE GEGEN DIE RECHTLICHE ANERKENNUNG HOMOSEXUELLER LEBENSGEMEINSCHAFTEN

6. Um zu verstehen, weshalb es notwendig ist, sich in dieser Weise den Instanzen entgegenzustellen, die die Legalisierung der homosexuellen Lebensgemeinschaften anstreben, bedarf es einiger spezifischer ethischer Erwägungen, die sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegen.

In Bezug auf die rechte Vernunft

Die Aufgabe des staatlichen Gesetzes ist gewiss im Vergleich zu der des sittlichen Gesetzes von begrenzterem Umfang.(11) Das staatliche Gesetz kann aber nicht in einen Widerspruch zur rechten Vernunft treten, ohne seinen das Gewissen bindenden Charakter zu verlieren.(12) Jedes von Menschen erlassene Gesetz hat den Charakter eines Gesetzes, insoweit es mit dem natürlichen Sittengesetz, das von der rechten Vernunft erkannt wird, übereinstimmt und insbesondere die unveräußerlichen Rechte jeder Person achtet.(13) Die Gesetzgebungen zu Gunsten der homosexuellen Lebensgemeinschaften

widersprechen der rechten Vernunft, weil sie der Lebensgemeinschaft zwischen zwei Personen desselben Geschlechts rechtliche Garantien verleihen, die jenen der ehelichen Institution analog sind. In Anbetracht der Werte, die auf dem Spiel stehen, könnte der Staat diese Lebensgemeinschaften nicht legalisieren, ohne die Pflicht zu vernachlässigen, eine für das Gemeinwohl so wesentliche Einrichtung zu fördern und zu schützen, wie es die Ehe ist.

Man kann sich fragen, wie ein Gesetz dem Gemeinwohl widersprechen kann, das niemandem eine besondere Verhaltensweise auferlegt, sondern sich darauf beschränkt, eine faktische Gegebenheit zu legalisieren, die dem Anschein nach niemandem Unrecht zufügt. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, vor allem den Unterschied zu bedenken zwischen dem homosexuellen Verhalten als einem privaten Phänomen und demselben Verhalten als einer im Gesetz vorgesehenen und gebilligten sozialen Beziehung, aus der man eine der Institutionen der Rechtsordnung machen möchte. Das zweite Phänomen ist nicht nur schwerwiegender, sondern hat eine sehr umfassende und tiefgehende Tragweite und würde die gesamte soziale Struktur in einer Weise verändern, die dem Gemeinwohl widerspräche. Staatliche Gesetze sind Strukturprinzipien des Lebens der Menschen in der Gesellschaft, zum Guten oder zum Bösen. Sie spielen « eine sehr wichtige und manchmal entscheidende Rolle bei der Förderung einer Denkweise und einer Gewohnheit ».(14) Lebensformen und darin sich ausdrückende Modelle gestalten das gesellschaftliche Leben nicht nur äußerlich, sondern neigen dazu, bei den jungen Generationen das Verständnis und die Bewertung der Verhaltensweisen zu verändern. Die Legalisierung von homosexuellen Lebensgemeinschaften würde deshalb dazu führen, dass das Verständnis der Menschen für einige sittliche Grundwerte verdunkelt und die eheliche Institution entwertet würde.

In biologischer und anthropologischer Hinsicht

7. Den homosexuellen Lebensgemeinschaften fehlen ganz und gar die biologischen und anthropologischen Faktoren der Ehe und der Familie, die vernünftigerweise eine rechtliche Anerkennung solcher Lebensgemeinschaften begründen könnten. Sie sind nicht in der Lage, auf angemessene Weise die Fortpflanzung und den Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten. Ein eventueller Rückgriff auf die Mittel, die ihnen durch die neuesten Entdeckungen im Bereich der künstlichen Fortpflanzung zur Verfügung gestellt werden, wäre nicht nur mit schwerwiegenden Mängeln an Achtung vor der menschlichen Würde behaftet,(15) sondern würde diese ihre Unzulänglichkeit in keiner Weise beheben.

Den homosexuellen Lebensgemeinschaften fehlt auch gänzlich die eheliche Dimension, welche die menschliche und geordnete Form der geschlechtlichen Beziehungen ausmacht. Sexuelle Beziehungen sind menschlich, wenn und insoweit sie die gegenseitige Hilfe der Geschlechter in der Ehe ausdrücken und fördern und für die Weitergabe des Lebens offen bleiben.

Wie die Erfahrung zeigt, schafft das Fehlen der geschlechtlichen Bipolarität Hindernisse für die normale Entwicklung der Kinder, die eventuell in solche Lebensgemeinschaften eingefügt werden. Ihnen fehlt die Erfahrung der Mutterschaft oder der Vaterschaft. Das Einfügen von Kindern in homosexuelle Lebensgemeinschaften durch die Adoption bedeutet faktisch, diesen Kindern Gewalt anzutun in dem Sinn, dass man ihren Zustand der Bedürftigkeit ausnützt, um sie in ein Umfeld einzuführen, das ihrer vollen menschlichen Entwicklung nicht förderlich ist. Eine solche Vorgangsweise wäre gewiss schwerwiegend unsittlich und würde offen einem Grundsatz widersprechen, der auch von der internationalen Konvention der UNO über die Rechte der Kinder anerkannt ist. Demgemäß ist das oberste zu schützende Interesse in jedem Fall das Interesse des Kindes, das den schwächeren und schutzlosen Teil ausmacht.

In sozialer Hinsicht

8. Die Gesellschaft verdankt ihren Fortbestand der Familie, die in der Ehe gründet. Die unvermeidliche Folge der rechtlichen Anerkennung der homosexuellen Lebensgemeinschaften ist, dass man die Ehe neu definiert und zu einer Institution macht, die in ihrer gesetzlich anerkannten Form die wesentliche Beziehung zu den Faktoren verliert, die mit der Heterosexualität verbunden sind, wie zum Beispiel die Aufgabe der Fortpflanzung und der Erziehung. Wenn die Ehe zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts in rechtlicher Hinsicht nur als eine mögliche Form der Ehe betrachtet würde, brächte dies eine radikale Veränderung des Begriffs der Ehe zum schweren Schaden für das Gemeinwohl mit sich. Wenn der Staat die homosexuelle Lebensgemeinschaft auf eine rechtliche Ebene stellt, die jener der Ehe und Familie analog ist, handelt er willkürlich und tritt in Widerspruch zu seinen eigenen Verpflichtungen.

Um die Legalisierung der homosexuellen Lebensgemeinschaften zu stützen, kann man sich nicht auf das Prinzip der Achtung und der Nicht-Diskriminierung jeder Person berufen. Eine Unterscheidung unter Personen oder die Ablehnung einer sozialen Anerkennung oder Leistung sind nämlich nur dann unannehmbar, wenn sie der Gerechtigkeit widersprechen.⁽¹⁶⁾ Wenn man den Lebensformen, die weder ehelich sind noch sein können, den sozialen und rechtlichen Status der Ehe nicht zuerkennt, widerspricht dies nicht der Gerechtigkeit, sondern wird im Gegenteil von ihr gefordert.

Auch auf das Prinzip der rechten persönlichen Autonomie kann man sich vernünftigerweise nicht berufen. Eine Sache ist es, dass die einzelnen Bürger frei Tätigkeiten ausüben können, für die sie Interesse hegen, und dass diese Tätigkeiten im Großen und Ganzen in den allgemeinen bürgerlichen Freiheitsrechten Platz haben. Eine ganz andere Sache ist es, dass Tätigkeiten, die für die Entwicklung der Person und der Gesellschaft keinen bedeutsamen, positiven Beitrag darstellen, vom Staat eine eigene qualifizierte rechtliche Anerkennung erhalten. Die homosexuellen Lebensgemeinschaften erfüllen auch nicht in einem weiteren analogen Sinn die Aufgaben, deretwegen Ehe und Familie eine eigene qualifizierte Anerkennung verdienen. Es gibt jedoch gute Gründe zur Annahme, dass diese Lebensgemeinschaften für die gesunde Entwicklung der menschlichen Gesellschaft schädlich sind, vor allem wenn ihr tatsächlicher Einfluss auf das soziale Gewebe zunehmen würde.

In rechtlicher Hinsicht

9. Weil die Ehepaare die Aufgabe haben, die Folge der Generationen zu garantieren, und deshalb von herausragendem öffentlichen Interesse sind, gewährt ihnen das bürgerliche Recht eine institutionelle Anerkennung. Die homosexuellen Lebensgemeinschaften bedürfen hingegen keiner spezifischen Aufmerksamkeit von Seiten der Rechtsordnung, da sie nicht die genannte Aufgabe für das Gemeinwohl besitzen.

Nicht zutreffend ist das Argument, dass die rechtliche Anerkennung der homosexuellen Lebensgemeinschaften notwendig wäre, um zu verhindern, dass die homosexuell Zusammenlebenden auf Grund der bloßen Tatsache ihres Zusammenlebens die wirksame Anerkennung der allgemeinen Rechte verlieren, die sie als Personen und als Bürger haben. In Wirklichkeit können sie jederzeit wie alle Bürger, ausgehend von ihrer persönlichen Autonomie, auf das allgemeine Recht zurückgreifen, um rechtliche Situationen von gegenseitigem Interesse zu schützen. Es ist jedoch eine schwerwiegende Ungerechtigkeit, das Gemeinwohl und die authentischen Rechte der Familie zu opfern, um Güter zu erlangen, die auf Wegen garantiert werden können und müssen, die nicht für die ganze Gesellschaft schädlich sind.⁽¹⁷⁾

IV. VERHALTENSWEISEN DER KATHOLISCHEN POLITIKER IN BEZUG AUF GESETZGEBUNGEN

ZU GUNSTEN HOMOSEXUELLER LEBENSGEMEINSCHAFTEN

10. Wenn alle Gläubigen verpflichtet sind, gegen die rechtliche Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften Einspruch zu erheben, dann sind es die katholischen Politiker in besonderer Weise, und zwar auf der Ebene der Verantwortung, die ihnen eigen ist. Wenn sie mit Gesetzesvorlagen zu Gunsten homosexueller Lebensgemeinschaften konfrontiert werden, sind folgende ethische Anweisungen zu beachten.

Wird der gesetzgebenden Versammlung zum ersten Mal ein Gesetzesentwurf zu Gunsten der rechtlichen Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften vorgelegt, hat der katholische Parlamentarier die sittliche Pflicht, klar und öffentlich seinen Widerspruch zu äußern und gegen den Gesetzesentwurf zu votieren. Die eigene Stimme einem für das Gemeinwohl der Gesellschaft so schädlichen Gesetzestext zu geben, ist eine schwerwiegend unsittliche Handlung.

Wenn ein Gesetz zu Gunsten homosexueller Lebensgemeinschaften schon in Kraft ist, muss der katholische Parlamentarier auf die ihm mögliche Art und Weise dagegen Einspruch erheben und seinen Widerstand öffentlich kundtun: Es handelt sich hier um die Pflicht, für die Wahrheit Zeugnis zu geben. Wenn es nicht möglich wäre, ein Gesetz dieser Art vollständig aufzuheben, könnte es ihm mit Berufung auf die in der Enzyklika *Evangelium vitae* enthaltenen Anweisungen « gestattet sein, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern ». Voraussetzung dafür ist, dass sein « persönlicher absoluter Widerstand » gegen solche Gesetze « klargestellt und allen bekannt » ist und die Gefahr des Ärgernisses vermieden wird.⁽¹⁸⁾ Dies bedeutet nicht, dass in dieser Sache ein restriktiveres Gesetz als ein gerechtes oder wenigstens annehmbares Gesetz betrachtet werden könnte. Es geht vielmehr um einen legitimen und gebührenden Versuch, ein ungerechtes Gesetz wenigstens teilweise aufzuheben, wenn die vollständige Aufhebung momentan nicht möglich ist.

SCHLUSS

11. Nach der Lehre der Kirche kann die Achtung gegenüber homosexuellen Personen in keiner Weise zur Billigung des homosexuellen Verhaltens oder zur rechtlichen Anerkennung der homosexuellen Lebensgemeinschaften führen. Das Gemeinwohl verlangt, dass die Gesetze die eheliche Gemeinschaft als Fundament der Familie, der Grundzelle der Gesellschaft, anerkennen, fördern und schützen. Die rechtliche Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften oder deren Gleichsetzung mit der Ehe würde bedeuten, nicht nur ein abwegiges Verhalten zu billigen und zu einem Modell in der gegenwärtigen Gesellschaft zu machen, sondern auch grundlegende Werte zu verdunkeln, die zum gemeinsamen Erbe der Menschheit gehören. Die Kirche kann nicht anders, als diese Werte zu verteidigen, für das Wohl der Menschen und der ganzen Gesellschaft.

Papst Johannes Paul II. hat die vorliegenden Erwägungen, die in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden waren, in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten am 28. März 2003 gewährten Audienz approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 3. Juni 2003, dem Gedenktag der heiligen Märtyrer Karl Lwanga und Gefährten.

Joseph Card. Ratzinger

Präfekt

Angelo Amato, S.D.B.

Titularerzbischof von Sila

Sekretär

(1) Vgl. Johannes Paul II., *Ansprachen beim Angelus*, 20. Februar 1994 und 19. Juni 1994; *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie*, 24. März 1999; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2357-2359, 2396; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Persona humana*, 29. Dezember 1975, 8; *Schreiben über die Seelsorge für homosexuelle Personen*, 1. Oktober 1986; *Einige Erwägungen bezüglich der Antwort auf Gesetzesvorschläge über die Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen*, 24. Juli 1992; Päpstlicher Rat für die Familie, *Schreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Europas über den Beschluss des Europaparlamentes in Bezug auf homosexuelle Paare*, 25. März 1994; *Familie, Ehe und « de-facto »-Lebensgemeinschaften*, 26. Juli 2000, 23.

(2) Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, 24. November 2002, 4.

(3) Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 48.

(4) *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2357.

(5) Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Persona humana*, 29. Dezember 1975, 8.

(6) Vgl. zum Beispiel Hl. Polykarp, *Brief an die Philipper*, V, 3; Hl. Justin, *Erste Apologie*, 27, 1-4; Athenagoras, *Bitte für die Christen*, 34.

(7) *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2358; vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben über die Seelsorge für homosexuelle Personen*, 1. Oktober 1986, 10.

(8) Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2359; vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben über die Seelsorge für homosexuelle Personen*, 1. Oktober 1986, 12.

(9) *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2358.

(10) *Ebd.*, 2396.

(11) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, 25. März 1995, 71.

(12) Vgl. *ebd.*, 72.

(13) Vgl. Hl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

(14) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, 25. März 1995, 90.

(15) Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum vitae*, 22. Februar 1987, II. A. 1-3.

(16) Vgl. Hl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 63, a. 1, c.

(17) Darüber hinaus besteht immer die Gefahr, dies darf man nicht vergessen, »dass ein Gesetz, welches aus der Homosexualität eine Grundlage zur Erlangung von Rechten macht, faktisch eine Person mit homosexueller Neigung ermutigen kann, sich als homosexuell zu deklarieren oder sogar einen Partner zu suchen, um die Anordnungen des Gesetzes auszunützen« (Kongregation für die Glaubenslehre, *Einige Erwägungen bezüglich der Antwort auf Gesetzesvorschläge über die Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen*, 24. Juli 1992, 14).

(18) Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, 25. März 1995, 73.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

NOTA DOTTRINALE **circa alcune questioni riguardanti** **l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica**

La Congregazione per la Dottrina della Fede, sentito anche il parere del Pontificio Consiglio per i Laici, ha ritenuto opportuno pubblicare la presente "Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica". La Nota è indirizzata ai Vescovi della Chiesa Cattolica e, in special modo, ai politici cattolici e a tutti i fedeli laici chiamati alla partecipazione della vita pubblica e politica nelle società democratiche.

I. Un insegnamento costante

1. L'impegno del cristiano nel mondo in duemila anni di storia si è espresso seguendo percorsi diversi. Uno è stato attuato nella partecipazione all'azione politica: i cristiani, affermava uno scrittore ecclesiastico dei primi secoli, «partecipano alla vita pubblica come cittadini».[1] La Chiesa venera tra i suoi Santi numerosi uomini e donne che hanno servito Dio mediante il loro generoso impegno nelle attività politiche e di governo. Tra di essi, S. Tommaso Moro, proclamato Patrono dei Governanti e dei Politici, seppe testimoniare fino al martirio la «dignità inalienabile della coscienza».[2] Pur sottoposto a varie forme di pressione psicologica, rifiutò ogni compromesso, e senza abbandonare «la costante fedeltà all'autorità e alle istituzioni legittime» che lo distinse, affermò con la sua vita e con la sua morte che «l'uomo non si può separare da Dio, né la politica dalla morale».[3]

Le attuali società democratiche, nelle quali lodevolmente tutti sono resi partecipi della gestione della cosa pubblica in un clima di vera libertà,[4] richiedono nuove e più ampie forme di partecipazione alla vita pubblica da parte dei cittadini, cristiani e non cristiani. In effetti, tutti possono contribuire attraverso il voto all'elezione dei legislatori e dei governanti e, anche in altri modi, alla formazione degli orientamenti politici e delle scelte legislative che a loro avviso giovano maggiormente al bene comune.[5] La vita in un sistema politico democratico non potrebbe svolgersi proficuamente senza l'attivo, responsabile e generoso coinvolgimento da parte di tutti, «sia pure con diversità e complementarità di forme, livelli, compiti e responsabilità».[6]

Mediante l'adempimento dei comuni doveri civili, «guidati dalla coscienza cristiana»,[7] in conformità ai valori che con essa sono congruenti, i fedeli laici svolgono anche il compito loro proprio di animare cristianamente l'ordine temporale, rispettandone la natura e la legittima autonomia,[8] e cooperando con gli altri cittadini secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità.[9] Conseguenza di questo fondamentale insegnamento del Concilio Vaticano II è che «i fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla "politica", ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa,

amministrativa e culturale destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune»,^[10] che comprende la promozione e la difesa di beni, quali l'ordine pubblico e la pace, la libertà e l'uguaglianza, il rispetto della vita umana e dell'ambiente, la giustizia, la solidarietà, ecc.

La presente *Nota* non ha la pretesa di riproporre l'intero insegnamento della Chiesa in materia, riassunto peraltro nelle sue linee essenziali nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, ma intende soltanto richiamare alcuni principi propri della coscienza cristiana che ispirano l'impegno sociale e politico dei cattolici nelle società democratiche.^[11] E ciò perché in questi ultimi tempi, spesso per l'incalzare degli eventi, sono emersi orientamenti ambigui e posizioni discutibili, che rendono opportuna la chiarificazione di aspetti e dimensioni importanti della tematica in questione.

II. Alcuni punti nodali nell'attuale dibattito culturale e politico

2. La società civile si trova oggi all'interno di un complesso processo culturale che mostra la fine di un'epoca e l'incertezza per la nuova che emerge all'orizzonte. Le grandi conquiste di cui si è spettatori provocano a verificare il positivo cammino che l'umanità ha compiuto nel progresso e nell'acquisizione di condizioni di vita più umane. La crescita di responsabilità nei confronti di Paesi ancora in via di sviluppo è certamente un segno di grande rilievo, che mostra la crescente sensibilità per il bene comune. Insieme a questo, comunque, non è possibile sottacere i gravi pericoli a cui alcune tendenze culturali vorrebbero orientare le legislazioni e, di conseguenza, i comportamenti delle future generazioni.

È oggi verificabile un certo relativismo culturale che offre evidenti segni di sé nella teorizzazione e difesa del pluralismo etico che sancisce la decadenza e la dissoluzione della ragione e dei principi della legge morale naturale. A seguito di questa tendenza non è inusuale, purtroppo, riscontrare in dichiarazioni pubbliche affermazioni in cui si sostiene che tale pluralismo etico è la condizione per la democrazia.^[12] Avviene così che, da una parte, i cittadini rivendicano per le proprie scelte morali la più completa autonomia mentre, dall'altra, i legislatori ritengono di rispettare tale libertà di scelta formulando leggi che prescindono dai principi dell'etica naturale per rimettersi alla sola condescendenza verso certi orientamenti culturali o morali transitori,^[13] come se tutte le possibili concezioni della vita avessero uguale valore. Nel contempo, invocando ingannevolmente il valore della tolleranza, a una buona parte dei cittadini — e tra questi ai cattolici — si chiede di rinunciare a contribuire alla vita sociale e politica dei propri Paesi secondo la concezione della persona e del bene comune che loro ritengono umanamente vera e giusta, da attuare mediante i mezzi leciti che l'ordinamento giuridico democratico mette ugualmente a disposizione di tutti i membri della comunità politica. La storia del XX secolo basta a dimostrare che la ragione sta dalla parte di quei cittadini che ritengono del tutto falsa la tesi relativista secondo la quale non esiste una norma morale, radicata nella natura stessa dell'essere umano, al cui giudizio si deve sottoporre ogni concezione dell'uomo, del bene comune e dello Stato.

3. Questa concezione relativista del pluralismo nulla ha a che vedere con la legittima libertà dei cittadini cattolici di scegliere, tra le opinioni politiche compatibili con la fede e la legge morale naturale, quella che secondo il proprio criterio meglio si adegua alle esigenze del bene comune. La libertà politica non è né può essere fondata sull'idea relativista che tutte le concezioni sul bene dell'uomo hanno la stessa verità e lo stesso valore, ma sul fatto che le attività politiche mirano volta per volta alla realizzazione estremamente concreta del vero bene umano e sociale in un contesto storico, geografico, economico, tecnologico e culturale ben determinato. Dalla concretezza della realizzazione e dalla diversità delle circostanze scaturisce generalmente la pluralità di orientamenti e di soluzioni che debbono però essere moralmente

accettabili. Non è compito della Chiesa formulare soluzioni concrete — e meno ancora soluzioni uniche — per questioni temporali che Dio ha lasciato al libero e responsabile giudizio di ciascuno, anche se è suo diritto e dovere pronunciare giudizi morali su realtà temporali quando ciò sia richiesto dalla fede o dalla legge morale.[14] Se il cristiano è tenuto ad «ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali», [15] egli è ugualmente chiamato a dissentire da una concezione del pluralismo in chiave di relativismo morale, nociva per la stessa vita democratica, la quale ha bisogno di fondamenti veri e solidi, vale a dire, di principi etici che per la loro natura e per il loro ruolo di fondamento della vita sociale non sono “negoziabili”.

Sul piano della militanza politica concreta, occorre notare che il carattere contingente di alcune scelte in materia sociale, il fatto che spesso siano moralmente possibili diverse strategie per realizzare o garantire uno stesso valore sostanziale di fondo, la possibilità di interpretare in maniera diversa alcuni principi basilari della teoria politica, nonché la complessità tecnica di buona parte dei problemi politici, spiegano il fatto che generalmente vi possa essere una pluralità di partiti all'interno dei quali i cattolici possono scegliere di militare per esercitare — particolarmente attraverso la rappresentanza parlamentare — il loro diritto-dovere nella costruzione della vita civile del loro Paese.[16] Questa ovvia constatazione non può essere confusa però con un indistinto pluralismo nella scelta dei principi morali e dei valori sostanziali a cui si fa riferimento. La legittima pluralità di opzioni temporali mantiene integra la matrice da cui proviene l'impegno dei cattolici nella politica e questa si richiama direttamente alla dottrina morale e sociale cristiana. È su questo insegnamento che i laici cattolici sono tenuti a confrontarsi sempre per poter avere certezza che la propria partecipazione alla vita politica sia segnata da una coerente responsabilità per le realtà temporali.

La Chiesa è consapevole che la via della democrazia se, da una parte, esprime al meglio la partecipazione diretta dei cittadini alle scelte politiche, dall'altra si rende possibile solo nella misura in cui trova alla sua base una retta concezione della *persona*. [17] Su questo principio l'impegno dei cattolici non può cedere a compromesso alcuno, perché altrimenti verrebbero meno la testimonianza della fede cristiana nel mondo e la unità e coerenza interiori dei fedeli stessi. La struttura democratica su cui uno Stato moderno intende costruirsi sarebbe alquanto fragile se non ponesse come suo fondamento la centralità della persona. È il rispetto della persona, peraltro, a rendere possibile la partecipazione democratica. Come insegna il Concilio Vaticano II, la tutela «dei diritti della persona umana è condizione perché i cittadini, individualmente o in gruppo, possano partecipare attivamente alla vita e al governo della cosa pubblica». [18]

4. A partire da qui si estende la complessa rete di problematiche attuali che non hanno avuto confronti con le tematiche dei secoli passati. La conquista scientifica, infatti, ha permesso di raggiungere obiettivi che scuotono la coscienza e impongono di trovare soluzioni capaci di rispettare in maniera coerente e solida i principi etici. Si assiste invece a tentativi legislativi che, incuranti delle conseguenze che derivano per l'esistenza e l'avvenire dei popoli nella formazione della cultura e dei comportamenti sociali, intendono frantumare l'intangibilità della vita umana. I cattolici, in questo frangente, hanno il diritto e il dovere di intervenire per richiamare al senso più profondo della vita e alla responsabilità che tutti possiedono dinanzi ad essa. Giovanni Paolo II, continuando il costante insegnamento della Chiesa, ha più volte ribadito che quanti sono impegnati direttamente nelle rappresentanze legislative hanno il «preciso obbligo di opporsi» ad ogni legge che risulti un attentato alla vita umana. Per essi, come per ogni cattolico, vige l'impossibilità di partecipare a campagne di opinione in favore di simili leggi né ad alcuno è consentito dare ad esse il suo appoggio con il proprio voto. [19] Ciò non impedisce, come ha insegnato Giovanni Paolo II nella Lettera Enciclica *Evangelium vitae* a proposito del caso in cui non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista già in vigore o messa al voto, che «un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a *limitare i danni* di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura

e della moralità pubblica».[20]

In questo contesto, è necessario aggiungere che la coscienza cristiana ben formata non permette a nessuno di favorire con il proprio voto l'attuazione di un programma politico o di una singola legge in cui i contenuti fondamentali della fede e della morale siano sovvertiti dalla presentazione di proposte alternative o contrarie a tali contenuti. Poiché la fede costituisce come un'unità inscindibile, non è logico l'isolamento di uno solo dei suoi contenuti a scapito della totalità della dottrina cattolica. L'impegno politico per un aspetto isolato della dottrina sociale della Chiesa non è sufficiente ad esaurire la responsabilità per il bene comune. Né il cattolico può pensare di delegare ad altri l'impegno che gli proviene dal vangelo di Gesù Cristo perché la verità sull'uomo e sul mondo possa essere annunciata e raggiunta.

Quando l'azione politica viene a confrontarsi con principi morali che non ammettono deroghe, eccezioni o compromesso alcuno, allora l'impegno dei cattolici si fa più evidente e carico di responsabilità. Dinanzi a queste *esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili*, infatti, i credenti devono sapere che è in gioco l'essenza dell'ordine morale, che riguarda il bene integrale della persona. E' questo il caso delle leggi civili in materia di *aborto* e di *eutanasia* (da non confondersi con la rinuncia all'*accanimento terapeutico*, la quale è, anche moralmente, legittima), che devono tutelare il diritto primario alla vita a partire dal suo concepimento fino al suo termine naturale. Allo stesso modo occorre ribadire il dovere di rispettare e proteggere i diritti dell'*embrione umano*. Analogamente, devono essere salvaguardate la tutela e la promozione della *famiglia*, fondata sul matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso e protetta nella sua unità e stabilità, a fronte delle moderne leggi sul divorzio: ad essa non possono essere giuridicamente equiparate in alcun modo altre forme di convivenza, né queste possono ricevere in quanto tali un riconoscimento legale. Così pure la garanzia della libertà di *educazione* ai genitori per i propri figli è un diritto inalienabile, riconosciuto tra l'altro nelle Dichiarazioni internazionali dei diritti umani. Alla stessa stregua, si deve pensare alla *tutela sociale dei minori* e alla liberazione delle vittime dalle *moderne forme di schiavitù* (si pensi ad esempio, alla droga e allo sfruttamento della prostituzione). Non può essere esente da questo elenco il diritto alla *libertà religiosa* e lo sviluppo per un'*economia* che sia al servizio della persona e del bene comune, nel rispetto della giustizia sociale, del principio di solidarietà umana e di quello di sussidiarietà, secondo il quale «i diritti delle persone, delle famiglie e dei gruppi, e il loro esercizio devono essere riconosciuti».[21] Come non vedere, infine, in questa esemplificazione il grande tema della *pace*. Una visione irenica e ideologica tende, a volte, a secolarizzare il valore della pace mentre, in altri casi, si cede a un sommario giudizio etico dimenticando la complessità delle ragioni in questione. La pace è sempre «frutto della giustizia ed effetto della carità»:[22] esige il rifiuto radicale e assoluto della violenza e del terrorismo e richiede un impegno costante e vigile da parte di chi ha la responsabilità politica.

III. Principi della dottrina cattolica su laicità e pluralismo

5. Di fronte a queste problematiche, se è lecito pensare all'utilizzo di una pluralità di metodologie, che rispecchiano sensibilità e culture differenti, nessun fedele tuttavia può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene comune della società. Non si tratta di per sé di «valori confessionali», poiché tali esigenze etiche sono radicate nell'essere umano e appartengono alla legge morale naturale. Esse non esigono in chi le difende la professione di fede cristiana, anche se la dottrina della Chiesa le conferma e le tutela sempre e dovunque come servizio disinteressato alla verità sull'uomo e al bene comune delle società civili. D'altronde, non si può negare che la politica debba anche riferirsi a principi che sono dotati di valore assoluto proprio perché sono al servizio della dignità della persona e del vero progresso umano.

6. Il richiamo che spesso viene fatto in riferimento alla “*laicità*” che dovrebbe guidare l’impegno dei cattolici, richiede una chiarificazione non solo terminologica. La promozione secondo coscienza del bene comune della società politica nulla ha a che vedere con il “confessionalismo” o l’intolleranza religiosa. Per la dottrina morale cattolica la laicità intesa come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica - *ma non da quella morale* - è un valore acquisito e riconosciuto dalla Chiesa e appartiene al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto.[23] Giovanni Paolo II ha più volte messo in guardia contro i pericoli derivanti da qualsiasi confusione tra la sfera religiosa e la sfera politica. «Assai delicate sono le situazioni in cui una norma specificamente religiosa diventa, o tende a diventare, legge dello Stato, senza che si tenga in debito conto la distinzione tra le competenze della religione e quelle della società politica. Identificare la legge religiosa con quella civile può effettivamente soffocare la libertà religiosa e, persino, limitare o negare altri inalienabili diritti umani».[24] Tutti i fedeli sono ben consapevoli che gli atti specificamente religiosi (professione della fede, adempimento degli atti di culto e dei Sacramenti, dottrine teologiche, comunicazioni reciproche tra le autorità religiose e i fedeli, ecc.) restano fuori dalle competenze dello Stato, il quale né deve intromettersi né può in modo alcuno esigerli o impedirli, salve esigenze fondate di ordine pubblico. Il riconoscimento dei diritti civili e politici e l’erogazione dei pubblici servizi non possono restare condizionati a convinzioni o prestazioni di natura religiosa da parte dei cittadini.

Questione completamente diversa è il diritto-dovere dei cittadini cattolici, come di tutti gli altri cittadini, di cercare sinceramente la verità e di promuovere e difendere con mezzi leciti le verità morali riguardanti la vita sociale, la giustizia, la libertà, il rispetto della vita e degli altri diritti della persona. Il fatto che alcune di queste verità siano anche insegnate dalla Chiesa non diminuisce la legittimità civile e la “laicità” dell’impegno di coloro che in esse si riconoscono, indipendentemente dal ruolo che la ricerca razionale e la conferma procedente dalla fede abbiano svolto nel loro riconoscimento da parte di ogni singolo cittadino. La “laicità”, infatti, indica in primo luogo l’atteggiamento di chi rispetta le verità che scaturiscono dalla conoscenza naturale sull’uomo che vive in società, anche se tali verità siano nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, poiché la verità è una. Sarebbe un errore confondere la giusta *autonomia* che i cattolici in politica debbono assumere con la rivendicazione di un principio che prescinde dall’insegnamento morale e sociale della Chiesa.

Con il suo intervento in questo ambito, il Magistero della Chiesa non vuole esercitare un potere politico né eliminare la libertà d’opinione dei cattolici su questioni contingenti. Esso intende invece — come è suo proprio compito — istruire e illuminare la coscienza dei fedeli, soprattutto di quanti si dedicano all’impegno nella vita politica, perché il loro agire sia sempre al servizio della promozione integrale della persona e del bene comune. L’insegnamento sociale della Chiesa non è un’intromissione nel governo dei singoli Paesi. Pone certamente un dovere morale di coerenza per i fedeli laici, interiore alla loro coscienza, che è unica e unitaria. «Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta “spirituale”, con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall’altra, la vita cosiddetta “secolare”, ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell’impegno politico e della cultura. Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell’attività e dell’esistenza. Infatti, tutti i vari campi della vita laicale rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come “luogo storico” del rivelarsi e del realizzarsi dell’amore di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli. Ogni attività, ogni situazione, ogni impegno concreto — come, ad esempio, la competenza e la solidarietà nel lavoro, l’amore e la dedizione nella famiglia e nell’educazione dei figli, il servizio sociale e politico, la proposta della verità nell’ambito della cultura — sono occasioni provvidenziali per un “continuo esercizio della fede, della speranza e della carità”».[25] Vivere ed agire politicamente in conformità alla propria coscienza non è un succube adagiarsi su posizioni estranee all’impegno politico o su una forma di confessionalismo, ma l’espressione con cui i cristiani offrono il loro coerente apporto perché attraverso la politica si instauri un ordinamento sociale più giusto e coerente con la dignità della persona umana.

Nelle società democratiche tutte le proposte sono discusse e vagliate liberamente. Coloro che in nome del rispetto della coscienza individuale volessero vedere nel dovere morale dei cristiani di essere coerenti con la propria coscienza un segno per squalificarli politicamente, negando loro la legittimità di agire in politica coerentemente alle proprie convinzioni riguardanti il bene comune, incorrerebbero in una forma di intollerante *laicismo*. In questa prospettiva, infatti, si vuole negare non solo ogni rilevanza politica e culturale della fede cristiana, ma perfino la stessa possibilità di un'etica naturale. Se così fosse, si aprirebbe la strada ad un'anarchia morale che non potrebbe mai identificarsi con nessuna forma di legittimo pluralismo. La sopraffazione del più forte sul debole sarebbe la conseguenza ovvia di questa impostazione. La marginalizzazione del Cristianesimo, d'altronde, non potrebbe giovare al futuro progettuale di una società e alla concordia tra i popoli, ed anzi insidierebbe gli stessi fondamenti spirituali e culturali della civiltà.[26]

IV. Considerazioni su aspetti particolari

7. È avvenuto in recenti circostanze che anche all'interno di alcune associazioni o organizzazioni di ispirazione cattolica, siano emersi orientamenti a sostegno di forze e movimenti politici che su questioni etiche fondamentali hanno espresso posizioni contrarie all'insegnamento morale e sociale della Chiesa. Tali scelte e condivisioni, essendo in contraddizione con principi basilari della coscienza cristiana, non sono compatibili con l'appartenenza ad associazioni o organizzazioni che si definiscono cattoliche. Analogamente, è da rilevare che alcune Riviste e Periodici cattolici in certi Paesi hanno orientato i lettori in occasione di scelte politiche in maniera ambigua e incoerente, equivocando sul senso dell'autonomia dei cattolici in politica e senza tenere in considerazione i principi a cui si è fatto riferimento.

La fede in Gesù Cristo che ha definito se stesso «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) chiede ai cristiani lo sforzo per inoltrarsi con maggior impegno nella costruzione di una cultura che, ispirata al Vangelo, riproponga il patrimonio di valori e contenuti della Tradizione cattolica. La necessità di presentare in termini culturali moderni il frutto dell'eredità spirituale, intellettuale e morale del cattolicesimo appare oggi carico di un'urgenza non procrastinabile, anche per evitare il rischio di una diaspora culturale dei cattolici. Del resto lo spessore culturale raggiunto e la matura esperienza di impegno politico che i cattolici in diversi paesi hanno saputo sviluppare, specialmente nei decenni posteriori alla seconda guerra mondiale, non possono porli in alcun complesso di inferiorità nei confronti di altre proposte che la storia recente ha mostrato deboli o radicalmente fallimentari. È insufficiente e riduttivo pensare che l'impegno sociale dei cattolici possa limitarsi a una semplice trasformazione delle strutture, perché se alla base non vi è una cultura in grado di accogliere, giustificare e progettare le istanze che derivano dalla fede e dalla morale, le trasformazioni poggeranno sempre su fragili fondamenta.

La fede non ha mai preteso di imbrigliare in un rigido schema i contenuti socio-politici, consapevole che la dimensione storica in cui l'uomo vive impone di verificare la presenza di situazioni non perfette e spesso rapidamente mutevoli. Sotto questo aspetto sono da respingere quelle posizioni politiche e quei comportamenti che si ispirano a una visione utopistica la quale, capovolgendo la tradizione della fede biblica in una specie di profetismo senza Dio, strumentalizza il messaggio religioso, indirizzando la coscienza verso una speranza solo terrena che annulla o ridimensiona la tensione cristiana verso la vita eterna.

Nello stesso tempo, la Chiesa insegna che non esiste autentica libertà senza la verità. «Verità e libertà o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono», ha scritto Giovanni Paolo II.[27] In una società dove

la verità non viene prospettata e non si cerca di raggiungerla, viene debilitata anche ogni forma di esercizio autentico di libertà, aprendo la via ad un libertinismo e individualismo, dannosi alla tutela del bene della persona e della società intera.

8. A questo proposito è bene ricordare una verità che non sempre oggi viene percepita o formulata esattamente nell'opinione pubblica corrente: il diritto alla libertà di coscienza e in special modo alla libertà religiosa, proclamato dalla Dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, si fonda sulla dignità ontologica della persona umana, e in nessun modo su di una inesistente uguaglianza tra le religioni e tra i sistemi culturali umani.[28] In questa linea il Papa Paolo VI ha affermato che «il Concilio, in nessun modo, fonda questo diritto alla libertà religiosa sul fatto che tutte le religioni, e tutte le dottrine, anche erranee, avrebbero un valore più o meno uguale; lo fonda invece sulla dignità della persona umana, la quale esige di non essere sottoposta a costrizioni esteriori che tendono ad opprimere la coscienza nella ricerca della vera religione e nell'adesione ad essa».[29] L'affermazione della libertà di coscienza e della libertà religiosa non contraddice quindi affatto la condanna dell'indifferentismo e del relativismo religioso da parte della dottrina cattolica,[30] anzi con essa è pienamente coerente.

V. Conclusione

9. Gli orientamenti contenuti nella presente *Nota* intendono illuminare uno dei più importanti aspetti dell'unità di vita del cristiano: la coerenza tra fede e vita, tra vangelo e cultura, richiamata dal Concilio Vaticano II. Esso esorta i fedeli a «compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui noi non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno». Siano desiderosi i fedeli «di poter esplicitare tutte le loro attività terrene, unificando gli sforzi umani, domestici, professionali, scientifici e tecnici in una sola sintesi vitale insieme con i beni religiosi, sotto la cui altissima direzione tutto viene coordinato a gloria di Dio».[31]

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II nell'Udienza del 21 novembre 2002 ha approvato la presente Nota, decisa nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 24 novembre 2002, Solennità di N.S. Gesù Cristo Re dell'Universo.

X JOSEPH CARD. RATZINGER
Prefetto

X TARCISIO BERTONE, S.D.B.
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario

[1] LETTERA A DIOGNETO, 5, 5. Cfr. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2240.

[2] GIOVANNI PAOLO II, Lett. Apost. *Motu Proprio data per la proclamazione di San Tommaso Moro Patrono dei Governanti e dei Politici*, n. 1, AAS 93 (2001) 76-80.

[3] *Ibid*, n. 4.

[4] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 31; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1915.

[5] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 75.

[6] GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 42, AAS 81 (1989) 393-521. Questa nota dottrinale si riferisce ovviamente all'impegno politico dei fedeli laici. I Pastori hanno il diritto e il dovere di proporre i principi morali anche sull'ordine sociale; "tuttavia, la partecipazione attiva nei partiti politici è riservata ai laici" (GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 60). Cfr. anche CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 31-III-1994, n. 33.

[7] CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[8] Cfr. *ibid*, n. 36.

[9] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7; Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 36 e Cost. Past. *Gaudium et spes*, nn. 31 e 43.

[10] GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 42.

[11] Negli ultimi due secoli, più volte il Magistero pontificio si è occupato delle principali questioni riguardanti l'ordine sociale e politico. Cfr. LEONE XIII, Lett. Enc. *Diuturnum illud*, ASS 14 (1881/82) 4ss; Lett. Enc. *Immortale Dei*, ASS 18 (1885/86) 162ss; Lett. Enc. *Libertas praestantissimum*, ASS 20 (1887/88) 593ss; Lett. Enc. *Rerum novarum*, ASS 23 (1890/91) 643ss; BENEDETTO XV, Lett. Enc. *Pacem Dei munus pulcherrimum*, AAS 12 (1920) 209ss; PIO XI, Lett. Enc. *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 190ss; Lett. Enc. *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937) 145-167; Lett. Enc. *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 78ss; PIO XII, Lett. Enc. *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939) 423ss; *Radiomessaggi natalizi 1941-1944*; GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et magistra*, AAS 53 (1961) 401-464; Lett. Enc. *Pacem in terris* AAS 55 (1963) 257-304; PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio*, AAS 59 (1967) 257-299; Lett. Apost. *Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 401-441.

[12] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Centesimus annus*, n. 46, AAS 83 (1991) 793-867; Lett. Enc. *Veritatis splendor*, n. 101, AAS 85 (1993) 1133-1228; *Discorso al Parlamento Italiano in seduta pubblica comune*, n. 5, in: *L'Osservatore Romano*, 15-XI-2002.

[13] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Evangelium vitae*, n. 22, AAS 87 (1995) 401-522.

[14] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[15] *Ibid*, n. 75.

[16] Cfr. *ibid*, nn. 43 e 75.

[17] Cfr. *ibid*, n. 25.

[18] CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 73.

[19] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Evangelium vitae*, n. 73.

[20] *Ibid*.

[21] CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 75.

[22] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2304.

[23] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[24] GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 1991: "Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo"*, IV, AAS 83 (1991) 410-421.

[25] GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 59. La citazione interna è del Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 4.

[26] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, in: *L'Osservatore Romano*, 11/I/2002.

[27] GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 90, AAS 91 (1999) 5-88.

[28] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 1: "Il Sacro Concilio anzitutto professa che Dio stesso ha fatto conoscere al genere umano la via, attraverso la quale gli uomini, servendolo, possono in Cristo divenire salvi e beati. Crediamo che questa unica vera religione sussista nella Chiesa cattolica". Ciò non toglie che la Chiesa consideri con sincero rispetto le varie tradizioni religiose, anzi riconosce presenti in esse "elementi di verità e di bontà". Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Decr. *Ad gentes*, n. 11; Dich. *Nostra aetate*, n. 2; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55, AAS 83 (1991) 249-340; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, nn. 2; 8; 21, AAS 92 (2000) 742-765.

[29] PAOLO VI, *Discorso al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, in: "Insegnamenti di Paolo VI" 14 (1976), 1088-1089.

[30] Cfr. PIO IX, Lett. Enc. *Quanta cura*, ASS 3 (1867) 162; LEONE XIII, Lett. Enc. *Immortale Dei*, ASS 18 (1885) 170-171; PIO XI, Lett. Enc. *Quas primas*, AAS 17 (1925) 604-605; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2108; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 22.

[31] CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 43. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 59.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

NOTE DOCTRINALE **concernant certaines questions sur** **l'engagement et le comportement** **des catholiques dans la vie politique**

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, après avoir pris, entre autres, l'avis du Conseil pontifical pour les Laïcs, a jugé opportun de publier la présente «Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique». Cette Note est adressée aux évêques de l'Église catholique, et de manière spéciale aux hommes politiques catholiques ainsi qu'à tous les fidèles laïcs appelés à participer à la vie publique et politique dans les sociétés démocratiques.

1. Un enseignement constant

1. En deux mille ans d'histoire, l'engagement des chrétiens dans le monde s'est réalisé sous des formes diverses. L'une d'entre elles a été la participation à l'action politique: les chrétiens, affirmait un écrivain ecclésiastique des premiers siècles, «participent à la vie publique comme citoyens»^[1]. Parmi ses saints, l'Église vénère beaucoup d'hommes et de femmes qui ont servi Dieu par leur engagement généreux dans les activités politiques et gouvernementales. L'un d'entre eux, saint Thomas More, proclamé Patron des responsables de gouvernement et des hommes politiques, a su témoigner jusqu'à la mort de «la dignité inaliénable de la conscience»^[2]. Bien que soumis à diverses formes de pressions psychologiques, il a refusé tout compromis et, sans renier «sa constante fidélité à l'autorité et aux institutions légitimes» qui l'avait distingué, il a affirmé par sa vie et par sa mort que l'«on ne peut séparer l'homme de Dieu, ni la politique de la morale»^[3].

Les sociétés démocratiques actuelles, dans lesquelles, à juste titre, tous sont appelés à participer à la gestion des affaires publiques dans un climat de vraie liberté^[4], requièrent des formes nouvelles et plus larges de participation à la vie publique de la part des citoyens, qu'ils soient chrétiens ou non. En effet, tous peuvent contribuer, par leur vote, à l'élection des législateurs et des responsables de gouvernement, et, par d'autres moyens aussi, à l'élaboration des orientations politiques et des choix législatifs qui, selon eux, servent le mieux le bien commun^[5]. Dans un système politique démocratique, la vie ne pourrait se dérouler de manière profitable sans un engagement actif, responsable et généreux de tous. Encore que cela implique «une grande diversité et complémentarité de formes, de niveaux, de tâches et de responsabilités»^[6].

En accomplissant leurs devoirs civils normaux, «guidés par leur conscience chrétienne»^[7], selon les valeurs

conformes à cette conscience, les fidèles réalisent aussi la tâche qui leur est propre d'animer chrétiennement l'ordre temporel, tout en respectant la nature et la légitime autonomie^[8], et en coopérant avec les autres citoyens, selon leur compétence spécifique et sous leur propre responsabilité^[9]. Il résulte de cet enseignement fondamental du Concile Vatican II que «les fidèles laïcs ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la 'politique', à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le bien commun»^[10]. Ce bien commun inclut la défense et la promotion de réalités telles que l'ordre public et la paix, la liberté et l'égalité, le respect de la vie humaine et de l'environnement, la justice, la solidarité, etc.

La présente *Note* ne prétend pas proposer de nouveau l'intégralité de l'enseignement de l'Église en la matière, qui est d'ailleurs repris dans ses lignes essentielles dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, mais elle veut simplement rappeler quelques principes propres à la conscience chrétienne qui inspirent l'engagement social et politique des catholiques dans les sociétés démocratiques^[11]. Et cela parce que, ces derniers temps, souvent par suite du cours rapide des événements, sont apparues des orientations ambiguës et des positions contestables, qui rendent utile la clarification de dimensions et d'aspects importants d'une telle question.

II. Quelques points-clés dans le débat culturel et politique actuel

2. La société civile se trouve aujourd'hui dans un processus culturel complexe qui signe la fin d'une époque et l'incertitude pour celle qui se profile à l'horizon. Les grandes conquêtes auxquelles on assiste invitent à vérifier quel chemin positif l'humanité a parcouru dans le progrès et dans l'acquisition de conditions de vie plus humaines. La croissance de responsabilité vis-à-vis de pays encore en voie de développement est évidemment un signe de grande importance qui montre une sensibilité grandissante pour le bien commun. Mais en même temps, il n'est pas possible de passer sous silence les graves dangers vers lesquels certaines tendances culturelles voudraient orienter les législations, et par voie de conséquence les comportements des futures générations.

On constate aujourd'hui un certain relativisme culturel qui se manifeste de manière évidente en érigeant en théorie et en défendant le pluralisme éthique, qui est la preuve de la décadence et de la dissolution de la raison et des principes de la loi morale naturelle. Dans la ligne de cette tendance, il n'est malheureusement pas rare de rencontrer, dans des déclarations publiques, des assertions qui soutiennent qu'un tel pluralisme éthique est la condition de la démocratie^[12]. Il en résulte que, d'une part, les citoyens revendiquent la plus complète autonomie pour leurs choix moraux, tandis que, de l'autre, les législateurs pensent qu'il faut respecter cette liberté de choix, en formulant des lois qui font fi des principes de l'éthique naturelle pour se montrer indulgent uniquement envers certaines orientations culturelles ou morales transitoires^[13], comme si toutes les conceptions possibles de la vie avaient une égale valeur. En même temps, en s'appuyant de façon trompeuse sur la valeur de la tolérance, on demande à une bonne partie des citoyens – et notamment aux catholiques – de renoncer à participer à la vie sociale et politique de leur pays selon la conception de la personne et du bien commun qu'ils pensent humainement vraie et juste, qui serait à mettre en œuvre par les moyens licites que le système juridique démocratique met de façon égale à la disposition de tous les membres de la communauté politique. L'histoire du XX^e siècle suffit à montrer que les citoyens qui ont raison sont ceux qui jugent totalement fausse la thèse relativiste selon laquelle il n'existe pas une norme morale enracinée dans la nature même de l'homme, au jugement de laquelle doit se soumettre toute conception de l'homme, du bien commun et de l'État.

3. Cette conception relativiste du pluralisme n'a rien à voir avec la légitime liberté qu'ont les citoyens catholiques de choisir, parmi les opinions politiques compatibles avec la foi et la loi morale naturelle, celle qui, selon leur propre critère, correspond le mieux aux exigences du bien commun. La liberté politique n'est pas fondée, et ne peut pas l'être, sur l'idée relativiste selon laquelle toutes les conceptions du bien de l'homme ont la même vérité et la même valeur, mais sur le fait que les activités politiques visent, pour chaque cas, à la réalisation extrêmement concrète du vrai bien humain et social, dans un contexte historique, géographique, économique, technologique et culturel bien déterminé. La réalisation concrète et la diversité des circonstances engendrent généralement une pluralité d'orientations et de solutions, qui doivent toutefois être moralement acceptables. Il n'appartient pas à l'Église de formuler des solutions concrètes – et encore moins des solutions uniques – pour des questions temporelles que Dieu a laissées au jugement libre et responsable de chacun, bien qu'elle ait le droit et le devoir de prononcer des jugements moraux sur des jugements temporels, lorsque la foi et la loi morale le requièrent^[14]. Si les chrétiens sont tenus «de reconnaître la légitime multiplicité et diversité des options temporelles»^[15], ils sont également appelés à s'opposer à une conception du pluralisme marquée par le relativisme moral, qui est nuisible pour la vie démocratique elle-même, celle-ci ayant besoin de fondements vrais et solides, c'est-à-dire de principes éthiques qui, en raison de leur nature et de leur rôle de fondement de la vie sociale, ne sont pas «négociables».

En ce qui concerne le militantisme politique concret, il faut noter que le caractère contingent de certains choix en matière sociale, le fait que diverses stratégies sont souvent possibles pour réaliser ou garantir une même valeur substantielle de fond, la possibilité d'interpréter de manière différente certains principes fondamentaux de la théorie politique, ainsi que la complexité technique d'une bonne partie des problèmes politiques, tout cela explique le fait qu'il y ait en général une pluralité de partis à l'intérieur desquels les catholiques puissent choisir de militer, pour exercer – surtout à travers la représentation parlementaire – leurs droits et leurs devoirs dans la construction de la vie civile de leur pays^[16]. Ce constat évident ne peut cependant se confondre avec un pluralisme indéterminé dans le choix des principes moraux et des valeurs fondamentales auxquels on se réfère. La légitime pluralité des options temporelles garde intacte la source d'où provient l'engagement des catholiques dans la politique, et cette dernière se réfère directement à la doctrine morale et sociale chrétienne. C'est à cet enseignement que les laïcs catholiques doivent toujours se conformer pour avoir la certitude que leur participation à la vie politique est empreinte d'une responsabilité cohérente à l'égard des réalités temporelles.

L'Église a conscience que si, d'une part, le chemin de la démocratie exprime au mieux la participation directe des citoyens aux choix politiques, d'autre part, il n'est possible que dans la mesure où il est fondé sur une juste conception de la *personne*^[17]. Sur ce principe, l'engagement des catholiques ne peut tolérer aucun compromis, car, autrement, le témoignage de la foi chrétienne dans le monde, ainsi que l'unité et la cohérence interne des fidèles eux-mêmes, feraient défaut. La structure démocratique sur laquelle entend se construire un État moderne aurait une certaine fragilité si elle ne prenait pas comme fondement le caractère central de la personne. C'est d'ailleurs le respect de la personne qui rend possible la participation démocratique. Comme l'enseigne le Concile Vatican II, «la sauvegarde des droits de la personne est en effet la condition indispensable pour que les citoyens, individuellement ou en groupe, puissent participer activement à la vie et à la gestion de la Nation»^[18].

4. À partir de là, s'étend le réseau complexe des problématiques actuelles, qui n'ont pas eu à affronter les questions des siècles passés. Les conquêtes scientifiques ont en effet permis d'atteindre des objectifs qui ébranlent les consciences et qui obligent à trouver des solutions susceptibles de respecter les principes éthiques d'une manière cohérente et solide. On assiste au contraire à des tentatives de législation qui visent à briser le caractère intangible de la vie humaine, sans tenir compte des conséquences qui en découlent pour l'existence et l'avenir des peuples dans le domaine de la formation de la culture et des comportements

sociaux. Dans une telle situation, les catholiques ont le droit et le devoir d'intervenir pour rappeler le sens le plus profond de la vie et des responsabilités qui incombent à tous en cette matière. Dans la droite ligne de l'enseignement constant de l'Église, Jean-Paul II a maintes fois répété que ceux qui sont engagés directement dans les instances législatives ont «une obligation précise de s'opposer» à toute loi qui s'avère un attentat contre la vie humaine. Pour eux, comme pour tout catholique, il est impossible de participer à des campagnes d'opinion en faveur de telles lois, et il n'est permis à personne de les soutenir par son vote [19]. Comme l'a enseigné Jean-Paul II dans l'encyclique *Evangelium vitae* à propos du cas où il ne serait pas possible d'éviter ou d'abroger totalement une loi permettant l'avortement déjà en vigueur ou mise au vote, cela n'empêche pas qu'«un parlementaire, dont l'opposition personnelle absolue à l'avortement serait manifeste et connue de tous, pourrait licitement apporter son soutien à des propositions destinées à *limiter les préjudices* d'une telle loi et à en diminuer ainsi les effets négatifs sur le plan de la culture et de la moralité publique».[20].

Dans ce contexte, il faut ajouter que la conscience chrétienne bien formée ne permet à personne d'encourager par son vote la mise en œuvre d'un programme politique ou d'une loi dans lesquels le contenu fondamental de la foi et de la morale serait évincé par la présentation de propositions différentes de ce contenu ou opposées à lui. Parce que la foi est un tout indivisible, il n'est pas logique d'isoler un de ses éléments au détriment de la totalité de la doctrine catholique.

L'engagement politique en faveur d'un aspect isolé de la doctrine sociale de l'Église ne suffit pas à répondre totalement à la responsabilité pour le bien commun. Les catholiques ne peuvent pas non plus songer à déléguer à d'autres l'engagement qu'ils ont reçu de l'Évangile de Jésus Christ, pour que la vérité sur l'homme et sur le monde puisse être annoncée et atteinte.

Quand l'action politique est confrontée à des principes moraux qui n'admettent ni dérogation, ni exception, ni aucun compromis, l'engagement des catholiques devient plus évident et se fait lourd de responsabilités. Face à ces *exigences éthiques fondamentales auxquelles on ne peut renoncer*, les chrétiens doivent en effet savoir qu'est en jeu l'essence de l'ordre moral, qui concerne le bien intégral de la personne. Tel est le cas des lois civiles en matière d'*avortement* et d'*euthanasie* (à ne pas confondre avec le renoncement à l'*acharnement thérapeutique* qui, même du point de vue moral, est légitime), qui doivent protéger le droit primordial à la vie, depuis sa conception jusqu'à sa fin naturelle. De la même manière, il faut rappeler le devoir de respecter et de protéger les droits de l'*embryon humain*. De même, il faut préserver la protection et la promotion de la *famille*, fondée sur le mariage monogame entre personnes de sexe différent, et protégée dans son unité et sa stabilité, face aux lois modernes sur le divorce: aucune autre forme de vie commune ne peut en aucune manière lui être juridiquement assimilable, ni ne peut recevoir, en tant que telle, une reconnaissance légale. De même, la garantie de liberté d'*éducation* des enfants est un droit inaliénable des parents, reconnu entre autre par les Déclarations internationales des droits humains. Dans cette même ligne, il faut penser à la *protection sociale des mineurs* et à la libération des victimes des *formes modernes d'esclavage* (que l'on pense par exemple à la drogue et à l'exploitation de la prostitution). On ne peut exclure de cette liste le droit à la *liberté religieuse* et le développement dans le sens d'une *économie* qui soit au service de la personne et du bien commun, dans le respect de la justice sociale, du principe de solidarité humaine et de la subsidiarité, qui veut que «les droits de toutes les personnes, de toutes les familles et de tous les groupes, et que l'exercice de ces droits, soient reconnus»[21]. Enfin, comment ne pas voir dans ces exemples le grand thème de la *paix*. Une vision irénique et idéologique tend parfois à donner un sens profane à la valeur de la paix, tandis que, dans d'autres cas, on se limite à un jugement éthique sommaire, oubliant la complexité des raisons en question. La paix est toujours «œuvre de la justice et effet de la charité»[22]; elle exige le refus radical et absolu de la violence et du terrorisme, et elle requiert un engagement constant et vigilant de la part de ceux qui ont une responsabilité politique.

III Principes de la doctrine catholique sur la laïcité et le pluralisme

5. Face à ces questions, s'il est permis d'admettre une pluralité de méthodologies qui reflètent des sensibilités et des cultures différentes, aucun fidèle chrétien ne peut cependant en appeler au principe du pluralisme et de l'autonomie des laïcs en politique pour favoriser des solutions qui compromettent ou qui atténuent la sauvegarde des exigences éthiques fondamentales pour le bien commun de la société. En soi, il ne s'agit pas de «valeurs confessionnelles», car de telles exigences éthiques sont enracinées dans l'être humain et appartiennent à la loi morale naturelle. Elles n'exigent pas de ceux qui les défendent la profession de la foi chrétienne, même si la doctrine de l'Église les confirme et les protège toujours et partout comme un service désintéressé de la vérité sur l'homme et sur le bien commun de la société civile. D'autre part, on ne peut nier que la politique doit aussi se référer à des principes qui possèdent une valeur absolue précisément parce qu'ils sont au service de la dignité de la personne et du vrai progrès humain.

6. Le rappel qui est souvent fait en ce qui concerne la «*laïcité*» et qui devrait guider l'engagement des catholiques exige une clarification, et pas seulement d'ordre terminologique. La promotion en conscience du bien commun de la société politique n'a rien à voir avec le «confessionnalisme» ou l'intolérance religieuse. Pour la doctrine morale catholique, la laïcité, comprise comme autonomie de la sphère civile et politique par rapport à la sphère religieuse et ecclésiastique – *mais pas par rapport à la sphère morale* –, est une valeur acquise et reconnue par l'Église, et elle appartient au patrimoine de civilisation déjà atteint [23]. Jean-Paul II a maintes fois mis en garde contre les périls qu'entraîne toute confusion entre la sphère religieuse et la sphère politique. «On arrive à des situations très délicates lorsqu'une norme spécifiquement religieuse devient, ou tend à devenir, loi de l'État, sans que l'on tienne compte comme on le devrait de la distinction entre les compétences de la religion et celles de la société politique. Identifier loi religieuse et loi civile peut effectivement étouffer la liberté religieuse et aller jusqu'à limiter ou nier d'autres droits inaliénables de l'homme» [24]. Tous les fidèles sont bien conscients que les actes spécifiquement religieux (profession de la foi, accomplissement des actes de culte ou des Sacrements, doctrines théologiques, communication réciproque entre les autorités religieuses et les fidèles, etc.) restent hors de la compétence de l'État, qui ne doit pas s'en mêler, et qui ne peut en aucune manière y obliger ou les empêcher, sauf en cas de nécessité fondée sur l'ordre public. La reconnaissance des droits civils et politiques, ainsi que la mise à disposition des services publics, ne peuvent être conditionnés par des convictions ou des prestations de nature religieuse de la part des citoyens.

Il en va tout autrement du droit et du devoir des citoyens catholiques, comme de tous les autres citoyens, de rechercher sincèrement la vérité, de promouvoir et de défendre par des moyens licites les vérités morales concernant la vie sociale, la justice, la liberté, le respect de la vie et des autres droits de la personne. Le fait que certaines de ces vérités soient aussi enseignées par l'Église ne réduit en rien la légitimité civile ni la «laïcité» de l'engagement de ceux qui se reconnaissent en elles, indépendamment du rôle que la recherche rationnelle et la certitude procédant de la foi ont joué dans leur reconnaissance par chaque citoyen. En effet, la «laïcité» désigne en premier lieu l'attitude de qui respecte les vérités procédant de la connaissance naturelle sur l'homme qui vit en société, même si ces vérités sont enseignées aussi par une religion particulière, car la vérité est une. Ce serait une erreur de confondre la juste *autonomie* que les catholiques doivent avoir en politique, avec la revendication d'un principe qui fait fi de l'enseignement moral et social de l'Église.

Par son intervention dans ce domaine, le Magistère de l'Église n'entend pas exercer un pouvoir politique ni supprimer la liberté d'opinion des catholiques sur des questions contingentes. Il veut au contraire

– conformément à sa mission – éduquer et éclairer la conscience des fidèles, surtout de ceux qui se consacrent à la vie politique, afin que leur action reste toujours au service de la promotion intégrale de la personne et du bien commun. L'enseignement social de l'Église n'est pas une ingérence dans le gouvernement des pays. Il établit assurément un devoir moral de cohérence pour les fidèles laïcs, intérieur à leur conscience, qui est unique et une. «Dans leur existence, il ne peut y avoir deux vies parallèles, d'un côté la vie qu'on nomme 'spirituelle' avec ses valeurs et ses exigences; et de l'autre, la vie dite 'séculière', c'est-à-dire la vie de famille, de travail, de rapports sociaux, d'engagement politique, d'activités culturelles. Le sarment greffé sur la vigne qui est le Christ donne ses fruits en tout secteur de l'activité et de l'existence. Tous les secteurs de la vie laïque, en effet, rentrent dans le dessein de Dieu, qui les veut comme le 'lieu historique' de la révélation et de la réalisation de la charité de Jésus Christ à la gloire du Père et au service des frères. Toute activité, toute situation, tout engagement concret – comme, par exemple, la compétence et la solidarité dans le travail, l'amour et le dévouement dans la famille et dans l'éducation des enfants, le service social et politique, la présentation de la vérité dans le monde de la culture – tout cela est occasion providentielle pour un exercice continu de la foi, de l'espérance et de la charité'»^[25].

Vivre et agir en politique conformément à sa conscience ne revient pas à se plier à des positions étrangères à l'engagement politique ou à une forme de confessionnalisme; mais c'est l'expression par laquelle les chrétiens apportent une contribution cohérente pour que, à travers la politique, s'instaure un ordre social plus juste et conforme à la dignité de la personne humaine.

Dans les sociétés démocratiques, toutes les propositions sont soumises à discussion et évaluées librement. Les personnes qui, au nom du respect de la conscience individuelle, voudraient voir dans le devoir moral qu'ont les chrétiens d'être en harmonie avec leur conscience un élément pour les disqualifier politiquement, leur refusant le droit d'agir en politique conformément à leurs convictions sur le bien commun, tomberaient dans une forme de *laïcisme* intolérant. Dans une telle perspective en effet, on entend refuser à la foi chrétienne non seulement toute importance politique et culturelle, mais jusqu'à la possibilité même d'une éthique naturelle. S'il en était ainsi, la voie serait ouverte à une anarchie morale qui ne pourrait jamais être identifiée à une forme quelconque de pluralisme légitime. La domination du plus fort sur le faible serait la conséquence évidente d'une telle position. D'autre part, la marginalisation du christianisme ne pourrait servir à l'avenir envisagé d'une société, ni à la concorde entre les peuples. De plus, elle minerait les fondements culturels et spirituels de la civilisation^[26].

IV Considérations sur des aspects particuliers

7. Dans des circonstances récentes, il est arrivé que, même au sein de certaines associations ou organisations d'inspiration catholique, sont apparues des orientations en faveur de forces et de mouvements politiques qui, sur des questions éthiques fondamentales, ont exprimé des positions contraires à l'enseignement moral et social de l'Église. De tels choix et de telles connivences, parce qu'ils sont en contradiction avec des principes fondamentaux de la conscience chrétienne, ne sont pas compatibles avec l'appartenance à des associations ou à des organisations qui se définissent comme catholiques. De manière analogue, il faut noter que, dans certains pays, certaines revues et certains périodiques catholiques ont donné à leurs lecteurs, à l'occasion de choix politiques, une orientation ambiguë et incohérente, interprétant de manière équivoque le sens de l'autonomie des catholiques en politique, sans prendre en considération les principes auxquels on devrait se référer.

La foi en Jésus Christ, qui s'est présenté lui-même comme «la voie, la vérité et la vie» (*Jn* 14, 6), demande

aux chrétiens un effort pour participer, avec un plus grand engagement, à l'édification d'une culture qui, inspirée de l'Évangile, propose à nouveau le patrimoine de valeurs et de contenu de la Tradition catholique. La nécessité de présenter en termes culturels modernes le fruit de l'héritage spirituel, intellectuel et moral du catholicisme apparaît aujourd'hui marquée par une urgence qu'on ne peut différer, notamment pour éviter le risque d'une dispersion culturelle des catholiques. En outre, la densité culturelle acquise et la maturité d'expérience dans l'engagement politique que les catholiques ont su développer, dans divers pays, surtout dans les décennies qui ont suivi la seconde guerre mondiale, ne peuvent susciter en eux aucun complexe d'infériorité en regard d'autres propositions dont l'histoire récente a montré la faiblesse ou l'échec radical. Il ne suffit pas de penser, et ce serait réducteur, que l'engagement social des catholiques puisse se limiter à une simple transformation des structures, car, si à la base il n'y a pas une culture capable de recevoir, de justifier et d'envisager les exigences qui découlent de la foi et de la morale, les transformations reposeront toujours sur des fondements fragiles.

La foi n'a jamais prétendu enfermer les éléments socio-politiques dans un cadre rigide, ayant conscience que la dimension historique dans laquelle vit l'homme impose de tenir compte de situations imparfaites et souvent en rapide mutation. À cet égard, il faut rejeter les positions politiques et les comportements qui s'inspirent d'une vision utopique qui, transformant la tradition de la foi biblique en une espèce de prophétisme sans Dieu, manipule le message religieux, en dirigeant la conscience vers un espoir purement terrestre, qui annule ou réduit la tension chrétienne vers la vie éternelle.

En même temps, l'Église enseigne qu'il n'existe pas d'authentique liberté sans vérité. «La vérité et la liberté, en effet, vont de pair ou bien elles périssent misérablement ensemble», a écrit Jean-Paul II^[27]. Dans une société où la vérité n'est pas recherchée et où on ne cherche pas à l'atteindre, toute forme d'exercice authentique de la liberté est aussi affaiblie, ouvrant la voie à une attitude libertaire et à un individualisme qui nuisent à la protection du bien de la personne et de la société entière.

8. A ce propos, il est bon de rappeler une vérité qui n'est pas toujours perçue aujourd'hui ou qui n'est pas formulée de manière exacte dans l'opinion publique courante: le droit à la liberté de conscience, et spécialement à la liberté religieuse, proclamé par la Déclaration *Dignitatis humanae* du Concile Vatican II, se fonde sur la dignité ontologique de la personne humaine, et en aucun cas sur une égalité qui n'existe pas entre les religions et entre les systèmes culturels humains^[28]. Dans cette ligne, le Pape Paul VI a affirmé que «le Concile ne fonde en aucune manière ce droit sur le fait que toutes les religions et toutes les doctrines, même erronées, qui touchent à ce domaine, auraient une valeur plus ou moins égale. Ce droit, il le fonde sur la dignité de la personne humaine, qui exige de ne pas être soumise à des contraintes extérieures tendant à opprimer sa conscience dans la recherche de la vraie religion et dans l'adhésion à celle-ci»^[29]. L'affirmation de la liberté de conscience et de la liberté religieuse ne contredit donc en rien la condamnation de l'indifférentisme et du relativisme religieux par la doctrine catholique^[30], bien plus, elle est en parfaite syntonie avec elle.

V. Conclusion

9. Les orientations données dans cette *Note* veulent éclairer un des aspects les plus importants de l'unité de la vie chrétienne: la cohérence entre la foi et la vie, entre l'Évangile et la culture, rappelée par le Concile Vatican II. Le Concile exhorte les fidèles à «s'acquitter avec fidélité de leurs tâches terrestres, et cela en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile. Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais que nous cherchons à atteindre la cité future, croient, pour cela, pouvoir négliger leurs devoirs terrestres en perdant de vue que la foi même crée une obligation plus grande

de les accomplir, en fonction de la vocation propre à chacun». Puissent les fidèles être désireux de pouvoir «mener toutes leurs activités terrestres en unissant dans une vivante synthèse tous les efforts humains, familiaux, professionnels, scientifiques ou techniques, et les valeurs religieuses, sous la haute ordonnance desquelles tout est coordonné à la gloire de Dieu»^[31].

Le Souverain Pontife Jean-Paul II, durant l'audience du 21 novembre 2002, a approuvé cette Note, qui avait été décidée par la Session ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et il en a ordonné la publication.

Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 24 novembre 2002, Solennité du Christ Roi de l'Univers.

JOSEPH CARD. RATZINGER

Préfet

TARCISIO BERTONE, S.D.B.

Archevêque émérite de Vercelli

Secrétaire

^[1] *Lettre à Diognète*, 5, 5. Cf. aussi *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2240.

^[2] Jean-Paul II, *Motu proprio pour la proclamation de S. Thomas More Patron des responsables de gouvernement et des hommes politiques* (31 octobre 2000), n. 1: AAS 93 (2001), p. 76; *La Documentation catholique* 97 (2000), p. 1001.

^[3] *Ibid.*, n. 4: AAS, l.c., pp. 78.79; *La Documentation catholique*, l.c., pp. 1002.1003.

^[4] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 31; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1915.

^[5] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 75.

^[6] Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 42: AAS 81 (1989), p. 472; *La Documentation catholique* 86 (1989), p. 177. La présente note doctrinale se rapporte évidemment à l'engagement politique des fidèles laïcs. Les Pasteurs ont le droit et le devoir de proposer les principes moraux également dans l'ordre social; «mais l'engagement actif dans les partis politiques est réservé aux laïcs» (Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Christifideles laici*, n. 60: AAS, l.c., p. 511; *La Documentation catholique* 86 [1989], p. 189). Cf. aussi *Congrégation pour le Clergé, Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (31 mars 1994), n. 33; *La Documentation catholique* 91 (1994), p. 367.

^[7] Conc. œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 76.

^[8] *Ibid.* n. 36.

^[9] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Décr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 36; Const. past. *Gaudium et spes*, nn. 31 et 43.

^[10] Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 42: AAS 81 (1989), p. 472;

La Documentation catholique 1986 (1989), p. 177.

[11] Dans les deux derniers siècles, le Magistère pontifical a abordé bien souvent les principales questions concernant l'ordre social et politique. Cf. Léon XIII, encycl. *Diuturnum illud* (29 juin 1881): ASS 14 (1881/82), pp. 4ss; encycl. *Immortale Dei* (1^{er} novembre 1885): ASS 18 (1885/86), pp. 162ss; encycl. *Libertas præstantissimum* (20 juin 1888): ASS 20, (1887/88), pp. 593ss; encycl. *Rerum novarum* (15 mai 1891): ASS 23 (1890/91), pp. 643 ss.; *La Documentation catholique* 25 (1931), col. 1449-1467; Benoît XV, encycl. *Pacem Dei munus pulcherrimum* (23 mai 1920): AAS 12 (1920), pp. 209ss.; *La Documentation catholique* 3 (1920/1), col. 209-218; Pie XI, encycl. *Quadragesimo anno* (15 mai 1931) AAS 23 (1931), pp. 190 ss; *La Documentation catholique* 25 (1931/1), col. 1403-1450; encycl. *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937): AAS 29 (1937) 145-167; *La Documentation catholique* 37 (1937/1), col. 901-936; encycl. *Divini redemptoris* (19 mars 1937): AAS 29 (1937), pp. 78 ss.; *La Documentation catholique* 37 (1937/1), col. 937-984; Pie XII, encycl. *Summi Pontificatus* (20 octobre 1939): AAS 31 (1939), pp. 423ss.; *La Documentation catholique* 40 (1939), col. 1251-1275; *Radio-messages de Noël 1941-1944*; Jean XXIII, encycl. *Mater et Magistra* (15 mai 1961): AAS 53 (1961), pp. 401-464; *La Documentation catholique* 58 (1961), col. 945-990; encycl. *Pacem in terris* (11 avril 1963): AAS 55 (1963), pp. 257-304; *La Documentation catholique* 60 (1963), col. 513-546; Paul VI, encycl. *Populorum progressio* (26 mars 1967): AAS 59 (1967), pp. 257-299; *La documentation catholique* 64 (1967), col. 673-704; Lett. apost. *Octogesima adveniens* (14 mai 1971): AAS 63 (1971), pp. 401-441; *La Documentation catholique* 68 (1971), pp. 502-513.

[12] Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Centesimus annus* (1^{er} mai 1991), n. 46: AAS 83 (1991), pp. 850-851; *La Documentation catholique* 99 (1991), pp. 541-542; encycl. *Veritatis splendor* (6 août 1993), n. 101: AAS 85 (1993), pp. 1112-1113; *La Documentation catholique* 90 (1993), p. 935; *Discours au Parlement italien*, n. 5: *L'Osservatore Romano*, 14 novembre 2002; *La Documentation catholique* 99 (2002), pp. 1004-1005.

[13] Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ* (25 mars 1995), n. 22: AAS 87 (1995), p. 425-426; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 361.

[14] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[15] *Ibid.*, n. 75.

[16] Cf. *Ibid.*, nn.43 et 75.

[17] Cf. *ibid.*, n. 25.

[18] *Ibid.*, n. 73.

[19] Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Evangelium vitæ* (25 mars 1995), n. 73: AAS 87 (1995), pp. 486-487; *La Documentation catholique* 92 (1995), pp. 388-389.

[20] *Ibid.*

[21] Conc. œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 75.

[22] *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2304.

[23] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[24] Jean-Paul II, *Message pour la célébration de la Journée mondiale de la Paix 1991*: «Si tu veux la paix, respecte

la conscience de tout homme», IV (8 décembre 1990): AAS 83 (1991), pp. 414-415; *La Documentation catholique* 88 (1991), pp. 55.

[25] Jean-Paul II, Exhort. apost. post-synodale *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 59: AAS 81 (1989), p. 509; *La Documentation catholique* 86 (1989), p. 189. Le passage cité est tiré du Concile œcuménique Vatican II (Décr. *Apostolicam actuositatem*, n. 4).

[26] Cf. Jean-Paul II, *Discours au Corps diplomatique accrédité près le Saint Siège* (10 janvier 2002) : AAS 94 (2002), pp. 327-332; *La Documentation catholique* 99 (2002), pp. 104-106.

[27] Jean-Paul II, Encycl. *Fides et ratio* (14 septembre 1998), n. 90: AAS 91 (1999), p. 75; *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 934.

[28] Cf. Conc. œcum. Vat. II, Décl. *Dignitatis humanae*, n. 1: «Le Concile déclare que Dieu a lui-même fait connaître au genre humain la voie par laquelle en le servant, les hommes peuvent obtenir le salut et parvenir à la béatitude. Cette unique vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Église catholique et apostolique». Cela n'empêche pas l'Église de considérer avec un vrai respect les différentes traditions religieuses, et même de reconnaître qu'il y a en elles des «éléments de vérité et de bonté». Cf. Conc. œcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Décr. *Ad gentes*, n. 11; Décl. *Nostra aetate*, n. 2; Jean-Paul II, encycl. *Redemptoris missio* (7 décembre 1990), n. 55: AAS 83 (1991), pp. 302-304; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 173; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Dominus Iesus* (6 août 2000), nn. 2; 8; 21: AAS 92 (2000), pp. 743-744; 748-749; 762-763; *La Documentation catholique* 97 (2000), pp. 812-813; 814-815; 820.

[29] Cf. Paul VI, *Discours au Sacré Collège et à la Prélature romaine* (20 décembre 1976): *Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976), pp. 1088-1089; *La Documentation catholique* 74 (1977), pp. 54-55.

[30] Cf. Pie IX, Encycl. *Quanta cura* (8 décembre 1864): ASS 3 (1867), p. 162; Léon XIII, encycl. *Immortale Dei* (1^{er} novembre 1885): ASS 18 (1885), pp. 170-171; Pie XI, encycl. *Quas primas* (11 décembre 1925): AAS 17 (1925), pp. 604-605; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2108; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Dominus Iesus* (6 août 2000), n. 22: AAS 92 (2000), pp. 763-764; *La Documentation catholique* 97 (2000), p. 820.

[31] Conc. œcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 43; cf. aussi Jean-Paul II, exhort. apost. post-synodale *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 59: AAS 81 (1989), pp. 509-510; *La Documentation catholique* 86 (1989), p. 189.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

DOCTRINAL NOTE **on some questions regarding** **The Participation of Catholics in Political Life**

*The Congregation for the Doctrine of the Faith, having received the opinion of the Pontifical Council for the Laity, has decided that it would be appropriate to publish the present **Doctrinal Note on some questions regarding the participation of Catholics in political life**. This Note is directed to the Bishops of the Catholic Church and, in a particular way, to Catholic politicians and all lay members of the faithful called to participate in the political life of democratic societies.*

I. A constant teaching

1. The commitment of Christians in the world has found a variety of expressions in the course of the past 2000 years. One such expression has been Christian involvement in political life: Christians, as one Early Church writer stated, «play their full role as citizens».^[1] Among the saints, the Church venerates many men and women who served God through their generous commitment to politics and government. Among these, Saint Thomas More, who was proclaimed Patron of Statesmen and Politicians, gave witness by his martyrdom to «the inalienable dignity of the human conscience».^[2] Though subjected to various forms of psychological pressure, Saint Thomas More refused to compromise, never forsaking the «constant fidelity to legitimate authority and institutions» which distinguished him; he taught by his life and his death that «man cannot be separated from God, nor politics from morality».^[3]

It is commendable that in today's democratic societies, in a climate of true freedom, everyone is made a participant in directing the body politic.^[4] Such societies call for new and fuller forms of participation in public life by Christian and non-Christian citizens alike. Indeed, all can contribute, by voting in elections for lawmakers and government officials, and in other ways as well, to the development of political solutions and legislative choices which, in their opinion, will benefit the common good.^[5] The life of a democracy could not be productive without the active, responsible and generous involvement of everyone, «albeit in a diversity and complementarity of forms, levels, tasks, and responsibilities».^[6]

By fulfilling their civic duties, «guided by a Christian conscience»,^[7] in conformity with its values, the lay faithful exercise their proper task of infusing the temporal order with Christian values, all the while respecting the nature and rightful autonomy of that order,^[8] and cooperating with other citizens according to their particular competence and responsibility.^[9] The consequence of this fundamental teaching of the Second Vatican Council is that «the lay faithful are never to relinquish their participation in 'public life', that is, in the many different economic, social, legislative, administrative and cultural areas, which are intended to promote organically and institutionally the common good».^[10] This would include the promotion and defence of goods such as public order and peace, freedom and equality, respect for human life and for the environment, justice and solidarity.

The present *Note* does not seek to set out the entire teaching of the Church on this matter, which is

summarized in its essentials in the *Catechism of the Catholic Church*, but intends only to recall some principles proper to the Christian conscience, which inspire the social and political involvement of Catholics in democratic societies.^[11] The emergence of ambiguities or questionable positions in recent times, often because of the pressure of world events, has made it necessary to clarify some important elements of Church teaching in this area.

II. Central points in the current cultural and political debate

2. Civil society today is undergoing a complex cultural process as the end of an era brings with it a time of uncertainty in the face of something new. The great strides made in our time give evidence of humanity's progress in attaining conditions of life which are more in keeping with human dignity. The growth in the sense of responsibility towards countries still on the path of development is without doubt an important sign, illustrative of a greater sensitivity to the common good. At the same time, however, one cannot close one's eyes to the real dangers which certain tendencies in society are promoting through legislation, nor can one ignore the effects this will have on future generations.

A kind of cultural relativism exists today, evident in the conceptualization and defence of an ethical pluralism, which sanctions the decadence and disintegration of reason and the principles of the natural moral law. Furthermore, it is not unusual to hear the opinion expressed in the public sphere that such ethical pluralism is the very condition for democracy.^[12] As a result, citizens claim complete autonomy with regard to their moral choices, and lawmakers maintain that they are respecting this freedom of choice by enacting laws which ignore the principles of natural ethics and yield to ephemeral cultural and moral trends,^[13] as if every possible outlook on life were of equal value. At the same time, the value of tolerance is disingenuously invoked when a large number of citizens, Catholics among them, are asked not to base their contribution to society and political life – through the legitimate means available to everyone in a democracy – on their particular understanding of the human person and the common good. The history of the twentieth century demonstrates that those citizens were right who recognized the falsehood of relativism, and with it, the notion that there is no moral law rooted in the nature of the human person, which must govern our understanding of man, the common good and the state.

3. Such relativism, of course, has nothing to do with the legitimate freedom of Catholic citizens to choose among the various political opinions that are compatible with faith and the natural moral law, and to select, according to their own criteria, what best corresponds to the needs of the common good. Political freedom is not – and cannot be – based upon the relativistic idea that all conceptions of the human person's good have the same value and truth, but rather, on the fact that politics are concerned with very concrete realizations of the true human and social good in given historical, geographic, economic, technological and cultural contexts. From the specificity of the task at hand and the variety of circumstances, a plurality of morally acceptable policies and solutions arises. It is not the Church's task to set forth specific political solutions – and even less to propose a single solution as the acceptable one – to temporal questions that God has left to the free and responsible judgment of each person. It is, however, the Church's right and duty to provide a moral judgment on temporal matters when this is required by faith or the moral law.^[14] If Christians must «recognize the legitimacy of differing points of view about the organization of worldly affairs»,^[15] they are also called to reject, as injurious to democratic life, a conception of pluralism that reflects moral relativism. Democracy must be based on the true and solid foundation of non-negotiable ethical principles, which are the underpinning of life in society.

On the level of concrete political action, there can generally be a plurality of political parties in which Catholics may exercise – especially through legislative assemblies – their right and duty to contribute to the public life of their country.^[16] This arises because of the contingent nature of certain choices regarding the ordering of society, the variety of strategies available for accomplishing or guaranteeing the same fundamental value, the possibility of different interpretations of the basic principles of political theory, and the technical complexity of many political problems. It should not be confused, however, with an ambiguous pluralism in the choice of moral principles or essential values. The legitimate plurality of temporal options is at the origin of the commitment of Catholics to politics and relates directly to Christian moral and social teaching. It is in the light of this teaching that lay Catholics must assess their participation in political life so as to be sure that it is marked by a coherent responsibility for temporal reality.

The Church recognizes that while democracy is the best expression of the direct participation of citizens in political choices, it succeeds only to the extent that it is based on a correct understanding of the human person.^[17] Catholic involvement in political life cannot compromise on this principle, for otherwise the witness of the Christian faith in the world, as well as the unity and interior coherence of the faithful, would be non-existent. The democratic structures on which the modern state is based would be quite fragile were its foundation not the centrality of the human person. It is respect for the person that makes democratic participation possible. As the Second Vatican Council teaches, the protection of «the rights of the person is, indeed, a necessary condition for citizens, individually and collectively, to play an active part in public life and administration».^[18]

4. The complex array of today's problems branches out from here, including some never faced by past generations. Scientific progress has resulted in advances that are unsettling for the consciences of men and women and call for solutions that respect ethical principles in a coherent and fundamental way. At the same time, legislative proposals are put forward which, heedless of the consequences for the existence and future of human beings with regard to the formation of culture and social behaviour, attack the very inviolability of human life. Catholics, in this difficult situation, have the right and the duty to recall society to a deeper understanding of human life and to the responsibility of everyone in this regard. John Paul II, continuing the constant teaching of the Church, has reiterated many times that those who are directly involved in lawmaking bodies have a «grave and clear obligation to oppose» any law that attacks human life. For them, as for every Catholic, it is impossible to promote such laws or to vote for them.^[19] As John Paul II has taught in his Encyclical Letter *Evangelium vitae* regarding the situation in which it is not possible to overturn or completely repeal a law allowing abortion which is already in force or coming up for a vote, «an elected official, whose absolute personal opposition to procured abortion was well known, could licitly support proposals aimed at *limiting the harm* done by such a law and at lessening its negative consequences at the level of general opinion and public morality».^[20]

In this context, it must be noted also that a well-formed Christian conscience does not permit one to vote for a political program or an individual law which contradicts the fundamental contents of faith and morals. The Christian faith is an integral unity, and thus it is incoherent to isolate some particular element to the detriment of the whole of Catholic doctrine. A political commitment to a single isolated aspect of the Church's social doctrine does not exhaust one's responsibility towards the common good. Nor can a Catholic think of delegating his Christian responsibility to others; rather, the Gospel of Jesus Christ gives him this task, so that the truth about man and the world might be proclaimed and put into action.

When political activity comes up against moral principles that do not admit of exception, compromise or derogation, the Catholic commitment becomes more evident and laden with responsibility. In the face of *fundamental and inalienable ethical demands*, Christians must recognize that what is at stake is the essence of the moral law, which concerns the integral good of the human person. This is the case with laws

concerning *abortion* and *euthanasia* (not to be confused with the decision to forgo *extraordinary treatments*, which is morally legitimate). Such laws must defend the basic right to life from conception to natural death. In the same way, it is necessary to recall the duty to respect and protect the rights of the *human embryo*. Analogously, the *family* needs to be safeguarded and promoted, based on monogamous marriage between a man and a woman, and protected in its unity and stability in the face of modern laws on divorce: in no way can other forms of cohabitation be placed on the same level as marriage, nor can they receive legal recognition as such. The same is true for the freedom of parents regarding the *education* of their children; it is an inalienable right recognized also by the Universal Declaration on Human Rights. In the same way, one must consider *society's protection of minors* and freedom from *modern forms of slavery* (drug abuse and prostitution, for example). In addition, there is the right to *religious freedom* and the development of an *economy* that is at the service of the human person and of the common good, with respect for social justice, the principles of human solidarity and subsidiarity, according to which «the rights of all individuals, families, and organizations and their practical implementation must be acknowledged».^[21] Finally, the question of *peace* must be mentioned. Certain pacifistic and ideological visions tend at times to secularize the value of peace, while, in other cases, there is the problem of summary ethical judgments which forget the complexity of the issues involved. Peace is always «the work of justice and the effect of charity».^[22] It demands the absolute and radical rejection of violence and terrorism and requires a constant and vigilant commitment on the part of all political leaders.

III. Principles of Catholic doctrine on the autonomy of the temporal order and on pluralism.

5. While a plurality of methodologies reflective of different sensibilities and cultures can be legitimate in approaching such questions, no Catholic can appeal to the principle of pluralism or to the autonomy of lay involvement in political life to support policies affecting the common good which compromise or undermine fundamental ethical requirements. This is not a question of «confessional values» *per se*, because such ethical precepts are rooted in human nature itself and belong to the natural moral law. They do not require from those who defend them the profession of the Christian faith, although the Church's teaching confirms and defends them always and everywhere as part of her service to the truth about man and about the common good of civil society. Moreover, it cannot be denied that politics must refer to principles of absolute value precisely because these are at the service of the dignity of the human person and of true human progress.

6. The appeal often made to «*the rightful autonomy of the participation of lay Catholics*» in politics needs to be clarified. Promoting the common good of society, according to one's conscience, has nothing to do with «confessionalism» or religious intolerance. For Catholic moral doctrine, the rightful autonomy of the political or civil sphere from that of religion and the Church – *but not from that of morality* – is a value that has been attained and recognized by the Catholic Church and belongs to inheritance of contemporary civilization.^[23] John Paul II has warned many times of the dangers which follow from confusion between the religious and political spheres. «Extremely sensitive situations arise when a specifically religious norm becomes or tends to become the law of a state without due consideration for the distinction between the domains proper to religion and to political society. In practice, the identification of religious law with civil law can stifle religious freedom, even going so far as to restrict or deny other inalienable human rights».

^[24] All the faithful are well aware that specifically religious activities (such as the profession of faith, worship, administration of sacraments, theological doctrines, interchange between religious authorities and the members of religions) are outside the state's responsibility. The state must not interfere, nor in any way require or prohibit these activities, except when it is a question of public order. The recognition of civil and political rights, as well as the allocation of public services may not be made dependent upon citizens'

religious convictions or activities.

The right and duty of Catholics and all citizens to seek the truth with sincerity and to promote and defend, by legitimate means, moral truths concerning society, justice, freedom, respect for human life and the other rights of the person, is something quite different. The fact that some of these truths may also be taught by the Church does not lessen the political legitimacy or the rightful «autonomy» of the contribution of those citizens who are committed to them, irrespective of the role that reasoned inquiry or confirmation by the Christian faith may have played in recognizing such truths. Such «autonomy» refers first of all to the attitude of the person who respects the truths that derive from natural knowledge regarding man's life in society, even if such truths may also be taught by a specific religion, because truth is one. It would be a mistake to confuse the proper *autonomy* exercised by Catholics in political life with the claim of a principle that prescind from the moral and social teaching of the Church.

By its interventions in this area, the Church's Magisterium does not wish to exercise political power or eliminate the freedom of opinion of Catholics regarding contingent questions. Instead, it intends – as is its proper function – to instruct and illuminate the consciences of the faithful, particularly those involved in political life, so that their actions may always serve the integral promotion of the human person and the common good. The social doctrine of the Church is not an intrusion into the government of individual countries. It is a question of the lay Catholic's duty to be morally coherent, found within one's conscience, which is one and indivisible. «There cannot be two parallel lives in their existence: on the one hand, the so-called 'spiritual life', with its values and demands; and on the other, the so-called 'secular' life, that is, life in a family, at work, in social responsibilities, in the responsibilities of public life and in culture. The branch, engrafted to the vine which is Christ, bears its fruit in every sphere of existence and activity. In fact, every area of the lay faithful's lives, as different as they are, enters into the plan of God, who desires that these very areas be the 'places in time' where the love of Christ is revealed and realized for both the glory of the Father and service of others. Every activity, every situation, every precise responsibility – as, for example, skill and solidarity in work, love and dedication in the family and the education of children, service to society and public life and the promotion of truth in the area of culture – are the occasions ordained by providence for a 'continuous exercise of faith, hope and charity' (*Apostolicam actuositatem*, 4)». [25] Living and acting in conformity with one's own conscience on questions of politics is not slavish acceptance of positions alien to politics or some kind of confessionism, but rather the way in which Christians offer their concrete contribution so that, through political life, society will become more just and more consistent with the dignity of the human person.

In democratic societies, all proposals are freely discussed and examined. Those who, on the basis of respect for individual conscience, would view the moral duty of Christians to act according to their conscience as something that disqualifies them from political life, denying the legitimacy of their political involvement following from their convictions about the common good, would be guilty of a form of intolerant *secularism*. Such a position would seek to deny not only any engagement of Christianity in public or political life, but even the possibility of natural ethics itself. Were this the case, the road would be open to moral anarchy, which would be anything but legitimate pluralism. The oppression of the weak by the strong would be the obvious consequence. The marginalization of Christianity, moreover, would not bode well for the future of society or for consensus among peoples; indeed, it would threaten the very spiritual and cultural foundations of civilization. [26]

IV. Considerations regarding particular aspects

7. In recent years, there have been cases within some organizations founded on Catholic principles, in which support has been given to political forces or movements with positions contrary to the moral and social teaching of the Church on fundamental ethical questions. Such activities, in contradiction to basic principles of Christian conscience, are not compatible with membership in organizations or associations which define themselves as Catholic. Similarly, some Catholic periodicals in certain countries have expressed perspectives on political choices that have been ambiguous or incorrect, by misinterpreting the idea of the political autonomy enjoyed by Catholics and by not taking into consideration the principles mentioned above.

Faith in Jesus Christ, who is «the way, the truth, and the life»(*Jn* 14:6), calls Christians to exert a greater effort in building a culture which, inspired by the Gospel, will reclaim the values and contents of the Catholic Tradition. The presentation of the fruits of the spiritual, intellectual and moral heritage of Catholicism in terms understandable to modern culture is a task of great urgency today, in order to avoid also a kind of Catholic cultural diaspora. Furthermore, the cultural achievements and mature experience of Catholics in political life in various countries, especially since the Second World War, do not permit any kind of ‘inferiority complex’ in comparison with political programs which recent history has revealed to be weak or totally ruinous. It is insufficient and reductive to think that the commitment of Catholics in society can be limited to a simple transformation of structures, because if at the basic level there is no culture capable of receiving, justifying and putting into practice positions deriving from faith and morals, the changes will always rest on a weak foundation.

Christian faith has never presumed to impose a rigid framework on social and political questions, conscious that the historical dimension requires men and women to live in imperfect situations, which are also susceptible to rapid change. For this reason, Christians must reject political positions and activities inspired by a utopian perspective which, turning the tradition of Biblical faith into a kind of prophetic vision without God, makes ill use of religion by directing consciences towards a hope which is merely earthly and which empties or reinterprets the Christian striving towards eternal life.

At the same time, the Church teaches that authentic freedom does not exist without the truth. «Truth and freedom either go together hand in hand or together they perish in misery».^[27] In a society in which truth is neither mentioned nor sought, every form of authentic exercise of freedom will be weakened, opening the way to libertine and individualistic distortions and undermining the protection of the good of the human person and of the entire society.

8. In this regard, it is helpful to recall a truth which today is often not perceived or formulated correctly in public opinion: the right to freedom of conscience and, in a special way, to religious freedom, taught in the Declaration *Dignitatis humanae* of the Second Vatican Council, is based on the ontological dignity of the human person and not on a non-existent equality among religions or cultural systems of human creation.^[28] Reflecting on this question, Paul VI taught that «in no way does the Council base this right to religious freedom on the fact that all religions and all teachings, including those that are erroneous, would have more or less equal value; it is based rather on the dignity of the human person, which demands that he not be subjected to external limitations which tend to constrain the conscience in its search for the true religion or in adhering to it».^[29] The teaching on freedom of conscience and on religious freedom does not therefore contradict the condemnation of indifferentism and religious relativism by Catholic doctrine;^[30] on the contrary, it is fully in accord with it.

V. Conclusion

9. The principles contained in the present *Note* are intended to shed light on one of the most important aspects of the unity of Christian life: coherence between faith and life, Gospel and culture, as recalled by the Second Vatican Council. The Council exhorted Christians «to fulfill their duties faithfully in the spirit of the Gospel. It is a mistake to think that, because we have here no lasting city, but seek the city which is to come, we are entitled to shirk our earthly responsibilities; this is to forget that by our faith we are bound all the more to fulfill these responsibilities according to the vocation of each... May Christians...be proud of the opportunity to carry out their earthly activity in such a way as to integrate human, domestic, professional, scientific and technical enterprises with religious values, under whose supreme direction all things are ordered to the glory of God».^[31]

The Sovereign Pontiff John Paul II, in the Audience of November 21, 2002, approved the present Note, adopted in the Plenary Session of this Congregation, and ordered its publication.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, November 24, 2002, the Solemnity of Christ the King.

X Joseph Card. RATZINGER
Prefect

X Tarcisio BERTONE, S.D.B.
Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary

^[1] *Letter to Diognetus*, 5,5; Cf. *Catechism of the Catholic Church*, No. 2240.

^[2] John Paul II, Apostolic Letter *Motu Proprio Proclaiming Saint Thomas More Patron of Statesmen and Politicians*, 1: AAS 93 (2001), 76.

^[3] *Ibid.*, 4.

^[4] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 31; *Catechism of the Catholic Church*, No. 1915.

^[5] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 75.

^[6] John Paul II, Apostolic Exhortation, *Christifideles laici*, 42: AAS 81 (1989), 472. The present doctrinal *Note* refers to the involvement in political life of lay members of the faithful. The Bishops of the Church have the right and the duty to set out the moral principles relating to the social order; «Nevertheless active participation in political parties is reserved to the lay faithful» (*ibid.*, 60). Cf. Congregation for the Clergy, *Directory for the Ministry and Life of Priests* (March 31, 1994), 33.

^[7] Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 76.

[8] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 36.

[9] Cf. Second Vatican Council, Decree *Apostolicam actuositatem*, 7; Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 36; Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 31 and 43.

[10] John Paul II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, 42.

[11] In the last two centuries, the Papal Magisterium has spoken on the principal questions regarding the social and political order. Cf. Leo XIII, Encyclical Letter *Diuturnum illud*: ASS 14 (1881–1882), 4 ff; Encyclical Letter *Immortale Dei*: ASS 18 (1885–1886), 162ff; Encyclical Letter *Libertas præstantissimum*: ASS 20 (1887–1888), 593ff; Encyclical Letter *Rerum novarum*: ASS 23 (1890–1891), 643ff; Benedict XV, Encyclical Letter *Pacem Dei munus pulcherrimum*: AAS 12 (1920), 209ff; Pius XI, Encyclical Letter *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931), 190ff; Encyclical Letter *Mit brennender Sorge*: AAS 29 (1937), 145–167; Encyclical Letter *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937), 78ff; Pius XII, Encyclical Letter *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939), 423ff; *Radiomessaggi natalizi 1941–1944*; John XXIII, Encyclical Letter *Mater et magistra*: AAS 53 (1961), 401–464; Encyclical Letter *Pacem in terris*: AAS 55 (1963), 257–304; Paul VI, Encyclical Letter *Populorum progressio*: AAS 59 (1967), 257–299; Apostolic Letter *Octogesima adveniens*: AAS 63 (1971), 401–441.

[12] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991); Encyclical Letter *Veritatis splendor*, 101: AAS 85 (1993), 1212–1213; *Discourse to the Italian Parliament*, 5: *L'Osservatore Romano* (November 15, 2002).

[13] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae*, 22: AAS 87 (1995), 425–426.

[14] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 76.

[15] Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 75.

[16] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 43 and 75.

[17] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 25.

[18] Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 73.

[19] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae*, 73.

[20] *Ibid.*

[21] Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 75.

[22] *Catechism of the Catholic Church*, No. 2304.

[23] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 76.

[24] John Paul II, *Message for the 1991 World Day of Peace*: «If you want peace, respect the conscience of every person», 4: AAS 83 (1991), 414–415.

[25] John Paul II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, 59.

[26] Cf. John Paul II, *Address to the Diplomatic Corps accredited to the Holy See: L'Osservatore Romano* (January 11, 2002).

[27] John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio*, 90: AAS 91 (1999), 75.

[28] Cf. Second Vatican Council, Declaration *Dignitatis humanae*, 1: «This Sacred Council begins by professing that God himself has made known to the human race how men by serving him can be saved and reach the state of the blessed. We believe that this one true religion subsists in the Catholic and Apostolic Church». This does not lessen the sincere respect that the Church has for the various religious traditions, recognizing in them «elements of truth and goodness». See also, Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 16; Decree *Ad gentes*, 11; Declaration *Nostra aetate*, 2; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991), 302–304; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 2, 8, 21: AAS 92 (2000), 742–765.

[29] Paul VI, *Address to the Sacred College and to the Roman Prelature: in Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976), 1088–1089.

[30] Cf. Pius IX, Encyclical Letter *Quanta cura*: ASS 3 (1867), 162; Leo XIII, Encyclical Letter *Immortale Dei*: ASS 18 (1885), 170–171; Pius XI, Encyclical Letter *Quas primas*: AAS 17 (1925), 604–605; *Catechism of the Catholic Church*, No. 2108; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 22.

[31] Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 43; see also John Paul II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, 59.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

NOTA DOCTRINAL **sobre algumas questões relativas** **à participação e comportamento dos católicos na vida política**

A Congregação para a Doutrina da Fé, ouvido também o parecer do Pontifício Conselho para os Leigos, achou por bem publicar a presente “Nota doutrinal sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política”. A Nota é endereçada aos Bispos da Igreja Católica e, de modo especial, aos políticos católicos e a todos os fiéis leigos chamados a tomar parte na vida pública e política nas sociedades democráticas.

I. Um ensinamento constante

1. O empenho do cristão no mundo em dois mil anos de história manifestou-se seguindo diversos percursos. Um deles concretizou-se através da participação na acção política: os cristãos, afirmava um escritor eclesiástico dos primeiros séculos, “participam na vida pública como cidadãos”[1]. A Igreja venera entre os seus Santos numerosos homens e mulheres que serviram a Deus através do seu generoso empenho nas actividades políticas e de governo. Entre eles, São Tomás Moro, proclamado Padroeiro dos Governantes e dos Políticos, soube testemunhar até ao martírio a “dignidade inalienável da consciência”[2]. Embora sujeito a diversas formas de pressão psicológica, negou-se a qualquer compromisso e, sem abandonar “a constante fidelidade à autoridade e às legítimas instituições” em que se distinguiu, afirmou com a sua vida e com a sua morte que “o homem não pode separar-se de Deus nem a política da moral”[3].

As sociedades democráticas actuais, onde louvavelmente todos participam na gestão da coisa pública num clima de verdadeira liberdade[4], exigem novas e mais amplas formas de participação na vida pública da parte dos cidadãos, cristãos e não cristãos. Todos podem, de facto, contribuir através do voto na eleição dos legisladores e dos governantes e, também de outras formas na definição das orientações políticas e das opções legislativas que, no seu entender, melhor promovam o bem comum[5]. Num sistema político democrático, a vida não poderia processar-se de maneira profícua sem o envolvimento activo, responsável e generoso de todos, “mesmo na diversidade e complementaridade de formas, níveis, funções e responsabilidades”[6].

Através do cumprimento dos comuns deveres civis, “guiados pela consciência cristã”[7] e em conformidade com os valores com ela congruentes, os fiéis leigos desempenham também a função que lhes é própria de animar cristãmente a ordem temporal, no respeito da natureza e da legítima autonomia da mesma[8], e cooperando com os outros cidadãos, segundo a sua competência específica e sob a própria responsabilidade[9]. É consequência deste ensinamento fundamental do Concílio Vaticano II que “os fiéis leigos não podem de maneira nenhuma abdicar de participar na ‘política’, ou seja, na múltiplice e variada

acção económica, social, legislativa, administrativa e cultural, destinada a promover de forma orgânica e institucional o bem comum”[10], que compreende a promoção e defesa de bens, como são a ordem pública e a paz, a liberdade e a igualdade, o respeito da vida humana e do ambiente, a justiça, a solidariedade, etc.

A presente *Nota* não tem a pretensão de repropor o inteiro ensinamento da Igreja em matéria, aliás resumido, nas suas linhas essenciais, no Catecismo da Igreja Católica; entende apenas lembrar alguns princípios próprios da consciência cristã, que inspiram o empenho social e político dos católicos nas sociedades democráticas[11]. Fá-lo, porque nestes últimos tempos, não raras vezes sob a pressão dos acontecimentos, apareceram orientações ambíguas e posições discutíveis, que tornam oportuna a clarificação de aspectos e dimensões importantes da temática em questão.

II. Alguns pontos fulcrais no actual debate cultural e político

2. A sociedade civil encontra-se hoje dentro de um processo cultural complexo, que evidencia o fim de uma época e a incerteza relativamente à nova que desponta no horizonte. As grandes conquistas de que se é espectadores obrigam a rever o caminho positivo que a humanidade percorreu no progresso e na conquista de condições de vida mais humanas. O crescimento de responsabilidades para com os Países ainda em fase de desenvolvimento é certamente um sinal de grande relevância, que denota a crescente sensibilidade pelo bem comum. Ao mesmo tempo, porém, não se podem ignorar os graves perigos, para os quais certas tendências culturais tentam orientar as legislações e, por conseguinte, os comportamentos das futuras gerações.

Constata-se hoje um certo relativismo cultural, que apresenta sinais evidentes da sua presença, quando teoriza e defende um pluralismo ético que sanciona a decadência e a dissolução da razão e dos princípios da lei moral natural. Em conformidade com essa tendência, não é raro, infelizmente, encontrar, em declarações públicas, afirmações que defendem que esse pluralismo ético é condição para a democracia[12]. Assim, verifica-se que, por um lado, os cidadãos reivindicam para as próprias escolhas morais a mais completa autonomia e, por outro, os legisladores julgam respeitar essa liberdade de escolha, quando formulam leis que prescindem dos princípios da ética natural, deixando-se levar exclusivamente pela condescendência com certas orientações culturais ou morais transitórias[13], como se todas as concepções possíveis da vida tivessem o mesmo valor. Ao mesmo tempo, invocando erroneamente o valor da tolerância, pede-se a uma boa parte dos cidadãos – entre eles, aos católicos – que renunciem a contribuir para a vida social e política dos próprios Países segundo o conceito da pessoa e do bem comum que consideram humanamente verdadeiro e justo, a realizar através dos meios lícitos que o ordenamento jurídico democrático põe, de forma igual, à disposição de todos os membros da comunidade política. Basta a história do século XX para demonstrar que a razão está do lado daqueles cidadãos que consideram totalmente falsa a tese relativista, segundo a qual, não existiria uma norma moral, radicada na própria natureza do ser humano e a cujo ditame deva submeter-se toda a concepção do homem, do bem comum e do Estado.

3. Uma tal concepção relativista do pluralismo nada tem a ver com a legítima liberdade dos cidadãos católicos de escolherem, entre as opiniões políticas compatíveis com a fé e a lei moral natural, a que, segundo o próprio critério, melhor se coaduna com as exigências do bem comum. A liberdade política não é nem pode ser fundada sobre a ideia relativista, segundo a qual, todas as concepções do bem do homem têm a mesma verdade e o mesmo valor, mas sobre o facto de que as actividades políticas visam, vez por vez, a realização extremamente concreta do verdadeiro bem humano e social, num contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico e cultural bem preciso. Do concreto da realização e da diversidade das

circunstâncias brota necessariamente a pluralidade de orientações e de soluções, que porém devem ser moralmente aceitáveis. Não cabe à Igreja formular soluções concretas – e muito menos soluções únicas – para questões temporais, que Deus deixou ao juízo livre e responsável de cada um, embora seja seu direito e dever pronunciar juízos morais sobre realidades temporais, quando a fé ou a lei moral o exijam[14]. Se o cristão é obrigado a “admitir a legítima multiplicidade e diversidade das opções temporais”[15], é igualmente chamado a discordar de uma concepção do pluralismo em chave de relativismo moral, nociva à própria vida democrática, que tem necessidade de bases verdadeiras e sólidas, ou seja, de princípios éticos que, por sua natureza e função de fundamento da vida social, não são “negociáveis”.

No plano da militância política concreta, há que ter presente que o carácter contingente de algumas escolhas em matéria social, o facto de muitas vezes serem moralmente possíveis diversas estratégias para realizar ou garantir um mesmo valor substancial de fundo, a possibilidade de interpretar de maneira diferente alguns princípios basilares da teoria política, bem como a complexidade técnica de grande parte dos problemas políticos, explicam o facto de geralmente poder dar-se uma pluralidade de partidos, dentro dos quais os católicos podem escolher a sua militância para exercer – sobretudo através da representação parlamentar – o seu direito-dever na construção da vida civil do seu País[16]. Tal constatação óbvia não pode todavia confundir-se com um indistinto pluralismo na escolha dos princípios morais e dos valores substanciais, a que se faz referência. A legítima pluralidade de opções temporais mantém íntegra a matriz donde promana o empenho dos católicos na política, e esta matriz liga-se directamente à doutrina moral e social cristã. É com um tal ensinamento que os leigos católicos têm de confrontar-se constantemente para poder ter a certeza que a própria participação na vida política é pautada por uma coerente responsabilidade para com as realidades temporais.

A Igreja é consciente que se, por um lado, a via da democracia é a que melhor exprime a participação directa dos cidadãos nas escolhas políticas, por outro, isso só é possível na medida que exista, na sua base, uma recta concepção da *pessoa*[17]. Sobre este princípio, o empenho dos católicos não pode descer a nenhum compromisso; caso contrário, viriam a faltar o testemunho da fé cristã no mundo e a unidade e coerência interiores dos próprios fiéis. A estrutura democrática, sobre que pretende construir-se um Estado moderno, seria um tanto frágil, se não tiver como seu fundamento a centralidade da pessoa. É, aliás, o respeito pela pessoa que torna possível a participação democrática. Como ensina o Concílio Vaticano II, a tutela “dos direitos da pessoa humana é condição necessária para que os cidadãos, individualmente ou em grupo, possam participar activamente na vida e na gestão da coisa pública”[18].

4. É a partir daqui que se estende a complexa teia de problemáticas actuais, que não tem comparação com as dos séculos passados. O avanço da ciência, com efeito, permitiu atingir metas que abalam a consciência e obrigam a encontrar soluções capazes de respeitar, de forma coerente e sólida, os princípios éticos. Assiste-se, invés, a tentativas legislativas que, sem se preocuparem com as consequências das mesmas para a existência e o futuro dos povos na formação da cultura e dos comportamentos sociais, visam quebrar a intangibilidade da vida humana. Os católicos, em tal emergência, têm o direito e o dever de intervir, apelando para o sentido mais profundo da vida e para a responsabilidade que todos têm perante a mesma. João Paulo II, na linha do perene ensinamento da Igreja, afirmou repetidas vezes que quantos se encontram directamente empenhados nas esferas da representação legislativa têm a “clara obrigação de se opor” a qualquer lei que represente um atentado à vida humana. Para eles, como para todo o católico, vale a impossibilidade de participar em campanhas de opinião em favor de semelhantes leis, não sendo a ninguém consentido apoiá-las com o próprio voto[19]. Isso não impede, como ensinou João Paulo II na Carta Encíclica *Evangelium vitae* sobre a eventualidade de não ser possível evitar ou revogar totalmente uma lei abortista já em vigor ou posta em votação, que “um parlamentar, cuja pessoal oposição absoluta ao aborto seja clara e por todos conhecida, possa licitamente dar o próprio apoio a propostas tendentes a *limitar os danos* de uma tal lei e a diminuir os seus efeitos negativos no plano da cultura e da moralidade

pública”[20].

Neste contexto, há que acrescentar que a consciência cristã bem formada não permite a ninguém favorecer, com o próprio voto, a actuação de um programa político ou de uma só lei, onde os conteúdos fundamentais da fé e da moral sejam subvertidos com a apresentação de propostas alternativas ou contrárias aos mesmos. Uma vez que a fé constitui como que uma unidade indivisível, não é lógico isolar um só dos seus conteúdos em prejuízo da totalidade da doutrina católica. Não basta o empenho político em favor de um aspecto isolado da doutrina social da Igreja para esgotar a responsabilidade pelo bem comum. Nem um católico pode pensar em delegar a outros o empenho que, como cristão, lhe vem do evangelho de Jesus Cristo de anunciar e realizar a verdade sobre o homem e o mundo.

Quando a acção política se confronta com princípios morais que não admitem abdições, excepções ou compromissos de qualquer espécie, é então que o empenho dos católicos se torna mais evidente e grávido de responsabilidade. Perante essas *exigências éticas fundamentais e irrenunciáveis*, os crentes têm, efectivamente, de saber que está em jogo a essência da ordem moral, que diz respeito ao bem integral da pessoa. É o caso das leis civis em matéria de *aborto* e de *eutanásia* (a não confundir com a renúncia ao *excesso terapêutico*, legítimo, mesmo sob o ponto de vista moral), que devem tutelar o direito primário à vida, desde o seu concebimento até ao seu termo natural. Do mesmo modo, há que afirmar o dever de respeitar e proteger os direitos do *embrião humano*. Analogamente, devem ser salvaguardadas a tutela e promoção da *família*, fundada no matrimónio monogâmico entre pessoas de sexo diferente e protegida na sua unidade e estabilidade, perante as leis modernas em matéria de divórcio: não se pode, de maneira nenhuma, pôr juridicamente no mesmo plano com a família outras formas de convivência, nem estas podem receber, como tais, um reconhecimento legal. Igualmente, a garantia da liberdade de *educação*, que os pais têm em relação aos próprios filhos, é um direito inalienável, aliás reconhecido nas Declarações internacionais dos direitos humanos. No mesmo plano, devem incluir-se a *tutela social dos menores* e a libertação das vítimas das *modernas formas de escravidão* (pense-se, por exemplo, na droga e na exploração da prostituição). Não podem ficar fora deste elenco o direito à *liberdade religiosa* e o progresso para uma *economia* que esteja ao serviço da pessoa e do bem comum, no respeito da justiça social, do princípio da solidariedade humana e do de subsidiariedade, segundo o qual “os direitos das pessoas, das famílias e dos grupos, e o seu exercício têm de ser reconhecidos”[21]. Como não incluir, enfim, nesta exemplificação, o grande tema da *paz*? Uma visão irénica e ideológica tende, por vezes, a secularizar o valor da paz; noutros casos, cede-se a um juízo ético sumário, esquecendo a complexidade das razões em questão. A paz é sempre “fruto da justiça e efeito da caridade”[22]; exige a recusa radical e absoluta da violência e do terrorismo e requer um empenho constante e vigilante da parte de quem está investido da responsabilidade política.

III. Princípios da doutrina católica sobre laicidade e pluralismo

5. Se, perante tais problemáticas, é lícito pensar em utilizar uma pluralidade de metodologias que reflectem sensibilidades e culturas diferentes, já não é consentido a nenhum fiel apelar para o princípio do pluralismo e da autonomia dos leigos em política, para favorecer soluções que comprometam ou atenuem a salvaguarda das exigências éticas fundamentais ao bem comum da sociedade. Por si, não se trata de “valores confessionais”, uma vez que tais exigências éticas radicam-se no ser humano e pertencem à lei moral natural. Não exigem, da parte de quem as defende, a profissão de fé cristã, embora a doutrina da Igreja as confirme e tutele, sempre e em toda a parte, como um serviço desinteressado à verdade sobre o homem e ao bem comum das sociedades civis. Não se pode, por outro lado, negar que a política deve também regular-se por princípios que têm um valor absoluto próprio, precisamente por estarem ao serviço

da dignidade da pessoa e do verdadeiro progresso humano.

6. O apelo que muitas vezes se faz à “*laicidade*” que deveria guiar à acção dos católicos, exige uma clarificação, não apenas de terminologia. A promoção segundo consciência do bem comum da sociedade política nada tem a ver com o “confessionalismo” ou a intolerância religiosa. Para a doutrina moral católica, a laicidade entendida como autonomia da esfera civil e política da religiosa e eclesiástica – *mas não da moral* – é um valor adquirido e reconhecido pela Igreja, e faz parte do património de civilização já conseguido[23]. João Paulo II repetidas vezes alertou para os perigos que derivam de qualquer confusão entre esfera religiosa e esfera política. “São extremamente delicadas as situações, em que uma norma especificamente religiosa se torna, ou tende a tornar-se, lei do Estado, sem que se tenha na devida conta a distinção entre as competências da religião e as da sociedade política. Identificar a lei religiosa com a civil pode efectivamente sufocar a liberdade religiosa e até limitar ou negar outros direitos humanos inalienáveis”[24]. Todos os fiéis têm plena consciência de que os actos especificamente religiosos (profissão da fé, prática dos actos de culto e dos sacramentos, doutrinas teológicas, comunicação recíproca entre as autoridades religiosas e os fiéis, etc.) permanecem fora das competências do Estado, que nem deve intrometer-se neles nem, de forma alguma, exigí-los ou impedi-los, a menos de fundadas exigências de ordem pública. O reconhecimento dos direitos civis e políticos e a realização de serviços públicos não podem estar condicionados a convicções ou prestações de natureza religiosa da parte dos cidadãos.

Completamente diferente é a questão do direito-dever dos cidadãos católicos, aliás como de todos os demais cidadãos, de procurar sinceramente a verdade e promover e defender com meios lícitos as verdades morais relativas à vida social, à justiça, à liberdade, ao respeito da vida e dos outros direitos da pessoa. O facto de algumas destas verdades serem também ensinadas pela Igreja não diminui a legitimidade civil e a “laicidade” do empenho dos que com elas se identificam, independentemente do papel que a busca racional e a confirmação ditada pela fé tenham tido no seu reconhecimento por parte de cada cidadão. A “laicidade”, de facto, significa, em primeiro lugar, a atitude de quem respeita as verdades resultantes do conhecimento natural que se tem do homem que vive em sociedade, mesmo que essas verdades sejam contemporaneamente ensinadas por uma religião específica, pois a verdade é uma só. Seria um erro confundir a justa *autonomia*, que os católicos devem assumir em política, com a reivindicação de um princípio que prescinde do ensinamento moral e social da Igreja.

Intervindo nesta matéria, o Magistério da Igreja não pretende exercer um poder político nem eliminar a liberdade de opinião dos católicos em questões contingentes. Entende, invés – como é sua função própria – instruir e iluminar a consciência dos fiéis, sobretudo dos que se dedicam a uma participação na vida política, para que o seu operar esteja sempre ao serviço da promoção integral da pessoa e do bem comum. O ensinamento social da Igreja não é uma intromissão no governo de cada País. Não há dúvida, porém, que põe um dever moral de coerência aos fiéis leigos, no interior da sua consciência, que é única e unitária. “Não pode haver, na sua vida, dois caminhos paralelos: de um lado, a chamada vida ‘espiritual’, com os seus valores e exigências, e, do outro, a chamada vida ‘secular’, ou seja, a vida de família, de trabalho, das relações sociais, do empenho político e da cultura. O ramo, enxertado na videira, que é Cristo, leva a sua linfa a todo o sector da actividade e da existência. Pois todos os variados campos da vida laical fazem parte do plano de Deus, que quer que eles sejam como que o ‘lugar histórico’ onde se revela e se realiza o amor de Jesus Cristo para glória do Pai e serviço aos irmãos. Qualquer actividade, qualquer situação, qualquer empenho concreto – quais, por exemplo, a competência e a solidariedade no trabalho, o amor e a dedicação à família e à educação dos filhos, o serviço social e político, a proposta da verdade no âmbito da cultura – são ocasiões providenciais para um ‘constante exercício da fé, da esperança e da caridade’”[25]. Viver e agir politicamente em conformidade com a própria consciência não significa acomodar-se passivamente em posições estranhas ao empenho político ou numa espécie de confessionalismo; é, invés, a expressão com que os cristãos dão o seu coerente contributo para que, através da política, se instaure um ordenamento

social mais justo e coerente com a dignidade da pessoa humana.

Nas sociedades democráticas todas as propostas são discutidas e avaliadas livremente. Aquele que, em nome do respeito da consciência individual, visse no dever moral dos cristãos de ser coerentes com a própria consciência um sinal para desqualificá-los politicamente, negando a sua legitimidade de agir em política de acordo com as próprias convicções relativas ao bem comum, cairia numa espécie de intolerante *laicismo*. Com tal perspectiva pretende-se negar, não só qualquer relevância política e cultural da fé cristã, mas até a própria possibilidade de uma ética natural. Se assim fosse, abrir-se-ia caminho a uma anarquia moral, que nada e nunca teria a ver com qualquer forma de legítimo pluralismo. A prepotência do mais forte sobre o fraco seria a consequência lógica de uma tal impostação. Aliás, a marginalização do Cristianismo não poderia ajudar ao projecto de uma sociedade futura e à concórdia entre os povos; seria, pelo contrário, uma ameaça para os próprios fundamentos espirituais e culturais da civilização[26].

IV. Considerações sobre aspectos particulares

7. Aconteceu, em circunstâncias recentes, que também dentro de algumas associações ou organizações de inspiração católica, surgiram orientações em defesa de forças e movimentos políticos que, em questões éticas fundamentais, exprimiram posições contrárias ao ensinamento moral e social da Igreja. Tais escolhas e alinhamentos, estando em contradição com princípios basilares da consciência cristã, não são compatíveis com a pertença a associações ou organizações que se definem católicas. Verificou-se igualmente, que certas revistas e jornais católicos em determinados países, por ocasião de opções políticas, orientaram os eleitores de modo ambíguo e incoerente, criando equívocos sobre o sentido da autonomia dos católicos em política, e não tendo em conta os princípios acima referidos.

A fé em Jesus Cristo, que Se definiu a Si mesmo “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), exige dos cristãos o esforço de se empenharem mais decididamente na construção de uma cultura que, inspirada no Evangelho, repropõe o património de valores e conteúdos da Tradição católica. A necessidade de apresentar em termos culturais modernos o fruto da herança espiritual, intelectual e moral do catolicismo torna-se extremamente urgente e inadiável, até para se evitar o risco de uma diáspora cultural dos católicos. Por outro lado, a espessura cultural alcançada e a madura experiência de empenho político que os católicos, em diversos países, souberam exprimir, sobretudo nas décadas a seguir à segunda guerra mundial, não permite pô-los em nenhum complexo de inferioridade relativamente a outras propostas que a história recente mostrou serem fracas ou radicalmente falimentares. É insuficiente e redutivo pensar que o empenho social dos católicos possa limitar-se a uma simples transformação das estruturas, porque, não existindo na sua base uma cultura capaz de acolher, justificar e projectar as instâncias que derivam da fé e da moral, as transformações apoiar-se-iam sempre em alicerces frágeis.

A fé nunca pretendeu manietar num esquema rígido os conteúdos socio-políticos, bem sabendo que a dimensão histórica, em que o homem vive, impõe que se admita a existência de situações não perfeitas e, em muitos casos, em rápida mudança. Neste âmbito, há que recusar as posições políticas e os comportamentos que se inspiram numa visão utópica que, ao transformar a tradição da fé bíblica numa espécie de profetismo sem Deus, instrumentaliza a mensagem religiosa, orientando a consciência para uma esperança unicamente terrena que anula ou redimensiona a tensão cristã para a vida eterna.

Ao mesmo tempo, a Igreja ensina que não existe autêntica liberdade sem a verdade. “Verdade e liberdade ou se conjugam juntas ou miseramente juntas desaparecem”, escreveu João Paulo II[27]. Numa sociedade, onde a verdade não for prospectada e não se procurar alcançá-la, resultará também enfraquecida toda a

forma de exercício autêntico de liberdade, abrindo-se o caminho a um libertinismo e individualismo, prejudiciais à tutela do bem da pessoa e da inteira sociedade.

8. A tal propósito, convém recordar uma verdade que hoje nem sempre é bem entendida ou formulada com exactidão na opinião pública corrente; a de que o direito à liberdade de consciência e, de modo especial, à liberdade religiosa, proclamado pela Declaração *Dignitatis humanae* do Concílio Vaticano II, está fundado sobre a dignidade ontológica da pessoa humana e, de maneira nenhuma, sobre uma inexistente igualdade entre as religiões e os sistemas culturais humanos[28]. Nesta linha, o Papa Paulo VI afirmou que “o Concílio, de modo nenhum, funda um tal direito à liberdade religiosa sobre o facto de que todas as religiões e todas as doutrinas, mesmo erróneas, tenham um valor mais ou menos igual; funda-o, invés, sobre a dignidade da pessoa humana, que exige que não se a submeta a restrições exteriores, tendentes a coarctar a consciência na procura da verdadeira religião e na adesão à mesma”[29]. A afirmação da liberdade de consciência e da liberdade religiosa não está, portanto, de modo nenhum em contradição com a condenação que a doutrina católica faz do indiferentismo e do relativismo religioso[30]; pelo contrário, é plenamente coerente com ela.

V. Conclusão

9. As orientações contidas na presente *Nota* entendem iluminar um dos mais importantes aspectos da unidade de vida do cristão: a coerência entre a fé e a vida, entre o evangelho e a cultura, recomendada pelo Concílio Vaticano II. Este exorta os fiéis “a cumprirem fielmente os seus deveres temporais, deixando-se conduzir pelo espírito do evangelho. Afastam-se da verdade aqueles que, pretextando que não temos aqui cidade permanente, pois demandamos a futura, crêem poder, por isso mesmo, descuidar as suas tarefas temporais, sem se darem conta de que a própria fé, de acordo com a vocação de cada um, os obriga a um mais perfeito cumprimento delas”. Queiram os fiéis “poder exercer as suas actividades terrenas, unindo numa síntese vital todos os esforços humanos, familiares, profissionais, científicos e técnicos, com os valores religiosos, sob cuja altíssima jerarquia tudo coopera para a glória de Deus”[31].

O Sumo Pontífice João Paulo II na Audiência de 21 de Novembro de 2002 aprovou a presente Nota, decidida na Sessão Ordinária desta Congregação, e mandou que fosse publicada.

Roma, sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 24 de Novembro de 2002, Solenidade de N. S. Jesus Cristo Rei do Universo.

X Joseph Card. Ratzinger
Prefeito

X Tarcísio Bertone, SDB
Arcebispo emérito de Vercelli
Secretário

[1] Carta a Diogneto, 5.5. Cfr. também *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2240.

[2] João Paulo II, Carta Apost. *Motu Proprio dada para a proclamação de São Tomás Moro, Padroeiro dos Governantes e dos Políticos*, n. 1, AAS 93 (2001) 76-80.

[3] *Ibid.*, n. 4.

[4] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. Past. *Guadium et spes*, n. 31; *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1915.

[5] Concílio Vaticano II, Const. Past. *Guadium et spes*, n. 75.

[6] João Paulo II, Exort. Apost. *Christifideles laici*, n. 42, AAA 81 (1989) 393-521. A presente Nota doutrinal refere-se obviamente ao empenho político dos fiéis leigos. Os Pastores têm o direito e o dever de propor os princípios morais também sobre a ordem social; “todavia, a participação activa nos partidos políticos é reservada aos leigos” (João Paulo II, Exort. Apost. *Christifideles laici*, n. 60). Cfr. também Congregação para o Clero, *Directório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 31 de Março de 1994, n. 33.

[7] Concílio Vaticano II, Const. Past. *Guadium et spes*, n. 76.

[8] Cfr. *Ibid.*, n. 36.

[9] Cfr. Concílio Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7; Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 36 e Const. Past. *Guadium et spes*, nn. 31 e 43.

[10] João Paulo II, Exort. Apost. *Christifideles laici*, n. 42.

[11] Nos últimos dois séculos, o Magistério pontifício várias vezes se ocupou das principais questões relativas à ordem social e política. Cfr. Leão XIII, Carta Enc. *Diuturnum illud*, ASS 14 (1881/82) 4ss; Carta Enc. *Immortale Dei*, ASS 18 (1885/86) 162ss; Carta Enc. *Libertas praestantissimum*, ASS 20 (1887/88) 593ss; Carta Enc. *Rerum novarum*, ASS 23 (1890/91) 643ss; Bento XV, Carta Enc. *Pacem Dei munus pulcherrimum*, AAS 12 (1920) 209ss; Pio XI, Carta Enc. *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 190ss. Carta Enc. *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937) 145-167; Carta Enc. *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 78ss; Pio XII, Carta Enc. *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939) 423ss; *Rádio-mensagens natalícias 1941-1944*; João XXIII, Carta Enc. *Mater et magistra*, AAS 53 (1961) 401-464; Carta Enc. *Pacem in terris*, AAS 55 (1963) 257-304; Paulo VI, Carta Enc. *Populorum progressio*, AAS 59 (1967) 257-299; Carta Apost. *Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 401-441.

[12] Cfr. João Paulo II, Carta Enc. *Centesimus annus*, n. 46, AAS 83 (1991) 793-867; Carta Enc. *Veritatis splendor*, n. 101, AAS 85 (1993) 1133-1228; *Discurso ao Parlamento Italiano em sessão pública comum*, n. 5, in: *L'Osservatore Romano*, 15 de Novembro de 2002.

[13] Cfr. João Paulo II, Carta Enc. *Evangelium vitae*, n. 22, AAS 87 (1995) 401-522.

[14] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. Past. *Guadium et spes*, n. 76.

[15] *Ibid.*, n. 75.

[16] Cfr. *Ibid.*, nn. 43 e 75.

[17] Cfr. *Ibid.*, n. 25.

[18] *Ibid.*, n. 73.

[19] João Paulo II, Carta Enc. *Evangelium vitae*, n. 73.

[20] *Ibid.*

[21] Concílio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 75.

[22] Catecismo da Igreja Católica, n. 2304.

[23] Concílio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 76.

[24] João Paulo II, *Mensagem para a celebração do Dia Mundial da Paz de 1991*: “*Se queres a paz, respeita a consciência de cada homem*”, IV, AAS 83 (1991) 410-421.

[25] João Paulo II, Exort. Apost. *Christifideles laici*, n. 59. A citação interna é do Concílio Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 4.

[26] João Paulo II, *Discurso ao Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé*, in: *L'Osservatore Romano*, 11 de Janeiro de 2002.

[27] João Paulo II, Carta Enc. *Fides et ratio*, n. 90, AAS 91 (1999) 5-88.

[28] Cfr. Concílio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 1: “O Sagrado Concílio professa, em primeiro lugar, que o próprio Deus manifestou ao género humano o caminho por que os homens, servindo-O, podem ser salvos e tornar-se felizes em Cristo. Acreditamos que esta única verdadeira religião se verifica na Igreja Católica”. Isto não impede que a Igreja nutra um sincero respeito pelas várias tradições religiosas; pelo contrário, considera que nelas estão presentes “elementos de verdade e bondade”. Cfr. Concílio Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Decr. *Ad gentes*, n. 11; Decl. *Nostra aetate*, n. 2; João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 55, AAS 83 (1991) 249-340; Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 2. 8. 21, AAS 92 (2000) 742-765.

[29] Paulo VI, *Discurso ao Sacro Colégio e aos Prelados Romanos*, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976) 1088-1089.

[30] Cfr. Pio IX, Carta Enc. *Quanta cura*, ASS 3 (1867) 162; Leão XIII, Carta Enc. *Immortale Dei*, ASS 18 (1885) 170-171; Pio XI, Carta Enc. *Quas primas*, AAS 17 (1925) 604-605; Catecismo da Igreja Católica, n. 2108; Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. *Dominus Iesus*, n. 22.

[31] Concílio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 43; Cfr. também João Paulo II, Exort. Apost. *Christifideles laici*, n. 59.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTA DOCTRINAL **sobre algunas cuestiones relativas al** **compromiso y la conducta de los católicos en la vida política**

*La Congregación para la Doctrina de la Fe, oído el parecer del Pontificio Consejo para los Laicos, ha estimado oportuno publicar la presente **Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política**. La Nota se dirige a los Obispos de la Iglesia Católica y, de especial modo, a los políticos católicos y a todos los fieles laicos llamados a la participación en la vida pública y política en las sociedades democráticas.*

I. Una enseñanza constante

1. El compromiso del cristiano en el mundo, en dos mil años de historia, se ha expresado en diferentes modos. Uno de ellos ha sido el de la participación en la acción política: Los cristianos, afirmaba un escritor eclesiástico de los primeros siglos, «cumplen todos sus deberes de ciudadanos».[1] La Iglesia venera entre sus Santos a numerosos hombres y mujeres que han servido a Dios a través de su generoso compromiso en las actividades políticas y de gobierno. Entre ellos, Santo Tomás Moro, proclamado Patrón de los Gobernantes y Políticos, que supo testimoniar hasta el martirio la «inalienable dignidad de la conciencia»[2]. Aunque sometido a diversas formas de presión psicológica, rechazó toda componenda, y sin abandonar «la constante fidelidad a la autoridad y a las instituciones» que lo distinguía, afirmó con su vida y su muerte que «el hombre no se puede separar de Dios, ni la política de la moral»[3].

Las actuales sociedades democráticas, en las que loablemente[4] todos son hechos partícipes de la gestión de la cosa pública en un clima de verdadera libertad, exigen nuevas y más amplias formas de participación en la vida pública por parte de los ciudadanos, cristianos y no cristianos. En efecto, todos pueden contribuir por medio del voto a la elección de los legisladores y gobernantes y, a través de varios modos, a la formación de las orientaciones políticas y las opciones legislativas que, según ellos, favorecen mayormente el bien común.[5] La vida en un sistema político democrático no podría desarrollarse provechosamente sin la activa, responsable y generosa participación de todos, «si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades»[6].

Mediante el cumplimiento de los deberes civiles comunes, «de acuerdo con su conciencia cristiana», [7] en conformidad con los valores que son congruentes con ella, los fieles laicos desarrollan también sus tareas propias de animar cristianamente el orden temporal, respetando su naturaleza y legítima autonomía,[8] y cooperando con los demás, ciudadanos según la competencia específica y bajo la propia responsabilidad.[9] Consecuencia de esta fundamental enseñanza del Concilio Vaticano II es que «los fieles laicos *de ningún modo pueden abdicar de la participación en la “política”*; es decir, en la multiforme y variada acción

económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*»,^[10] que comprende la promoción y defensa de bienes tales como el orden público y la paz, la libertad y la igualdad, el respeto de la vida humana y el ambiente, la justicia, la solidaridad, etc.

La presente *Nota* no pretende reproponer la entera enseñanza de la Iglesia en esta materia, resumida por otra parte, en sus líneas esenciales, en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, sino solamente recordar algunos principios propios de la conciencia cristiana, que inspiran el compromiso social y político de los católicos en las sociedades democráticas.^[11] Y ello porque, en estos últimos tiempos, a menudo por la urgencia de los acontecimientos, han aparecido orientaciones ambiguas y posiciones discutibles, que hacen oportuna la clarificación de aspectos y dimensiones importantes de la cuestión.

II. Algunos puntos críticos en el actual debate cultural y político

2. La sociedad civil se encuentra hoy dentro de un complejo proceso cultural que marca el fin de una época y la incertidumbre por la nueva que emerge al horizonte. Las grandes conquistas de las que somos espectadores nos impulsan a comprobar el camino positivo que la humanidad ha realizado en el progreso y la adquisición de condiciones de vida más humanas. La mayor responsabilidad hacia Países en vías de desarrollo es ciertamente una señal de gran relieve, que muestra la creciente sensibilidad por el bien común. Junto a ello, no es posible callar, por otra parte, sobre los graves peligros hacia los que algunas tendencias culturales tratan de orientar las legislaciones y, por consiguiente, los comportamientos de las futuras generaciones.

Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia ^[12]. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias,^[13] como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor. Al mismo tiempo, invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos – incluidos los católicos – que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios Países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política. La historia del siglo XX es prueba suficiente de que la razón está de la parte de aquellos ciudadanos que consideran falsa la tesis relativista, según la cual no existe una norma moral, arraigada en la naturaleza misma del ser humano, a cuyo juicio se tiene que someter toda concepción del hombre, del bien común y del Estado.

3. Esta concepción relativista del pluralismo no tiene nada que ver con la legítima libertad de los ciudadanos católicos de elegir, entre las opiniones políticas compatibles con la fe y la ley moral natural, aquella que, según el propio criterio, se conforma mejor a las exigencias del bien común. La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social en un contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico y cultural bien determinado. La pluralidad de las orientaciones y soluciones, que deben ser en todo caso moralmente

aceptables, surge precisamente de la concreción de los hechos particulares y de la diversidad de las circunstancias. No es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas – y menos todavía soluciones únicas – para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno. Sin embargo, la Iglesia tiene el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre realidades temporales cuando lo exija la fe o la ley moral.[14] Si el cristiano debe «reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales», [15] también está llamado a disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son “negociables”.

En el plano de la militancia política concreta, es importante hacer notar que el carácter contingente de algunas opciones en materia social, el hecho de que a menudo sean moralmente posibles diversas estrategias para realizar o garantizar un mismo valor sustancial de fondo, la posibilidad de interpretar de manera diferente algunos principios básicos de la teoría política, y la complejidad técnica de buena parte de los problemas políticos, explican el hecho de que generalmente pueda darse una pluralidad de partidos en los cuales puedan militar los católicos para ejercitar – particularmente por la representación parlamentaria – su derecho-deber de participar en la construcción de la vida civil de su País.[16] Esta obvia constatación no puede ser confundida, sin embargo, con un indistinto pluralismo en la elección de los principios morales y los valores sustanciales a los cuales se hace referencia. La legítima pluralidad de opciones temporales mantiene íntegra la matriz de la que proviene el compromiso de los católicos en la política, que hace referencia directa a la doctrina moral y social cristiana. Sobre esta enseñanza los laicos católicos están obligados a confrontarse siempre para tener la certeza de que la propia participación en la vida política esté caracterizada por una coherente responsabilidad hacia las realidades temporales.

La Iglesia es consciente de que la vía de la democracia, aunque sin duda expresa mejor la participación directa de los ciudadanos en las opciones políticas, sólo se hace posible en la medida en que se funda sobre una recta concepción de la *persona*. [17] Se trata de un principio sobre el que los católicos no pueden admitir componendas, pues de lo contrario se menoscabaría el testimonio de la fe cristiana en el mundo y la unidad y coherencia interior de los mismos fieles. La estructura democrática sobre la cual un Estado moderno pretende construirse sería sumamente frágil si no pusiera como fundamento propio la centralidad de la persona. El respeto de la persona es, por lo demás, lo que hace posible la participación democrática. Como enseña el Concilio Vaticano II, la tutela «de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública» [18].

4. A partir de aquí se extiende la compleja red de problemáticas actuales, que no pueden compararse con las temáticas tratadas en siglos pasados. La conquista científica, en efecto, ha permitido alcanzar objetivos que sacuden la conciencia e imponen la necesidad de encontrar soluciones capaces de respetar, de manera coherente y sólida, los principios éticos. Se asiste, en cambio, a tentativos legislativos que, sin preocuparse de las consecuencias que se derivan para la existencia y el futuro de los pueblos en la formación de la cultura y los comportamientos sociales, se proponen destruir el principio de la intangibilidad de la vida humana. Los católicos, en esta grave circunstancia, tienen el derecho y el deber de intervenir para recordar el sentido más profundo de la vida y la responsabilidad que todos tienen ante ella. Juan Pablo II, en línea con la enseñanza constante de la Iglesia, ha reiterado muchas veces que quienes se comprometen directamente en la acción legislativa tienen la «precisa obligación de oponerse» a toda ley que atente contra la vida humana. Para ellos, como para todo católico, vale la imposibilidad de participar en campañas de opinión a favor de semejantes leyes, y a ninguno de ellos les está permitido apoyarlas con el propio voto. [19] Esto no impide, como enseña Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium vitae* a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley abortista en vigor o que está por ser sometida

a votación, que «un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública».[20]

En tal contexto, hay que añadir que la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral. Ya que las verdades de fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica. El compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad. Ni tampoco el católico puede delegar en otros el compromiso cristiano que proviene del evangelio de Jesucristo, para que la verdad sobre el hombre y el mundo pueda ser anunciada y realizada.

Cuando la acción política tiene que ver con principios morales que no admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno, es cuando el empeño de los católicos se hace más evidente y cargado de responsabilidad. Ante estas *exigencias éticas fundamentales e irrenunciables*, en efecto, los creyentes deben saber que está en juego la esencia del orden moral, que concierne al bien integral de la persona. Este es el caso de las leyes civiles en materia de *aborto y eutanasia* (que no hay que confundir con la renuncia al *ensañamiento terapéutico*, que es moralmente legítima), que deben tutelar el derecho primario a la vida desde de su concepción hasta su término natural. Del mismo modo, hay que insistir en el deber de respetar y proteger los derechos del *embrión humano*. Análogamente, debe ser salvaguardada la tutela y la promoción de la *familia*, fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a las leyes modernas sobre el divorcio. A la familia no pueden ser jurídicamente equiparadas otras formas de convivencia, ni éstas pueden recibir, en cuánto tales, reconocimiento legal. Así también, la libertad de los padres en la *educación* de sus hijos es un derecho inalienable, reconocido además en las Declaraciones internacionales de los derechos humanos. Del mismo modo, se debe pensar en la *tutela social de los menores* y en la liberación de las víctimas de las *modernas formas de esclavitud* (piénsese, por ejemplo, en la droga y la explotación de la prostitución). No puede quedar fuera de este elenco el derecho a la *libertad religiosa* y el desarrollo de una *economía* que esté al servicio de la persona y del bien común, en el respeto de la justicia social, del principio de solidaridad humana y de subsidiariedad, según el cual deben ser reconocidos, respetados y promovidos «los derechos de las personas, de las familias y de las asociaciones, así como su ejercicio».[21] Finalmente, cómo no contemplar entre los citados ejemplos el gran tema de la *paz*. Una visión irenista e ideológica tiende a veces a secularizar el valor de la paz mientras, en otros casos, se cede a un juicio ético sumario, olvidando la complejidad de las razones en cuestión. La paz es siempre «obra de la justicia y efecto de la caridad».[22] exige el rechazo radical y absoluto de la violencia y el terrorismo, y requiere un compromiso constante y vigilante por parte de los que tienen la responsabilidad política.

III. Principios de la doctrina católica acerca del laicismo y el pluralismo

5. Ante estas problemáticas, si bien es lícito pensar en la utilización de una pluralidad de metodologías que reflejen sensibilidades y culturas diferentes, ningún fiel puede, sin embargo, apelar al principio del pluralismo y autonomía de los laicos en política, para favorecer soluciones que comprometan o menoscaben la salvaguardia de las exigencias éticas fundamentales para el bien común de la sociedad. No se trata en sí de “valores confesionales”, pues tales exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural. Éstas no exigen de suyo en quien las defiende una profesión de fe cristiana, si bien la doctrina de la Iglesia las confirma y tutela siempre y en todas partes, como servicio desinteresado a la

verdad sobre el hombre y el bien común de la sociedad civil. Por lo demás, no se puede negar que la política debe hacer también referencia a principios dotados de valor absoluto, precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano.

6. La frecuentemente referencia a la “*laicidad*”, que debería guiar el compromiso de los católicos, requiere una clarificación no solamente terminológica. La promoción en conciencia del bien común de la sociedad política no tiene nada que ver con la “confesionalidad” o la intolerancia religiosa. Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesial – *nunca de la esfera moral* –, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado.^[23] Juan Pablo II ha puesto varias veces en guardia contra los peligros derivados de cualquier tipo de confusión entre la esfera religiosa y la esfera política. «Son particularmente delicadas las situaciones en las que una norma específicamente religiosa se convierte o tiende a convertirse en ley del Estado, sin que se tenga en debida cuenta la distinción entre las competencias de la religión y las de la sociedad política. Identificar la ley religiosa con la civil puede, de hecho, sofocar la libertad religiosa e incluso limitar o negar otros derechos humanos inalienables».^[24] Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.) quedan fuera de la competencia del Estado, el cual no debe entrometerse ni para exigirlos o para impedirlos, salvo por razones de orden público. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos, y la administración de servicios públicos no pueden ser condicionados por convicciones o prestaciones de naturaleza religiosa por parte de los ciudadanos.

Una cuestión completamente diferente es el derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona. El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la “laicidad” del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones. En efecto, la “laicidad” indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una. Sería un error confundir la justa *autonomía* que los católicos deben asumir en política, con la reivindicación de un principio que prescindiera de la enseñanza moral y social de la Iglesia.

Con su intervención en este ámbito, el Magisterio de la Iglesia no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio –en cumplimiento de su deber– instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes Países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles laicos, un deber moral de coherencia. «En su existencia no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida “espiritual”, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida “secular”, esto es, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura. El sarmiento, arraigado en la vid que es Cristo, da fruto en cada sector de la acción y de la existencia. En efecto, todos los campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el “lugar histórico” de la manifestación y realización de la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos. Toda actividad, situación, esfuerzo concreto –como por ejemplo la competencia profesional y la solidaridad en el trabajo, el amor y la entrega a la familia y a la educación de los hijos, el servicio social y político, la propuesta de la verdad en el ámbito de la cultura– constituye una ocasión providencial para un “continuo

ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad”». [25] Vivir y actuar políticamente en conformidad con la propia conciencia no es un acomodarse en posiciones extrañas al compromiso político o en una forma de confesionalidad, sino expresión de la aportación de los cristianos para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo y coherente con la dignidad de la persona humana.

En las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente. Aquellos que, en nombre del respeto de la conciencia individual, pretendieran ver en el deber moral de los cristianos de ser coherentes con la propia conciencia un motivo para descalificarlos políticamente, negándoles la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones acerca del bien común, incurrirían en una forma de *laicismo* intolerante. En esta perspectiva, en efecto, se quiere negar no sólo la relevancia política y cultural de la fe cristiana, sino hasta la misma posibilidad de una ética natural. Si así fuera, se abriría el camino a una anarquía moral, que no podría identificarse nunca con forma alguna de legítimo pluralismo. El abuso del más fuerte sobre el débil sería la consecuencia obvia de esta actitud. La marginalización del Cristianismo, por otra parte, no favorecería ciertamente el futuro de proyecto alguno de sociedad ni la concordia entre los pueblos, sino que pondría más bien en peligro los mismos fundamentos espirituales y culturales de la civilización. [26]

IV. Consideraciones sobre aspectos particulares

7. En circunstancias recientes ha ocurrido que, incluso en el seno de algunas asociaciones u organizaciones de inspiración católica, han surgido orientaciones de apoyo a fuerzas y movimientos políticos que han expresado posiciones contrarias a la enseñanza moral y social de la Iglesia en cuestiones éticas fundamentales. Tales opciones y posiciones, siendo contradictorios con los principios básicos de la conciencia cristiana, son incompatibles con la pertenencia a asociaciones u organizaciones que se definen católicas. Análogamente, hay que hacer notar que en ciertos países algunas revistas y periódicos católicos, en ocasión de toma de decisiones políticas, han orientado a los lectores de manera ambigua e incoherente, induciendo a error acerca del sentido de la autonomía de los católicos en política y sin tener en consideración los principios a los que se ha hecho referencia.

La fe en Jesucristo, que se ha definido a sí mismo «camino, verdad y vida» (Jn 14,6), exige a los cristianos el esfuerzo de entregarse con mayor diligencia en la construcción de una cultura que, inspirada en el Evangelio, reproponga el patrimonio de valores y contenidos de la Tradición católica. La necesidad de presentar en términos culturales modernos el fruto de la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo se presenta hoy con urgencia impostergable, para evitar además, entre otras cosas, una diáspora cultural de los católicos. Por otra parte, el espesor cultural alcanzado y la madura experiencia de compromiso político que los católicos han sabido desarrollar en distintos países, especialmente en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, no deben provocar complejo alguno de inferioridad frente a otras propuestas que la historia reciente ha demostrado débiles o radicalmente fallidas. Es insuficiente y reductivo pensar que el compromiso social de los católicos se deba limitar a una simple transformación de las estructuras, pues si en la base no hay una cultura capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la fe y la moral, las transformaciones se apoyarán siempre sobre fundamentos frágiles.

La fe nunca ha pretendido encerrar los contenidos socio-políticos en un esquema rígido, conciente de que la dimensión histórica en la que el hombre vive impone verificar la presencia de situaciones imperfectas y a menudo rápidamente mutables. Bajo este aspecto deben ser rechazadas las posiciones políticas y los comportamientos que se inspiran en una visión utópica, la cual, cambiando la tradición de la fe bíblica en

una especie de profetismo sin Dios, instrumentaliza el mensaje religioso, dirigiendo la conciencia hacia una esperanza solamente terrena, que anula o redimensiona la tensión cristiana hacia la vida eterna.

Al mismo tiempo, la Iglesia enseña que la auténtica libertad no existe sin la verdad. «Verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente», ha escrito Juan Pablo II.[27] En una sociedad donde no se llama la atención sobre la verdad ni se la trata de alcanzar, se debilita toda forma de ejercicio auténtico de la libertad, abriendo el camino al libertinaje y al individualismo, perjudiciales para la tutela del bien de la persona y de la entera sociedad.

8. En tal sentido, es bueno recordar una verdad que hoy la opinión pública corriente no siempre percibe o formula con exactitud: El derecho a la libertad de conciencia, y en especial a la libertad religiosa, proclamada por la Declaración *Dignitatis humanæ* del Concilio Vaticano II, se basa en la dignidad ontológica de la persona humana, y de ningún modo en una inexistente igualdad entre las religiones y los sistemas culturales.[28] En esta línea, el Papa Pablo VI ha afirmado que «el Concilio de ningún modo funda este derecho a la libertad religiosa sobre el supuesto hecho de que todas las religiones y todas las doctrinas, incluso erróneas, tendrían un valor más o menos igual; lo funda en cambio sobre la dignidad de la persona humana, la cual exige no ser sometida a contradicciones externas, que tienden a oprimir la conciencia en la búsqueda de la verdadera religión y en la adhesión a ella».[29] La afirmación de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa, por lo tanto, no contradice en nada la condena del indiferentísimo y del relativismo religioso por parte de la doctrina católica,[30] sino que le es plenamente coherente.

V. Conclusión

9. Las orientaciones contenidas en la presente *Nota* quieren iluminar uno de los aspectos más importantes de la unidad de vida que caracteriza al cristiano: La coherencia entre fe y vida, entre evangelio y cultura, recordada por el Concilio Vaticano II. Éste exhorta a los fieles a «cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno». Alégrense los fieles cristianos «de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios».[31]

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia del 21 de noviembre de 2002, ha aprobado la presente Nota, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación por la Doctrina de la Fe, el 24 de noviembre de 2002, Solemnidad de N. S. Jesús Cristo, Rey del universo.

XJOSEPH CARD. RATZINGER
Prefecto

XTARCISIO BERTONE, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli

Notas

[1] CARTA A DIOGNETO, 5, 5, Cfr. Ver también *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2240.

[2] JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Motu Proprio dada para la proclamación de Santo Tomás Moro Patrón de los Gobernantes y Políticos*, n. 1, AAS 93 (2001) 76-80.

[3] JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Motu Proprio dada para la proclamación de Santo Tomás Moro Patrón de los Gobernantes y Políticos*, n. 4.

[4] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 31; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1915.

[5] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 75.

[6] JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 42, AAS 81 (1989) 393-521. Esta nota doctrinal se refiere obviamente al compromiso político de los fieles laicos. Los Pastores tienen el derecho y el deber de proponer los principios morales también en el orden social; «sin embargo, la participación activa en los partidos políticos está reservada a los laicos» (JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 69). Cfr. Ver también CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 31-I-1994, n. 33.

[7] CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 76.

[8] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 36.

[9] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 7; Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 36 y Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 31 y 43.

[10] JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 42.

[11] En los últimos dos siglos, muchas veces el Magisterio Pontificio se ha ocupado de las cuestiones principales acerca del orden social y político. Cfr. LEÓN XIII, Carta Encíclica *Diuturnum illud*, ASS 20 (1881/82) 4ss; Carta Encíclica *Immortale Dei*, ASS 18 (1885/86) 162ss, Carta Encíclica *Libertas præstantissimum*, ASS 20 (1887/88) 593ss; Carta Encíclica *Rerum novarum*, ASS 23 (1890/91) 643ss; BENEDICTO XV, Carta Encíclica *Pacem Dei munus pulcherrimum*, AAS 12 (1920) 209ss; PÍO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 190ss; Carta Encíclica *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937) 145-167; Carta Encíclica *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 78ss; PÍO XII, Carta Encíclica *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939) 423ss; *Radiomessaggi natalizi 1941-1944*; JUAN XXIII, Carta Encíclica *Mater et magistra*, AAS 53 (1961) 401-464; Carta Encíclica *Pacem in terris* AAS 55 (1963) 257-304; PABLO VI, Carta Encíclica *Populorum progressio*, AAS 59 (1967) 257-299; Carta Apostólica *Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 401-441.

[12] Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Centesimus annus*, n. 46, AAS 83 (1991) 793-867; Carta Encíclica

Veritatis splendor, n. 101, AAS 85 (1993) 1133-1228; *Discurso al Parlamento Italiano en sesión pública conjunta*, en *L'Osservatore Romano*, n. 5, 14-XI-2002.

[13]Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 22, AAS 87 (1995) 401-522.

[14]Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 76.

[15]CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 75.

[16]Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 43 y 75.

[17]Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 25.

[18]CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 73.

[19]Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 73.

[20]JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 73.

[21]CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 75.

[22]*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2304

[23]Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 76.

[24]JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1991*: “*Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre*”, IV, AAS 83 (1991) 410-421.

[25]JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 59. La citación interna proviene del Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 4

[26]Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, en *L'Osservatore Romano*, 11 de enero de 2002.

[27]JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et ratio*, n. 90, AAS 91 (1999) 5-88.

[28]Cfr. CONCILIO VATICANO II, Declaración *Dignitatis humanae*, n. 1: «En primer lugar, profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia Católica». Eso no quita que la Iglesia considere con sincero respeto las varias tradiciones religiosas, más bien reconoce «todo lo bueno y verdadero» presentes en ellas. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 16; Decreto *Ad gentes*, n. 11; Declaración *Nostra aetate*, n. 2; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n. 55, AAS 83 (1991) 249-340; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, nn. 2; 8; 21, AAS 92 (2000) 742-765.

[29]PABLO VI, *Discurso al Sacro Colegio y a la Prelatura Romana*, en «*Insegnamenti di Paolo VI*» 14 (1976), 1088-1089).

[30]Cfr. PÍO IX, Carta Encíclica *Quanta cura*, ASS 3 (1867) 162; LEÓN XIII, Carta Encíclica *Immortale Dei*, ASS 18 (1885) 170-171; PÍO XI, Carta Encíclica *Quas primas*, AAS 17 (1925) 604-605; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2108; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, n. 22.

[31]CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 43. Cfr. también JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 59.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

LEHRMÄßIGE NOTE **zu einigen Fragen über** **den Einsatz und das Verhalten** **der Katholiken im politischen Leben**

Die Kongregation für die Glaubenslehre hält es nach Anhören des Päpstlichen Rates für die Laien für angemessen, die vorliegende Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben zu veröffentlichen. Die Note richtet sich an die Bischöfe der katholischen Kirche und in besonderer Weise an die katholischen Politiker sowie an alle gläubigen Laien, die zur Teilnahme am öffentlichen und politischen Leben in den demokratischen Gesellschaften berufen sind.

I. Eine beständige Lehre

1. Der Einsatz des Christen in der Welt hat in der 2000-jährigen Geschichte verschiedene Ausdrucksweisen und Wege gefunden. Einer davon ist die aktive Teilnahme in der Politik. Die Christen, so schrieb ein kirchlicher Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, "nehmen am öffentlichen Leben teil wie Bürger"[1]. Die Kirche verehrt unter ihren Heiligen zahlreiche Männer und Frauen, die Gott durch ihren großzügigen Einsatz in politischen Ämtern und in Regierungsverantwortung gedient haben. Unter ihnen ist der heilige Thomas Morus, der zum Patron der Regierenden und der Politiker ausgerufen wurde und der bis zum Martyrium "von der unantastbaren Würde des Gewissens" Zeugnis abzulegen wusste[2]. Obgleich er verschiedenen Formen von psychologischem Druck ausgesetzt war, wies er jeglichen Kompromiss zurück. Ohne die "beständige Treue zur Autorität und zu den rechtmäßigen Institutionen" aufzugeben, die ihn auszeichnete, bestätigte er mit seinem Leben und mit seinem Tod, dass sich "der Mensch nicht von Gott und die Politik nicht von der Moral trennen kann"[3].

Die gegenwärtigen demokratischen Gesellschaften, in denen lobenswerterweise alle an der Gestaltung des Gemeinwesens in einem Klima wahrer Freiheit teilhaben[4], fordern neue und weitgehendere Formen der Beteiligung der Bürger - Christen wie Nichtchristen - am öffentlichen Leben. In der Tat können alle durch ihre Stimme zur Wahl der Gesetzgeber und der Regierung und, auch auf andere Weisen, zur Bildung der politischen Einstellungen und der gesetzlichen Entscheidungen beitragen, die ihrer Ansicht nach am besten dem Gemeinwohl dienen[5]. Das Leben in einem demokratischen System könnte sich nicht gut entfalten ohne die aktive, verantwortliche und großzügige Beteiligung aller, "wenn auch in verschiedenartigen, komplementären Formen, Ebenen, Aufgaben und Verantwortungen"[6].

Indem die gläubigen Laien – "geführt vom christlichen Gewissen"[7] und im Einklang mit den damit übereinstimmenden Werten - die allgemeinen politischen Pflichten erfüllen, üben sie auch die ihnen eigene

Aufgabe aus, die zeitliche Ordnung christlich zu beseelen. Dabei haben sie das Wesen und die legitime Autonomie der zeitlichen Ordnung zu respektieren[8] und mit den anderen Bürgern gemäß ihrer spezifischen Kompetenz und in eigener Verantwortung zusammenzuarbeiten[9]. In Folge dieser grundlegenden Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils "können die Laien nicht darauf verzichten, sich in die 'Politik' einzuschalten, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und institutionellen Förderung des Gemeinwohls dienen"[10]. Dies beinhaltet die Förderung und Verteidigung von Gütern wie öffentliche Ordnung und Frieden, Freiheit und Gleichheit, Achtung des menschlichen Lebens und der Umwelt, Gerechtigkeit, Solidarität, usw.

Die vorliegende *Note* beansprucht nicht, die gesamte Lehre der Kirche zu diesem Thema vorzulegen, die in ihren wesentlichen Linien im *Katechismus der Katholischen Kirche* zusammengefasst ist. Sie möchte nur einige dem christlichen Gewissen eigene Prinzipien in Erinnerung rufen, die den sozialen und politischen Einsatz der Katholiken in den demokratischen Gesellschaften inspirieren[11]. Bei den sich oft überstürzenden Ereignissen der letzten Zeit traten nämlich zweideutige Auffassungen und bedenkliche Positionen zu Tage, so dass eine Klärung wichtiger Aspekte und Dimensionen dieses Themas angebracht erscheint.

II. Einige Kernpunkte in der gegenwärtigen kulturellen und politischen Debatte

2. Die Gesellschaft befindet sich heute in einem komplexen kulturellen Prozess, der das Ende eines Zeitabschnittes und die Unsicherheit über die neue am Horizont stehende Epoche anzeigt. Die großen Errungenschaften, die offenkundig sind, fordern dazu heraus, den Weg zu überdenken, den die Menschheit im Fortschritt und in der Aneignung von menschlicheren Lebensbedingungen gegangen ist. Die wachsende Verantwortung gegenüber den Entwicklungsländern ist gewiss ein Zeichen von großer Bedeutung, an dem die wachsende Sensibilität für das Gemeinwohl deutlich wird. Daneben dürfen aber nicht die großen Gefahren verschwiegen werden, auf die einige Geistesströmungen die Gesetzgebungen und infolgedessen das Verhalten der kommenden Generationen hinlenken möchten.

Heute kann man einen gewissen kulturellen Pluralismus feststellen, der mit der Theorie und Verteidigung des ethischen Pluralismus deutliche Zeichen an sich trägt, die den Verfall und die Auflösung der Vernunft und der Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes anzeigen. In Folge dieser Tendenz ist es leider nicht unüblich, dass in öffentlichen Erklärungen behauptet wird, der ethische Pluralismus sei die Bedingung für die Demokratie[12]. So kommt es, dass die Bürger einerseits für ihre eigenen moralischen Entscheidungen die totale Autonomie einfordern und die Gesetzgeber andererseits meinen, diese Entscheidungsfreiheit zu respektieren, wenn sie Gesetze beschließen, die von den Prinzipien der natürlichen Ethik absehen und kulturellen oder moralischen Einstellungen nachgeben, die mehr oder weniger in Mode sind[13], als ob alle möglichen Auffassungen über das Leben den gleichen Wert hätten. Zugleich wird mit irrtümlicher Berufung auf den Wert der Toleranz von einem guten Teil der Bürger - auch von den Katholiken - gefordert, darauf zu verzichten, am sozialen und politischen Leben der eigenen Länder gemäß der Auffassung über die Person und das Gemeinwohl mitzuwirken, die sie als menschlich wahr und gerecht ansehen und die sie durch die legitimen Mittel umsetzen möchten, welche die demokratische Rechtsordnung allen Mitgliedern der politischen Gemeinschaft in gleicher Weise zur Verfügung stellt. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts zeigt hinreichend, dass jene Bürger Recht haben, die die relativistische These für vollkommen falsch halten, nach der es keine moralische Norm gibt, die in der Natur des Menschseins selbst wurzelt und der jede Auffassung vom Menschen, vom Gemeinwohl und vom Staat zu

unterwerfen ist.

3. Diese relativistische Auffassung des Pluralismus hat nichts gemein mit der legitimen Freiheit der katholischen Bürger, unter den politischen Meinungen, die mit dem Glauben und dem natürlichen Sittengesetz vereinbar sind, jene auszuwählen, die gemäß dem eigenen Urteil den Erfordernissen des Gemeinwohls besser gerecht wird. Die politische Freiheit gründet mitnichten in der relativistischen Idee, gemäß der alle Auffassungen über das Wohl des Menschen dieselbe Wahrheit und denselben Wert besitzen, sondern in dem Umstand, dass die politischen Aktivitäten von Fall zu Fall auf die ganz konkrete Verwirklichung des menschlichen und sozialen Wohles hinzielen, und zwar in einem genau umschriebenen geschichtlichen, geographischen, ökonomischen, technologischen und kulturellen Zusammenhang. Von der konkreten Verwirklichung und den verschiedenen Umständen hängen im Allgemeinen die unterschiedlichen Einstellungen und Lösungen ab, die allerdings moralisch annehmbar sein müssen. Es ist nicht Aufgabe der Kirche, konkrete Lösungen - oder gar ausschließliche Lösungen - für zeitliche Fragen zu entwickeln, die Gott dem freien und verantwortlichen Urteil eines jeden überlassen hat. Es ist freilich Recht und Pflicht der Kirche, moralische Urteile über zeitliche Angelegenheiten zu fällen, wenn dies vom Glauben und vom Sittengesetz gefordert ist^[14]. Der Christ ist gehalten, "berechtigte Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung irdischer Dinge"^[15] anzuerkennen. Zugleich ist er gerufen, sich von einer Auffassung des Pluralismus im Sinn eines moralischen Relativismus zu distanzieren, die für das demokratische Leben selbst schädlich ist. Dieses braucht wahre und solide Fundamente, das heißt ethische Prinzipien, die auf Grund ihrer Natur und ihrer Rolle als Grundlage des sozialen Lebens nicht "verhandelbar" sind.

Auf der Ebene der konkreten politischen Auseinandersetzung muss man beachten, dass einige Entscheidungen in sozialen Fragen kontingenten Charakter haben, dass moralisch oft unterschiedliche konkrete Strategien möglich sind, um denselben Grundwert zu verwirklichen oder zu garantieren, dass einige politische Grundprinzipien auf verschiedene Weise interpretiert werden können und dass ein guter Teil der politischen Fragestellungen komplexer Natur sind. Dies erklärt, weshalb es im Allgemeinen mehrere Parteien gibt, in denen die Katholiken aktiv mitarbeiten können, um - insbesondere durch die parlamentarische Vertretung - ihr Recht und ihre Pflicht beim Aufbau der Gesellschaft ihres Landes auszuüben^[16]. Diese offenkundige Feststellung darf allerdings nicht verwechselt werden mit einem unterschiedslosen Pluralismus in der Wahl der moralischen Prinzipien und Grundwerte, auf die Bezug genommen wird. Die legitime Vielfalt der zeitlichen Optionen lässt den Mutterboden unversehrt, aus dem der Einsatz der Katholiken in der Politik kommt, und dieser bezieht sich direkt auf die christliche Moral- und Soziallehre. Mit dieser Lehre müssen sich die katholischen Laien immer auseinandersetzen, um Sicherheit darüber zu haben, dass ihre eigene Mitwirkung am politischen Leben von einer kohärenten Verantwortung für die zeitlichen Dinge geprägt ist.

Die Kirche ist sich bewusst, dass der Weg der Demokratie einerseits die direkte Mitwirkung der Bürger an den politischen Entscheidungen am besten zum Ausdruck bringt, andererseits aber nur in dem Maß möglich ist, in dem er ein richtiges Verständnis über die *Person* zur Grundlage hat^[17]. Der Einsatz der Katholiken kann bezüglich dieses Prinzips keinem Kompromiss nachgeben, denn sonst würden das Zeugnis des christlichen Glaubens in der Welt und die innere Einheit und Kohärenz der Gläubigen selbst aufgegeben. Die demokratische Struktur, auf die sich der moderne Staat aufbaut, wäre ziemlich schwach, wenn sie nicht die zentrale Bedeutung der Person zu ihrem Fundament machen würde. Es ist in der Tat die Achtung vor der Person, die die demokratische Teilnahme ermöglicht. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, dass "der Schutz der Personenrechte die notwendige Bedingung dafür ist, dass die Bürger einzeln oder im Verbund am Leben und an der Leitung des Staates tätig Anteil nehmen können"^[18].

4. Davon ausgehend gibt es ein komplexes Netz von aktuellen Problemen, die nicht mit den

Fragestellungen vergangener Jahrhunderte verglichen werden können. Wissenschaftliche Errungenschaften haben es nämlich ermöglicht, Ziele zu erreichen, die das Gewissen der Menschen erschüttern und die Lösungen verlangen, welche die ethischen Prinzipien in kohärenter und vollständiger Weise respektieren. Ohne die Folgen für das Leben und die Zukunft der Völker in der Formung der Kultur und der sozialen Verhaltensweisen zu beachten, gibt es in der Gesetzgebung Versuche, die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens zu verletzen. In dieser schwierigen Lage haben die Katholiken das Recht und die Pflicht einzugreifen, um den tiefsten Sinn des Lebens und die Verantwortung, die alle dafür besitzen, in Erinnerung zu rufen. In Kontinuität der beständigen Lehre der Kirche hat Johannes Paul II. mehrmals unterstrichen, dass jene, die direkt in den gesetzgebenden Versammlungen tätig sind, die "klare Verpflichtung" haben, sich jedem Gesetz zu widersetzen, das ein Angriff auf das menschliche Leben ist. Für sie, wie für jeden Katholiken, ist es nicht erlaubt, sich an einer Meinungskampagne für solche Gesetze zu beteiligen oder sie mit der eigenen Stimme zu unterstützen^[19]. Das hindert nicht daran - wie Johannes Paul II. in der Enzyklika *Evangelium vitae* für den Fall lehrte, in dem eine vollständige Abwendung oder Aufhebung eines bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre -, "dass es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, ... gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die *Schadensbegrenzung* eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern"^[20].

In diesem Zusammenhang muss hinzugefügt werden, dass das gut gebildete christliche Gewissen niemandem gestattet, mit der eigenen Stimme die Umsetzung eines politischen Programms zu unterstützen, in dem die grundlegenden Inhalte des Glaubens und der Moral durch alternative oder diesen Inhalten widersprechende Vorschläge umgestoßen werden. Weil der Glaube eine untrennbare Einheit bildet, ist es nicht möglich, auch nur einen seiner Inhalte herauszulösen, ohne der ganzen katholischen Lehre zu schaden. Der politische Einsatz für einen isolierten Aspekt der Soziallehre der Kirche würde der Verantwortung für das Gemeinwohl nicht gerecht. Auch darf der Katholik nicht meinen, anderen die christliche Verpflichtung überlassen zu können, die ihm durch das Evangelium Jesu Christi zukommt, damit die Wahrheit über den Menschen und die Welt verkündet und verwirklicht werde.

Wenn die politische Tätigkeit mit moralischen Prinzipien konfrontiert wird, die keine Abweichungen, Ausnahmen oder Kompromisse irgendwelcher Art zulassen, dann ist der Einsatz der Katholiken deutlicher sichtbar und mit größerer Verantwortung verbunden. Geht es um diese *grundlegenden, unaufgebbaren ethischen Forderungen*, müssen die Gläubigen wissen, dass der Kern der moralischen Ordnung auf dem Spiel steht, der das Gesamtwohl der Person betrifft. Dies ist der Fall bei den zivilen Gesetzen im Bereich der *Abtreibung* und der *Euthanasie* (nicht zu verwechseln mit dem Verzicht auf *therapeutischen Übereifer*, der - auch moralisch - erlaubt ist), die das vorrangige Recht des Menschen auf Leben von seiner Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende schützen müssen. In gleicher Weise ist an die Pflicht zu erinnern, die Rechte des *menschlichen Embryos* zu achten und zu verteidigen. In analoger Weise muss der Schutz und die Förderung der *Familie* gewährleistet werden, die auf der monogamen Ehe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts gründet und die in ihrer Einheit und Stabilität gegenüber den modernen Gesetzen über die Ehescheidung zu schützen ist. Andere Formen des Zusammenlebens können der Familie in keiner Weise rechtlich gleichgestellt werden noch als solche eine gesetzliche Anerkennung erhalten. Auch die Freiheit der Eltern in der *Erziehung* ihrer eigenen Kinder ist ein unaufgebbares Recht, das zudem von den internationalen Erklärungen der Menschenrechte anerkannt ist. In gleicher Weise muss an den *sozialen Schutz der Minderjährigen* und an die Befreiung der Opfer von den *modernen Formen der Sklaverei* (zum Beispiel der Droge oder der Ausnützung durch die Prostitution) gedacht werden. Nicht fehlen darf in dieser Aufzählung das Recht auf *Religionsfreiheit* sowie die Entwicklung einer *Wirtschaftsordnung*, die im Dienst der Person und des Gemeinwohls steht und die soziale Gerechtigkeit und die Prinzipien der menschlichen Solidarität und der Subsidiarität beachtet, gemäß denen "die Rechte

aller Personen, Familien und gesellschaftlichen Gruppen und deren Ausübung anerkannt werden sollen"[21]. Schließlich ist unter diesen Beispielen das große Thema des *Friedens* zu nennen. Eine irenische und ideologische Sichtweise neigt manchmal dazu, den Wert des Friedens zu säkularisieren, während man sich in anderen Fällen mit einem zusammenfassenden ethischen Urteil begnügt und die Komplexität der in Frage stehenden Ursachen vergisst. Der Friede ist immer "das Werk der Gerechtigkeit und die Wirkung der Liebe"[22]. Er verlangt, dass Gewalt und Terrorismus radikal und absolut zurückgewiesen werden. Er fordert den beständigen und wachsamem Einsatz jener, die in der Politik Verantwortung tragen.

III. Prinzipien der katholischen Lehre über *Laizität* und *Pluralismus*

5. In Anbetracht dieser Problemkreise kann man zwar mit Recht daran denken, unterschiedliche Vorgangsweisen anzuwenden, die verschiedene Sensibilitäten und Kulturen widerspiegeln. Es ist jedoch keinem Gläubigen gestattet, sich auf das Prinzip des Pluralismus und der Autonomie der Laien in der Politik zu berufen, um Lösungen zu begünstigen, die den Schutz der grundlegenden ethischen Forderungen für das Gemeinwohl der Gesellschaft kompromittieren oder schwächen. Es handelt sich dabei nicht um "konfessionelle Werte", denn diese ethischen Forderungen wurzeln im menschlichen Wesen und gehören zum natürlichen Sittengesetz. Wer sie verteidigt, muss sich nicht unbedingt zum christlichen Glauben bekennen, auch wenn die Lehre der Kirche diese Forderungen immer und überall als selbstlosen Dienst an der Wahrheit über den Menschen und das Gemeinwohl bekräftigt und verteidigt. Andererseits kann man nicht leugnen, dass die Politik auch auf Prinzipien Bezug nehmen muss, die einen absoluten Eigenwert haben, weil sie der Würde der Person und dem wahren menschlichen Fortschritt dienen.

6. Der häufige Verweis auf die "*Laizität*", die den politischen Einsatz der Katholiken lenken müsse, bedarf einer Klärung, die nicht nur terminologischer Natur ist. Die gewissenhafte Förderung des Gemeinwohls der politischen Gesellschaft hat nichts mit "Konfessionalismus" oder religiöser Intoleranz zu tun. Für die katholische Morallehre ist die *Laizität*, verstanden als Autonomie der zivilen und politischen Sphäre gegenüber der religiösen und kirchlichen - *aber nicht gegenüber der moralischen Sphäre* -, ein von der Kirche akzeptierter und anerkannter Wert, der zu den Errungenschaften der Zivilisation gehört[23].

Johannes Paul II. hat mehrere Male vor den Gefahren gewarnt, die dann entstehen, wenn die religiöse und die politische Sphäre miteinander verwechselt werden. "Sehr delikate sind die Situationen, in denen eine spezifisch religiöse Norm Gesetz des Staates wird oder zu werden droht, ohne dass man gebührend zwischen den Kompetenzen der Religion und jenen der politischen Gesellschaft unterscheidet. Die Identifikation des religiösen Gesetzes mit dem Zivilgesetz kann in der Tat die Religionsfreiheit unterdrücken und auch andere unveräußerliche Menschenrechte einschränken oder beseitigen"[24]. Alle Gläubigen sind sich sehr bewusst, dass die spezifisch religiösen Akte (Bekenntnis des Glaubens, Teilnahme an den Gottesdiensten und den Sakramenten, theologische Lehren, wechselseitige Kommunikation zwischen den religiösen Amtsträgern und den Gläubigen, usw.) außerhalb der Kompetenzen des Staates bleiben, der sich in diese nicht einmischen darf noch sie in irgendeiner Weise vorschreiben oder verhindern kann, mit Ausnahme begründeter Forderungen der öffentlichen Ordnung. Die Anerkennung der zivilen und politischen Rechte und die Gewährung der öffentlichen Dienste dürfen nicht von den religiösen Überzeugungen oder Leistungen der Bürger abhängig gemacht werden.

Eine ganz andere Frage ist das Recht und die Pflicht der Katholiken, wie auch aller anderen Bürger, aufrichtig die Wahrheit zu suchen und die moralischen Wahrheiten über das gesellschaftliche Leben, die Gerechtigkeit, die Freiheit, die Ehrfurcht vor dem Leben und die anderen Rechte der Person mit legitimen Mitteln zu fördern und zu verteidigen. Die Tatsache, dass einige dieser Wahrheiten auch von der Kirche

gelehrt werden, mindert nicht die bürgerliche Berechtigung und die "Laizität" des Einsatzes derer, die sich darin wiederfinden, und zwar unabhängig davon, welche Rolle die rationale Suche und die vom Glauben kommende Bestätigung bei der Anerkennung dieser Wahrheiten durch den einzelnen Bürger gespielt haben. "Laizität" bedeutet nämlich in erster Linie Respekt vor jenen Wahrheiten, die der natürlichen Erkenntnis von dem in der Gesellschaft lebenden Menschen entspringen, auch wenn diese Wahrheiten zugleich von einer bestimmten Religion gelehrt werden, weil es nur eine Wahrheit gibt. Es wäre ein Irrtum, die richtige *Autonomie*, die sich die Katholiken in der Politik zu eigen machen müssen, mit der Forderung nach einem Prinzip zu verwechseln, das von der Moral- und Soziallehre der Kirche absieht.

Mit seinen Verlautbarungen in diesem Bereich will das Lehramt der Kirche weder politische Macht ausüben noch die freie Meinungsäußerung der Katholiken über kontingente Fragen einschränken. Es beabsichtigt jedoch - entsprechend der ihm eigenen Aufgabe -, das Gewissen der Gläubigen zu unterweisen und zu erleuchten, und zwar vor allem jener, die sich im politischen Leben einsetzen, damit ihr Handeln immer der umfassenden Förderung der Person und des Gemeinwohls dient. Die Soziallehre der Kirche stellt keine Einmischung in die Regierung der einzelnen Länder dar. Aber sie beinhaltet für die gläubigen Laien gewiss eine moralische Verpflichtung zu einem kohärenten Leben, die ihrem Gewissen innewohnt, welches einzig und unteilbar ist. "Sie können keine Parallelexistenz führen: auf der einen Seite das 'spirituelle' Leben mit seinen Werten und Forderungen und auf der anderen Seite das 'welthafte' Leben, das heißt das Familienleben, das Leben in der Arbeit, in den sozialen Beziehungen, im politischen Engagement und in der Kultur. Die Rebe, die im Weinstock Christi verwurzelt ist, trägt in allen Bereichen ihres Wirkens und Lebens Früchte. Alle Lebensbereiche der Laien sind im Plan Gottes inbegriffen. Er will, dass sie der geschichtliche Ort der Offenbarung und Verwirklichung der Liebe Jesu Christi zur Ehre des Vaters und im Dienst der Brüder und Schwestern werden. Jedes Tun, jede Situation, jede konkrete Verpflichtung - wie zum Beispiel die Kompetenz und die Solidarität in der Arbeit, die Liebe und Hingabe in der Familie und in der Erziehung der Kinder, der soziale und politische Dienst, das Künden der Wahrheit auf dem Gebiet der Kultur - bieten hervorragende Gelegenheiten für einen ständigen Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe"[25]. Wenn die Christen politisch in Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen leben und handeln, sind sie nicht Auffassungen ausgeliefert, die dem politischen Einsatz fremd sind, und betreiben auch nicht eine Form von Konfessionalismus. Vielmehr leisten sie auf diese Weise ihren angemessenen Beitrag, damit durch die Politik eine soziale Ordnung entsteht, die gerechter ist und mehr der Würde des Menschen entspricht.

In den demokratischen Gesellschaften werden alle Vorschläge frei diskutiert und geprüft. Wer im Namen des Respekts vor dem persönlichen Gewissen in der moralischen Verpflichtung der Christen, mit dem eigenen Gewissen kohärent zu sein, ein Zeichen sehen möchte, diese politisch zu disqualifizieren und ihnen die Berechtigung abzusprechen, in der Politik entsprechend ihren eigenen Überzeugungen bezüglich des Gemeinwohls zu handeln, würde einem intoleranten *Laizismus* verfallen. Diese Einstellung leugnet nicht nur jede politische und kulturelle Relevanz der christlichen Religion, sondern auch die Möglichkeit einer natürlichen Ethik. So würde der Weg zu einer moralischen Anarchie eröffnet, der mit keiner Form eines legitimen Pluralismus gleichgesetzt werden könnte. Die Herrschaft des Stärkeren über den Schwachen wäre die offenkundige Folge dieser Einstellung. Die Marginalisierung des Christentums würde darüber hinaus nicht den zukünftigen Entwurf einer Gesellschaft und die Eintracht unter den Völkern fördern, sondern die geistigen und kulturellen Grundlagen der Zivilisation selbst bedrohen[26].

IV. Erwägungen über Teilaspekte

7. In jüngerer Zeit ist es gelegentlich vorgekommen, dass - auch innerhalb einiger Vereinigungen und

Organisationen katholischer Prägung - Positionen zu Gunsten politischer Kräfte und Bewegungen vertreten wurden, die in grundlegenden ethischen Fragen von der Moral- und Soziallehre der Kirche abweichen. Solche Einstellungen und Verhaltensweisen widersprechen grundlegenden Prinzipien des christlichen Gewissens und sind nicht mit der Zugehörigkeit zu Vereinigungen und Organisationen vereinbar, die sich katholisch nennen. In analoger Weise ist zu sagen, dass einige katholische Zeitschriften in gewissen Ländern die Leser bei politischen Wahlen in zweideutiger und unangemessener Weise orientiert, irriige Auffassungen über den Sinn der Autonomie der Katholiken in der Politik verbreitet und die oben erwähnten Prinzipien nicht in Betracht gezogen haben.

Der Glaube an Jesus Christus, der sich selbst "der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) genannt hat, verlangt von den Christen, dass sie mit vermehrtem Einsatz den Aufbau einer Kultur vorantreiben, die, ausgerichtet am Evangelium, den Reichtum der Werte und Inhalte der katholischen Tradition neu darlegt. Die Frucht des geistlichen, intellektuellen und moralischen Erbes des Katholizismus in modernen kulturellen Ausdrucksweisen vorzutragen, ist heute notwendig und drängend und darf nicht aufgeschoben werden, auch um die Gefahr einer kulturellen Diaspora der Katholiken zu vermeiden. Wegen der errungenen kulturellen Stärke und der reichen Erfahrung an politischem Engagement, die die Katholiken in verschiedenen Ländern vor allem in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt haben, gibt es keinen Grund für sie, Minderwertigkeitskomplexe gegenüber anderen Auffassungen zu haben, die die jüngste Geschichte als schwach oder als totalen Fehlschlag entlarvt hat. Die Meinung, man könne das soziale Engagement der Katholiken auf bloße Strukturveränderungen beschränken, ist unzureichend und verkürzend. Wenn nämlich an der Basis keine Kultur steht, die fähig ist, die vom Glauben und von der Moral kommenden Ansprüche aufzunehmen, zu rechtfertigen und weiterzutragen, werden Veränderungen immer auf schwachen Fundamenten ruhen.

Der Glaube hat nie beansprucht, die sozialpolitischen Inhalte in ein strenges Schema zu zwingen. Man war sich immer bewusst, dass die Geschichte, in der der Mensch lebt, unvollkommene Situationen und oft rasche Veränderungen mit sich bringt. In dieser Hinsicht müssen jene politischen Positionen und Verhaltensweisen zurückgewiesen werden, die einer utopischen Vision folgen, welche die Tradition des biblischen Glaubens in eine Art Prophetismus ohne Gott verdreht, die religiöse Botschaft instrumentalisiert und das Gewissen auf eine bloß irdische Hoffnung ausrichtet, welche die christliche Spannung auf das ewigen Leben hin aufhebt oder entstellt.

Zugleich lehrt die Kirche, dass es ohne die Wahrheit keine wahre Freiheit gibt. "Wahrheit und Freiheit verbinden sich entweder miteinander oder sie gehen gemeinsam elend zugrunde"[27], hat Johannes Paul II. geschrieben. In einer Gesellschaft, in der man die Wahrheit nicht verkündet und nicht danach strebt, sie zu erlangen, wird auch jede Form echter Freiheitsausübung beseitigt und der Weg zu einem Libertinismus und Individualismus eröffnet, der dem Wohl der Person und der ganzen Gesellschaft schadet.

8. In diesem Zusammenhang ist es gut, an eine Wahrheit zu erinnern, die in der öffentlichen Meinung heute nicht immer richtig verstanden und formuliert wird: Das Recht auf Gewissensfreiheit und besonders auf Religionsfreiheit, das von der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils verkündet wurde, stützt sich auf die ontologische Würde der menschlichen Person, und keineswegs auf eine Gleichheit der Religionen und kulturellen Systeme, die es nicht gibt[28]. In diesem Sinn hat Papst Paul VI. bekräftigt, dass "das Konzil dieses Recht auf Religionsfreiheit in keiner Weise auf die Tatsache gründet, dass alle Religionen und alle Lehren, auch die irrigen, einen mehr oder weniger gleichen Wert hätten; es gründet dieses Recht vielmehr auf die Würde der menschlichen Person, die verlangt, dass man sie nicht äußeren Zwängen unterwirft, die das Gewissen bei der Suche nach der wahren Religion und ihrer Annahme zu unterdrücken drohen"[29]. Die Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit widerspricht deshalb nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre

[30], sondern stimmt ganz damit überein.

V. *Schluss*

9. Die Orientierungen, die in der vorliegenden *Note* enthalten sind, wollen einen sehr wichtigen Aspekt des christlichen Lebens beleuchten: die Einheit und Kohärenz zwischen Glauben und Leben, zwischen Evangelium und Kultur, an die das Zweite Vatikanische Konzil erinnert hat. Es fordert die Gläubigen auf, "nach treuer Erfüllung ihrer irdischen Pflichten zu streben, und dies im Geist des Evangeliums. Die Wahrheit verfehlen die, die im Bewusstsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, sondern die künftige zu suchen, darum meinen, sie könnten ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, und so verkennen, dass sie, nach Maßgabe der jedem zuteil gewordenen Berufung, gerade durch den Glauben selbst um so mehr zu deren Erfüllung verpflichtet sind". Die Gläubigen sollen danach verlangen, "ihre ganze irdische Arbeit so leisten zu können, dass sie ihre menschlichen, häuslichen, beruflichen, wissenschaftlichen oder technischen Anstrengungen mit den religiösen Werten zu einer lebendigen Synthese verbinden; wenn diese Werte nämlich die letzte Sinngebung bestimmen, wird alles auf Gottes Ehre hingeordnet"[31].

Papst Johannes Paul II. hat die vorliegende Note, die in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, in der Audienz vom 21. November 2002 approbiert und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 24. November 2002, dem Hochfest Christkönig.

XJoseph Card. Ratzinger
Präfekt

XTarcisio Bertone, S.D.B.
Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär

[1] *Schrift an Diognet* 5,5; vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2240.

[2] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben zur Ausrufung des heiligen Thomas Morus zum Patron der Regierenden und der Politiker, 1: AAS 93 (2001) 76.

[3] *Ebd.*, 4: AAS 93 (2001) 78-79.

[4] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 31; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 1915.

[5] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 75.

[6] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 42: AAS 81 (1989) 472. Diese lehrmäßige Note bezieht sich selbstverständlich auf den politischen Einsatz der gläubigen Laien. Die Hirten haben das Recht und die

Pflicht, die moralischen Grundsätze über die Gesellschaftsordnung vorzulegen. "Die aktive Mitwirkung in politischen Parteien ist jedoch den Laien vorbehalten". Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 60: AAS 81 (1989) 511. Vgl. auch Kongregation für den Klerus, *Direktorium für den Dienst und das Leben der Priester* vom 31. März 1994, 33.

[7] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 76.

[8] Vgl. *ibd.*, 36.

[9] Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 7; Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 36; Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 31, 43.

[10] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 42: AAS 81 (1989) 472.

[11] Das päpstliche Lehramt hat sich in den beiden vergangenen Jahrhunderten wiederholt mit den grundlegenden Fragen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung auseinandergesetzt. Vgl. Leo XIII., Enzyklika *Diuturnum illud*: ASS 14 (1881/82) 4ff.; Enzyklika *Immortale Dei*: ASS 18 (1885/86) 162ff.; Enzyklika *Libertas praestantissimum*: ASS 20 (1887/88) 593ff.; Enzyklika *Rerum novarum*: ASS 23 (1890/91) 643ff.; Benedikt XV., Enzyklika *Pacem Dei munus pulcherrimum*: AAS 12 (1920) 209ff; PIUS XI., Enzyklika *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 190ff., Rundschreiben *Mit brennender Sorge*: AAS 29 (1937) 145-167; Enzyklika *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 78ff.; PIUS XII., Enzyklika *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 423ff.; Radio-Weihnachtsansprachen 1941-1944; JOHANNES XXIII., Enzyklika *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 401-464; Enzyklika *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 257-304; PAUL VI., Enzyklika *Populorum progressio*: AAS 59 (1967) 257-299; Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*: AAS 63 (1971) 401-441.

[12] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850-851; Enzyklika *Veritatis splendor*, 101: AAS 85 (1993) 1212-1213; *Ansprache vor dem italienischen Parlament*, 5: *L'Osservatore Romano* vom 15. November 2002.

[13] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, 22: AAS 87 (1995) 425-426.

[14] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 76.

[15] *Ebd.*, 75.

[16] Vgl. *ibd.*, 43, 75.

[17] Vgl. *ibd.*, 25.

[18] *Ebd.*, 73.

[19] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, 73: AAS 87 (1995) 486-487.

[20] *Ebd.*

[21] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 75.

[22] *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2304.

[23] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 76.

[24] Johannes Paul II., *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1991*, 4: AAS 83 (1991) 414-415.

[25] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 59: AAS 81 (1989) 509.

[26] Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps: L'Osservatore Romano* vom 11. Januar 2002.

[27] Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 90: AAS 91 (1999) 75.

[28] Vgl. II. Vat. Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae*, 1: "Fürs Erste bekennt die Heilige Synode: Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen Kirche". Das hindert nicht daran, dass die Kirche die verschiedenen religiösen Traditionen mit aufrichtigem Respekt betrachtet und sogar anerkennt, dass es in ihnen "Elemente der Wahrheit und des Guten" gibt. Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16; Dekret *Ad gentes*, 11; Erklärung *Nostra aetate*, 2; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991) 302-304; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 2, 8, 21: AAS 92 (2000) 743-744, 748-749, 762-763.

[29] Paul VI., *Ansprache an das Kardinalskollegium: Insegnamenti di Paolo VI*, Band 14, Vatikanstadt 1976, 1088-1089.

[30] Vgl. Pius IX., Enzyklika *Quanta cura*: ASS 3 (1867) 162; Leo XIII., Enzyklika *Immortale Dei*: ASS 18 (1885) 170-171; Pius XI., Enzyklika *Quas primas*: AAS 17 (1925) 604-605; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2108; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 22: AAS 92 (2000) 763-764.

[31] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 43; vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 59: AAS 91 (1989) 509-510.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

SIGNIFICATO ED ATTUALITÀ DEL DOCUMENTO

Nell'ultima domenica dell'anno liturgico la Chiesa cattolica celebra la solennità di Cristo Re. Non sempre è stato così: quando Papa Pio XI la introdusse nel 1925, la collocò in modo assai simbolico nell'ultima domenica di ottobre. Ciò aveva un grande significato dal punto di vista della realtà politica: in realtà i comunisti russi erano giunti al potere con la rivoluzione dell'**ottobre** 1917, e così anche i fascisti italiani nell'**ottobre** 1922 con la loro "marcia su Roma". A tali rivolgimenti il Papa contrapponeva una festa, con la quale si evidenziava con chiarezza che non esiste alcun altro vero Re e Signore dell'universo se non Cristo solo.

Non è certamente un caso che la "*Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*" ora presentata porti la data del 24 novembre 2002 - cioè della festa di Cristo, "Signore dei signori e Re dei re" (Ap. 17, 14; 19, 16). Infatti si tratta ultimamente di questa regalità di Cristo, più esattamente: della partecipazione ad essa dei laici cristiani, ai quali "il carattere secolare è proprio e particolare". "Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio" (Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* n. 31). Questa partecipazione dei fedeli laici alla regalità del loro Signore si realizza nella vita di fede personale, esige però anche in modo imperioso al di là di questa l'impegno dei cristiani nella politica. Papa Giovanni Paolo II esorta tutti i cattolici: "Situazioni nuove, sia ecclesiali sia sociali, economiche, politiche e culturali, reclamano oggi, con una forza del tutto particolare, l'azione dei fedeli laici. Se il disimpegno è sempre stato inaccettabile, il tempo presente lo rende ancora più colpevole. Non è lecito a nessuno rimanere in ozio" (*Christifideles laici*, n. 3).

Ad un primo, superficiale sguardo le indicazioni che la Nota offre per questo servizio dei laici nel mondo e al mondo, sembrano essere superflue o almeno in ritardo. La Chiesa si è aperta al mondo con zelo - qua e là forse perfino con eccessivo zelo; che i cristiani debbano realizzare anche una missione politica, appare pertanto facilmente come una verità ovvia. Di fatto però il documento si manifesta come altamente attuale, nella misura in cui in modo esplicito entra in problemi, questioni e rapporti, che oggi si designano abitualmente come "postmoderni".

Il testo stesso già afferma di non prendere affatto in considerazione le molteplici forme di esercizio del potere in opposizione a Dio, che l'Apocalisse caratterizzava come "la bestia che viene dal mare" (13, 1ss). La Congregazione per la dottrina della fede non parla di dittature o di anarchie anticristiane - sebbene ne esistano anche oggi -, ma delle "attuali società democratiche, nelle quali lodevolmente tutti sono resi partecipi della gestione della cosa pubblica in un clima di vera libertà" (I. 1). In queste forme di società si trova il terreno ideale per una legittima conformazione del mondo cristianamente ispirata; il clima multiculturale e multireligioso delle forme democratiche di società rappresenta innanzitutto certamente un

incoraggiante ambito ideale per l'impegno politico del cristiano. Chi ha mai vissuto in uno stato anticristiano e ne ha sperimentato i perfidi metodi, può doppiamente apprezzare la tolleranza democratica.

Nondimeno si tratta di uno sguardo vigile e realistico, vedere pericoli anche e proprio nella democrazia (cfr II.2). Infatti la pluralità culturale e ideologica in se e per se legittima spesso comporta un pluralismo etico, propizio a "leggi che prescindono dai principi dell'etica naturale per rimettersi alla sola condiscendenza verso certi orientamenti culturali o morali transitori, come se tutte le possibili concezioni della vita avessero uguale valore" (I.1). L'illuminismo - per quanto ci abbia anche portato ad un salutare progresso - mostra qui il suo tallone d'Achille. Al posto di valori morali "assoluti" ha sostituito una moralità generica, che si presenta in modo umano, ma che mancando di contorni definiti si è rapidamente squagliata. La "parabola dell'anello" di Lessing - un esponente dell'illuminismo - formula nel modo seguente la perdita della dimensione religiosa: "I vostri anelli non sono autentici nessuno dei tre. Il vero anello presumibilmente è andato perduto" (Nathan il Saggio II, 7). L'atteggiamento fondamentale di Lessing, che qui si delinea, agnostico nei confronti delle concrete convinzioni religiose determina in genere la nostra vita pubblica: a ciascuno la sua verità, a ciascuno i suoi valori!

Ora la Nota vaticana non riporta affatto alla situazione preilluministica, come facilmente si continua ad accusare la Chiesa. Fondamento delle sue chiarificazioni ed indicazioni è anzi piuttosto la convinzione che esista una "legittima libertà dei cittadini cattolici di scegliere, tra le opinioni politiche compatibili con la fede e la legge morale naturale, quella che secondo il proprio criterio meglio si adegua alle esigenze del bene comune" (II.3). Già il Concilio Vaticano II nella sua Costituzione pastorale aveva richiamato che "per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che orienterà (i fedeli), in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. Ché se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa" (n. 43).

Se il documento della Congregazione per la dottrina della fede si dichiara dunque per la pluralità delle concrete strategie politiche, tuttavia esso sottolinea allo stesso tempo la necessità di principi etici, "che per la loro natura e per il loro ruolo di fondamento della vita sociale non sono "negoziabili"" (II.3). La Chiesa richiede qui dallo stato democratico non l'accettazione di un "particolare patrimonio" cattolico o anche solo cristiano, ma semplicemente l'accettazione della creaturalità umana: il singolo uomo così come la società umana nel suo insieme si fondano su beni, valori e norme. Questi sono ancorati nella loro natura e perciò ultimamente nell'assolutezza del loro Dio creatore, così che essi non possono essere eliminati o relativizzati dall'uomo. Anche a questo proposito il Concilio Vaticano II è stato anticipatore, in quanto si dichiara decisamente per l'autonomia delle realtà terrene, e tuttavia aggiunge in modo inequivocabile: "Se invece con l'espressione 'autonomia delle realtà temporali' si intende che le cose create non dipendono da Dio, che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora tutti quelli che credono in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce" (n. 36). L'esempio per eccellenza di questa **condicio humana** è "l'intangibilità della vita umana" (II.4).

La Nota della Congregazione per la dottrina della fede richiama alla coscienza questa difficile, spesso labile relazione fra autonomia terrena e riferimento a Dio. Non mette così in discussione le strutture democratiche, ma ricorda il loro fondamento, che consiste nel fatto che la democrazia per sua natura da una parte **deve** sempre essere ideologicamente neutrale e dall'altra non **può** mai essere neutrale dal punto di vista dei valori. La libertà democratica rappresenta in realtà da parte sua un bene, si fonda su convinzioni e valori e li presuppone. Un indifferentismo riguardo ai valori portato fino in fondo non è pertanto la condizione ideale della democrazia, ma la sua morte.

Il testo ricorda valori permanenti - e quindi costanti antropologiche, che come tali non sono legate a un'epoca, anche se la loro concreta conformazione può essere adattata alle circostanze del momento. Ciò diviene tangibile in riferimento agli esempi per le "esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili", che il documento adduce: aborto, eutanasia e moderne forme di schiavitù come droga e sfruttamento della prostituzione sono da respingere radicalmente, mentre valori come famiglia, libertà religiosa, giustizia sociale e pace devono essere tutelate dallo stato democratico (II.4).

Con la Nota sull'impegno politico dei cattolici la Chiesa prosegue quella linea della **philosophia perennis**, che ha il suo inizio presso i filosofi greci classici. Questi primi "teorici della società" hanno sviluppato una riflessione su come il divino possa essere tradotto nel modo migliore nel terreno. Lo stato ideale - così il Socrate di Platone - non si trova sulla terra; "ma forse nel cielo ne esiste un modello, per chi voglia vederlo e con questa visione fondare la propria personalità" (Platone, Repubblica, IX, 592). Questa trascendenza dei valori e dei significati fondamentali sottrae lo stato - anche e proprio quello democratico - ad ogni arbitrio dei suoi cittadini, del quale altrimenti con il tempo potrebbe egli stesso soccombere come vittima. In questo senso la linea proseguita nel presente documento oltrepasando secoli e millenni giunge non solo nel cuore del tempo presente, ma anche al di là di esso. Volendosi quindi porre la domanda sul significato e l'attualità del documento, esso andrebbe qualificato semplicemente come di importanza vitale anzi necessario per la sopravvivenza delle democrazie alle quali offre le linee indicative di un futuro.

"Cos'è la verità?", chiese una volta Pilato. La nostra società ha fatto propria questa domanda - e si ha sempre più l'impressione che essa non desideri affatto una risposta. La Chiesa però è stata convocata e mandata nel mondo per rendere testimonianza alla verità, che ultimamente non è una cosa, ma una persona: Gesù Cristo. La missione profetica impegna tutti i fedeli come una volta Ezechiele, ad essere sentinelle per i propri contemporanei. Se la Chiesa non avverte più dei pericoli, la rovina colpirà lei come la società. In questo senso la denuncia della Congregazione per la dottrina della fede delle carenze di tante associazioni ed organizzazioni cattoliche è più che comprensibile. Infatti le associazioni cattoliche sono collocate al punto di sutura fra Chiesa e stato; esse hanno pertanto un significato importantissimo per il compito missionario della Chiesa nella società moderna. Tanto più autentica ed affidabile deve essere però anche la loro testimonianza cristiana. La Congregazione per la dottrina della fede non si limita qui ad esortazioni, ma incoraggia e stimola allo stesso tempo i cattolici a non nutrire alcun complesso di inferiorità. I cristiani hanno qualcosa da dire, perché Dio stesso ha affidato loro la sua parola!

La presente Nota vuole favorire "l'unità di vita del cristiano: la coerenza tra fede e vita, tra vangelo e cultura" (V.9). Un cristianesimo della domenica, che si ritira nel ristretto ambito ecclesiale, viene meno alla sua missione e perde pertanto la sua ragione d'essere. Con la sua parola alle società democratiche la Chiesa non intende mettere in discussione il loro carattere "laico"; essa al contrario esige proprio il diritto democratico anche per se stessa in un dialogo paritario. Fine ed ideale della Chiesa non è la teocrazia nel senso corrente, "fondamentalistico". Per la sua natura e la sua missione essa è il germe del Regno di Dio, nel quale si trova unita l'umanità fino ad oggi così frammentata: non con mezzi esterni costrittivi, ma per convinzione interiore. E' stato già detto e deve essere ripetuto espressamente a modo di conclusione: le indicazioni della Nota per l'attività politica dei cattolici sono di portata decisamente profetica; la loro osservanza è decisiva per la crescita o la decadenza delle società democratiche, alla lunga perfino per la sola sopravvivenza. Infatti anche e proprio le democrazie vivono della coscienza dei valori dei loro cittadini; se però tutto ha lo stesso valore, allora tutto diviene sempre più anche indifferente. Il documento della Congregazione per la dottrina della fede ha pertanto quel significato ed attualità, che competono solo a "riflessioni inattuali".

Joachim Card. Meisner
Arcivescovo di Colonia





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

Importance and current validity of the document

On the last Sunday of the liturgical year the Catholic Church celebrates the Solemnity of Christ the King. When Pope Pius XI introduced it in 1925, with a strong sense of symbolic power, he chose the last Sunday of October for this feast. This had great importance in terms of the prevailing political situation: the Russian Communists came to power with their Revolution of 17 October 1917, and the Italian Fascists, in October 1922, with their March on Rome. To counter these revolutions, the Pope established a feast which clearly focuses on the fact that there is no true King and Lord of the universe except Christ.

Participation of laity in the kingly office of Christ

Not by chance was the recently issued "*Doctrinal Note on some questions regarding the participation of Catholics in political life*" dated 24 November 2002 - the feast of Christ, "Lord of lords and King of kings" (Apoc 17,14; 19,16). In fact, ultimately it concerns the kingship of Christ, or more exactly, the participation in it by lay Christians whose "secular character is proper and specific" to them. "By reason of their special vocation it belongs to the laity to seek the kingdom of God by engaging in temporal affairs and directing them according to God's will" (Vatican II, *Lumen gentium*, n. 31). The laity realize this participation in the kingship of the Lord in their personal life of faith, and beyond this, the life of faith calls for the Christian commitment in politics. Pope John Paul II exhorts all Catholics: "A new state of affairs today both in the Church and in social, economic, political and cultural life, calls with a particular urgency for the action of the lay faithful. If lack of commitment is always unacceptable, the present time renders it even more so. It is not permissible for anyone to remain idle" (*Christifideles laici*, n. 3).

Postmodern problems

At a first superficial glance, the guidelines offered in the *Note* for this service of the laity in the world seem superfluous, or at least, late in arriving. The Church has opened herself to the world with zeal - perhaps, sometimes, even with excessive zeal. For this reason, that Christians should carry on a political mission can easily seem to be an obvious truth. But in fact, the document appears timely and up to date, since it explicitly goes into problems, questions and relationships which we usually describe today as "postmodern".

The text affirms that it does not at all consider the many forms of exercise of power that are in opposition to God, that the Apocalypse characterised as "the beast rising from the sea" (Apoc 13,1ff). The Congregation for the Doctrine of the Faith does not speak of dictatorships or of anti-Christian anarchies - although some still exist today. It speaks of today's democratic societies.

In them it sees such a positive value because "in a climate of true freedom, everyone is made a participant in directing the body politic" (I. 1). In such forms of society one finds the ideal terrain for a legitimate construction of the world as inspired by Christianity; in the first place, there can be no doubt that the

multicultural and multireligious atmosphere of democratic forms of society offer the ideal environment for Christian political commitment. Anyone who has ever lived in an anti-Christian state and experienced its perfidious methods can doubly appreciate democratic tolerance!

Danger for democracy, lack of definitive, ultimate values

This is also a vigilant and realistic view which also sees dangers inherent in democracy (cf. II. 2). Indeed, while cultural and ideological plurality is legitimate in itself and for its own sake, it often includes an ethical pluralism that favours "laws which ignore the principles of natural ethics and yield to ephemeral cultural and moral trends, as if every possible outlook on life were of equal value" (II. 2). Although the Enlightenment may have brought us salutary progress - here it shows its Achilles' heel. Instead of "absolute" moral values, it has substituted a generic morality that is humanly presented, but in the absence of any firm boundaries, has rapidly melted away. The "Parable of the Ring" by Lessing - an exponent of the Enlightenment - expresses the loss of the religious dimension in these words: "Your rings are not authentic, not one of the three. The true ring has presumably been lost" (Nathan the Wise, II, 7). Lessing's fundamental attitude which is agnostic regarding concrete religious convictions, generally characterizes our public life: to each his own truth, to each his own values!

Properly understood autonomy of earthly realities

The Vatican *Note* does not at all relate to the pre-enlightenment situation, an accusation that is frequently levelled at the Church. Indeed, the basis of her explanations and instructions is rather the conviction that there is a "legitimate freedom of Catholic citizens to choose among the various political opinions that are compatible with faith and the natural moral law, and to select, according to their own criteria, what best corresponds to the needs of the common good" (II. 3). In the Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, the Second Vatican Council already recalled: "very often their Christian vision will suggest a certain solution in some given situation. Yet it happens rather frequently, and legitimately so, that some of the faithful, with no less sincerity will see the problem quite differently. Now if one or other of the proposed solutions is too easily associated with the message of the Gospel, they ought to remember that in those cases no one is permitted to identify the authority of the Church exclusively with his own opinion" (*Gaudium et spes*, n. 43).

Consequently, if the document of the Congregation for the Doctrine of the Faith says that it is favourable to the plurality of concrete political strategies, nonetheless, it strongly emphasizes the need for ethical principles: "Democracy must be based on the true and solid foundation of non-negotiable ethical principles, which are the underpinning of life in society" (II. 3). Here the Church requires from the democratic state not the acceptance of a special "Catholic" or even only "Christian heritage", but simply the acceptance of human beings as creatures. Thus the individual person, like human society as a whole, is based on goods, values and norms. These are anchored in their nature and ultimately in the absolute character of God their Creator, so that they cannot be eliminated or relativized by man. In this regard too, the Second Vatican Council was in advance, since it declared itself unequivocally for the autonomy of earthly realities, and yet added unambiguously: "If, by the term 'the autonomy of earthly affairs' is meant that material being does not depend on God and that man can use it as if it had no relation to its creator, then the falsity of such a claim will be obvious to anyone who believes in God. Without the creator the creature disappears" (*Gaudium et spes*, n. 36). The example *par excellence* of this *human condition* is "the inviolability of human life" (II. 4).

Dilemma: ideologically neutral, not neutral in terms of basic values

The *Note* of the Congregation for the Doctrine of the Faith, calls to mind this difficult, often volatile, relationship between earthly autonomy and the reference to God. Thus it does not call democratic structures into question, but recalls their foundation which consists in the fact that, by its nature, on the one hand democracy *must* always be ideologically neutral, and on the other, from the viewpoint of values, it can *never* be neutral. In fact, democratic freedom is a good in itself, it is based on conditions and values and implies them. So an indifferentism about values taken to the limit is not the ideal condition of democracy, but its death.

The text recalls permanent values - and thus anthropological constants, that as such are not linked to any particular time, even if in the circumstances of the moment they take a certain concrete form. This is evident in the case of the examples of "fundamental and inalienable ethical demands", that the document identifies: abortion, euthanasia, such modern forms of slavery as drug abuse and prostitution are to be radically rejected, while such values as family, religious freedom, social justice and peace must be protected by the democratic state (II. 4).

Constant need for transcendent values

With the *Note* on the political commitment of Catholics, the Church continues that line of *the perennial philosophy* that began with the classical Greek philosophers. Those first "theorists of society" developed a reflection on the best possible way to express the divine on earth. "The ideal state", Plato's Socrates claimed, "is not found on earth, but perhaps in heaven there is a model for those who want to see it and base their own personality on this vision" (Plato, *The Republic*, IX, 592). The transcendence of the values and fundamental meanings removes the state - even the democratic state - from the arbitrariness of its citizens who in time could kill it as their victim. The line taken in this document, after getting beyond centuries and millenniums, not only arrive at the heart of the present time but even goes beyond it. Therefore, desiring to pose the question about the importance and current validity of the document, it would simply be described as of vital, indeed necessary, importance, for the survival of democracies to whom it offers guidelines for their future.

Church, ecclesial associations have to give witness to the perennial, absolute values

"What is the truth?", Pilate once asked. Our society has made this question its own - and one has the clear impression that it does not want an answer. But the Church was convoked and sent into the world to bear witness to the truth, which ultimately is not a thing but a person: Jesus Christ. The prophetic mission involves all the faithful as it once involved Ezechiel, in being sentinels for their contemporaries. If the Church were no longer to alert people to danger, she and society would be ruined. The denunciation of the failings of many Catholic associations and organizations by the Congregation for the Doctrine of the Faith is more than understandable. Indeed, Catholic associations are located at the junctures between the Church and the State. They are very important for the missionary task of the Church in modern society. However, this requires their Christian witness to be all the more genuine and dependable. For this reason, the Congregation for the Doctrine of the Faith is not limited here to exhortations, but encourages and urges Catholics not to harbour any inferiority complex. Christians have something to say because God has entrusted his world to them.

Coherence between faith and life

This *Note* wants to encourage "the unity of Christian life: coherence between faith and life, Gospel and culture" (v. 9). A Sunday Christianity, that retreats into a narrow ecclesial context, fails in its mission and therefore loses its *reason for being*. In speaking to democratic societies, the Church has no intention of

calling their "secular" character into question. On the contrary, she asks for a democratic right for herself, in an equal dialogue. The aim and ideal of the Church is not theocracy in the current, "fundamentalist" sense. By her nature and her mission she is the seed of the Kingdom of God in which humanity, until now so fragmented is united; not with external or coercive means but out of inner conviction. It has already been said and must be expressly repeated as a conclusion: the guidelines in the *Note* for the political activity of Catholics have a strongly prophetic resonance. Their observance is crucial for the growth or decadence of democratic societies, in the long run just for their mere survival. Indeed, democracies are bound to follow the scale of values of their citizens. But if everything has the same value, everything becomes more indifferent. For this reason the document of the Congregation for the Doctrine of the Faith has the importance and current validity that belong only to "out of date reflections".

Joachim Card. Meisner
Archbishop of Cologne





Cultura cattolica per un vero umanesimo

“La fede in Gesù Cristo che ha definito se stesso ‘la via, la verità e la vita’ (Gv 14,6) chiede ai cristiani lo sforzo di inoltrarsi con maggior impegno nella costruzione di una cultura che, ispirata al Vangelo, riproponga il patrimonio di valori e contenuti della Tradizione cattolica” (*Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* n. 7).

Ci chiediamo: come si rapporta l’identità sostanziale e ovviamente irrinunciabile dei credenti (che non ammette opinabilità e diversificazioni) con “la legittima libertà dei cattolici di scegliere, tra le opzioni politiche..., quella che secondo il proprio criterio meglio si adegua alle esigenze del bene comune” (*id.* n.3) (libertà che fatalmente poi conduce a un pluralismo comportamentale e di schieramenti tra i fratelli di fede nella loro azione pubblica)?

La questione è concreta, è ineludibile, e non è di agevole soluzione.

La *Nota* della Congregazione per la dottrina della fede, nel passo citato, ricerca la corretta determinazione del problema utilizzando, tra l’altro, l’idea di “cultura”.

“Cultura” nel mondo moderno è vocabolo usatissimo e quasi mitico, anche se non gli si assegna sempre e da tutti lo stesso contenuto concettuale. Sicché una previa chiarificazione - una “*explicatio terminorum*” - normalmente si impone.

Ai fini del nostro discorso, diciamo però subito che, quale che sia il senso che di volta in volta viene preso in considerazione (almeno tra quelli più comunemente accolti e adoperati), l’esistenza nonché la legittimità semantica e non solo semantica di una “cultura cattolica” è incontestabile. E anzi proprio nel dovere di salvaguardare la “cultura cattolica” sta la risposta all’interrogativo che qui ci intrattiene.

Si vuol dire che non basta a garantire l’obbligante identità del cristiano impegnato in politica che egli custodisca una convinta adesione agli articoli del *Credo*, rispetti la vita sacramentale, non contesti il carattere vincolante dei comandamenti di Dio. Occorre anche che resti fermamente e operosamente fedele a quella “cultura” che in ultima analisi è in modo omogeneo derivata, entro la vicenda ecclesiale, da Cristo e dal suo Vangelo; alla “cultura cattolica”, appunto.

Anzi - ammonisce la *Nota* - “la necessità di presentare in termini culturali moderni il frutto dell’eredità spirituale, intellettuale e morale del cattolicesimo appare oggi carico di un’urgenza non procrastinabile, anche per evitare il rischio di una diaspora culturale dei cattolici” (n. 7).

* * *

A dare consistenza a queste affermazioni di principio e qualche utile articolazione al discorso, possiamo brevemente rilevare come le principali accezioni di “cultura” nell’idea di “cultura cattolica” trovino

rispondenza e plausibilità.

Il significato originario (ma ancor oggi vivo) proviene da un'immagine presa dal mondo agricolo: "cultura" viene a indicare la "coltivazione dell'uomo" segnatamente nella sua realtà interiore. Già Cicerone parla di un "cultus animi".

Dal canto loro i discepoli di Gesù non hanno mai dimenticato che, secondo il suo insegnamento, il primo e più vero "coltivatore dell'uomo" è il Padre (cfr. Gv 15,1) sicché ogni antropologia è autentica e davvero illuminante a misura che - almeno oggettivamente, pur se non sempre intenzionalmente - si rifà al suo disegno, nel quale l'"archetipo" di ogni umanità è stabilito nell' Unigenito fatto uomo, crocifisso e risorto. Perciò il Concilio Vaticano II ha potuto icasticamente asserire che "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo" (*Gaudium et spes* 22).

In questa prospettiva si capisce come mai proprio nell'ambito del cristianesimo si sia configurato l'umanesimo più alto e meglio motivato. Già l'antichità classica era arrivata a proclamare: "Molte cose sono mirabili al mondo, ma l'uomo le supera tutte" (Sofocle, *Antigone, coro del primo stasimo*). Il cristianesimo accoglie e assimila l'umanesimo greco, e trasfigurandolo lo trascende sino a farne il senso, anzi la prima e immediata finalità di tutte le cose visibili, come si evince da quanto scrive sant'Ambrogio: "L'uomo è il culmine e quasi il compendio dell'universo, e la suprema bellezza dell'intera creazione" (*Exameron IX, 75*).

E' dunque parte eminente e caratterizzante della "cultura cattolica" una antropologia tipica e inconfondibile. E' un'antropologia che certo potrà anche almeno parzialmente convenire con ogni altra attenzione umanistica, purché questa sia sana e fondata sui reali valori - dovunque si trovino - di verità, di giustizia, di bellezza, dei quali l'animo umano si nutre e si adorna: coi quali, possiamo dire, "si coltiva" (come già aveva intuito il mondo classico). Ma non potrà mai identificarsi o anche solo assimilarsi a nessuna visione dell'uomo che effettivamente contraddica o si distacchi dall' "archetipo" di ogni umanità, che è "l'uomo Cristo Gesù" (cfr. 1 Tm 2,5).

Proprio l'esistenza di questo "archetipo" consente e impone di difendere l'uomo da ogni manipolazione e da ogni asservimento, e arruola ogni credente a combattere ogni attentato all'immagine viva di quel Signore dell'universo, nel quale siamo stati progettati.

Ovviamente la "coltivazione cristiana dell'uomo", se non vuol restare soltanto un'astratta affermazione di principio, deve avere anche i mezzi per il raggiungimento dei propri compiti, e particolarmente per la formazione delle nuove generazioni. Il cattolico impegnato in politica non lo dovrà dimenticare.

* * *

Lungo il secolo ventesimo si è diffusa e si è imposta un'altra e ben diversa accezione di "cultura". In essa "cultura" viene a indicare un sistema collettivo di valutazione delle idee, degli atti, degli accadimenti, e quindi anche un complesso di "modelli" comportamentali. Ogni "cultura" intesa così suppone anche una "scala di valori" proposta e accettata entro un determinato raggruppamento umano. Così si è potuto e si può parlare, per esempio, di una "cultura positivista", di una "cultura idealista", di una "cultura marxista", di una "cultura radicale".

Che esista, tra le altre, anche una "cultura cristiana" secondo questo significato, e sia per il credente necessaria e irrinunciabile, potrebbe essere negato solo da chi volesse ridurre il cristianesimo a esteriotà folkloristica o quanto meno a un puro fatto di coscienza senza alcuna risonanza nella testimonianza

esteriore e nella vita.

In questo campo il discepolo di Gesù potrà talvolta rallegrarsi di concordanze inattese con i non credenti, nella difesa di qualche principio etico o in qualche scelta operativa. Egli anzi ascolterà con rispetto e con sincero interesse le opinioni di tutti perché non dimentica che, come ripete più volte san Tommaso, “omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est” (I-II, q.109, a.1, ad 1: “Ogni verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo”).

Ma più frequentemente dovrà registrare - e in special modo quando si tratta di problemi sostanziali che toccano la natura e la dignità dell'uomo - dissonanze e incompatibilità. E' molto difficile che convergano sulla stessa scala di valori coloro che affermano e coloro che negano un disegno divino all'origine delle cose; coloro che affermano e coloro che negano una vita eterna oltre la soglia della morte; coloro che affermano e coloro che negano l'esistenza di un mondo invisibile, di là dalla scena variopinta e labile di ciò che appare. Il credente dedito alla vita pubblica dovrà affrontare a occhi aperti, con serenità e con fermezza di convinzioni, le inevitabili tensioni tra le diverse “culture” che di fatto coesistono in una società pluralistica.

Senza dubbio, vivendo in un'umanità culturalmente multiforme e dovendosi comportare nell'attività pubblica secondo i dettami irrinunciabili del metodo democratico, il credente sarà spesso indotto a una volontà di mediazione e alla ricerca di posizioni pratiche condivisibili anche dagli altri; addirittura condivise dalla maggioranza, auspicabilmente, in modo da consentire un'effettiva attuazione. La politica, si usa dire, è l'arte del compromesso. La *Nota* della Congregazione offre opportune indicazioni perché tali “compromessi” possano essere ritenuti accettabili da una retta coscienza.

In ogni caso, bisogna far attenzione a non estendere - nell'ansia di arrivare più facilmente e più presto a conclusioni operative - l'atteggiamento di mediazione (che può essere ammissibile nel “momento politico”) anche al “momento culturale”, a scapito di una identità che non deve mai essere messa in pericolo.

* * *

C'è un terzo significato di “cultura” che, dal linguaggio delle discipline etnologiche si diffonde a partire dalla metà del secolo XIX. “Cultura” è tutto ciò che è espresso da una determinata gente e da essa riconosciuto come proprio: la mentalità, le istituzioni, le forme di esistenza e di lavoro, le consuetudini, i prodotti dell'ingegno e dell'abilità manuale. In questo senso si può parlare di “cultura africana”, “cultura contadina”, eccetera.

Esiste una “cultura cattolica” intesa così? Esiste, perché esiste e deve esistere un popolo cattolico, con buona pace di chi ritiene che una cristianità non ci sia più e non ci debba essere. La cristianità odierna potrà anche essere di minoranza, diversamente da quella di qualche secolo fa, ma non per questo deve essere meno vivace e meno inequivocabilmente caratterizzata. E non potrà mai delinarsi come realtà priva di continuità nel tempo, senza premesse e senza radici; né come qualcosa di puramente intellettuale, senza manifestazioni socialmente rilevabili. Ciò che non è socializzabile, e non diventa mai socializzato, a poco a poco perde di rilievo nella consapevolezza delle persone semplici e comuni; e alla fine si estingue.

Del resto, anche l'atto di fede - per intrinseco dinamismo - chiede di investire e trasformare tutto l'uomo in tutte le sue dimensioni: non solo personali e familiari, ma anche sociali.

Nei duemila anni della nostra storia, molti contributi decisivi dati all'elevazione dell'uomo e molti tra i

frutti più nobili e preziosi dello spirito in tutti i campi (filosofia, letteratura, arti figurative, musica, diritto, eccetera) portano evidenti in sé i segni della visione cristiana.

Tra i compiti del cattolico politicamente impegnato c'è anche quello di tutelare, far conoscere, far apprezzare - anche al servizio di un vero umanesimo - questo nostro impareggiabile "tesoro di famiglia".

Card. Giacomo Biffi
Arcivescovo di Bologna





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

Catholic Culture for True Humanism

"Faith in Jesus Christ who is 'the way, the truth, and the life' (Jn 14,6), calls Christians to exert a greater effort in building a culture which, inspired by the Gospel, will reclaim the values and contents of the Catholic tradition" (*Doctrinal Note on some questions regarding the participation of Catholics in political life*, n. 7).

We must ask how does the substantial and obviously non negotiable identity of believers (that doesn't allow for opinions and differences) relate to "the legitimate freedom of Catholic citizens to choose among the various political opinions ... what best corresponds to the needs of the common good" (*ibid.*, n. 3) (a freedom that leads fatally to a pluralism of behaviour and to divisions among brothers of the same faith in their public action)?

The question is concrete, unavoidable, and does not have an easy solution.

The *Note* of the Congregation for the Doctrine of the Faith, in the passage quoted, seeks the correct determination of the problem by using among other things the idea of "culture".

In the modern world, "culture" is a very much used and almost mythical term, even if all do not always assign to the term the same conceptual content. In this way, normally, we need to define the term before we can use it.

For the purposes of our discussion, let us say right away that, whatever may be the meaning that from time to time we want to use (at least among those more commonly accepted and used), the existence and legitimate understanding of a "Catholic culture" is incontrovertible. It is in the duty of safeguarding the "Catholic culture" that we find the reply to the question we deal with.

It means that it is not enough to guarantee the obligatory identity of the Christian who is involved in politics that he maintain in conviction an acceptance of the *Creed*, respect the sacramental life, not oppose the obligatory character of the commandments of God. It is necessary to remain firmly and actively faithful to that "culture" which in the last analysis is in a homogeneous way derived, within the Church, from Christ and his Gospel, the "Catholic culture".

Besides the *Note* warns us "the presentation of the fruits of the spiritual, intellectual, and moral heritage of Catholicism in terms understandable to modern culture is task of great urgency today, in order to avoid also a kind of Catholic cultural diaspora" (n. 7).

First definition of culture

To give substance to these affirmations of principle and a useful articulation of the argument, we can briefly show how the principal understandings of "culture" in the idea of "Catholic culture" find response and plausibility.

The original meaning (still present today) comes from an image taken from the world of agriculture: "culture" is used to indicate the "cultivation of the human person" above all in his interior reality. Already Cicero spoke of the "development of the soul".

In turn, the disciples of Jesus never forgot that, according to his teaching, the Father is the first and truest "cultivator of the human person" (cf. Jn 15,1) since every anthropology is genuine and enlightening to the extent that, at least objectively, even if not always intentionally, it refers to his plan in which the only Son made man, crucified and risen, is the "archetype" of all humanity. For this reason, the Second Vatican Council was able to assert in a universal way that "only in the mystery of the Word Incarnate is the mystery of the human person revealed" (*Gaudium et Spes*, n. 22).

In this perspective we can understand why within Christianity we find the highest and most motivated humanism. Already classic antiquity could proclaim: "Many things are wonderful in the world, but the human person surpasses them all" (Sophocles, *Antigone, chorus of the first stasim*). Christianity accepts and assimilates Greek humanism, and transfiguring it, transcends it to give it meaning, even in the case of the first and immediate finality of visible things, as we gather from what St Ambrose wrote: "The human person is the peak and the compendium of the universe, and the highest beauty of the whole of creation" (*Exameron*, IX, 75).

A recognizable and characteristic anthropology is an eminent and characteristic part of "Catholic culture". It is an anthropology that certainly can at least partially be in agreement with another humanist vision provided that it be sound and founded on real values - wherever they are found - of truth, justice, beauty which feed and adorn the human soul: with which we can say one "is cultivated" (as the classic world intuited). But it can never be identified or even assimilated to a vision of the human person that effectively contradicts or is removed from the "archetype" of humanity which is "the man Jesus Christ" (cf. I Tm 2,5).

The real existence of the "archetype" allows and imposes the duty to defend the person from every manipulation and from every enslavement, enrolls every believer in the fight to combat every attack on the living image of the Saviour of the universe in whom we have been predestined.

Obviously the "Christian cultivation of the human person", if it is not to remain just an abstract affirmation of principle, should have the means to achieve its own goals and particularly in the formation of the young generations. The Catholic involved in politics should never forget it.

Second definition of culture

During the 20th century, another and different conception of "culture" became widespread and prevalent. In it "culture" comes to mean a collective system for evaluating ideas, actions, events and therefore an ensemble of "models" of behaviour. Every "culture" understood this way presumes a "scale of values" proposed and accepted within a certain human group. For this reason we can speak of a "positivist culture", an "idealist culture", a "Marxist" or a "radical culture".

That there is a "Christian culture" in this understanding that for the believer is necessary and non-negotiable, could only be denied by someone who wants to reduce Christianity to an extrinsic folklore or to

a pure fact of conscience without impact on the external witness or on life.

In this field the disciple of Jesus will be able to rejoice at times over unsuspected agreements with unbelievers, in the defence of an ethical principle or in a practical choice. Further, he will listen with respect and with sincere interest to the opinions of all because he does not forget that, as St Thomas repeated often, "Every truth by whomever it is said is from the Holy Spirit" (I-II, q. 109, a. 1 ad 1).

More often we have to register - especially when we deal with substantial problems that touch on the nature and dignity of the human person - disagreements and incompatibility. It is very difficult that they will agree on the same scale of values, who on the one hand, affirm and, on the other, deny the divine plan of the origin of the universe. The same is true of those who affirm and those who deny eternal life beyond the doorway of death, of those who affirm and deny the existence of an invisible world beyond the varied colourful and transient scene of what appears. The believer dedicated to public life will have to confront with open eyes, serenity and firm conviction the inevitable tensions between the different "cultures" that in fact coexist in a pluralist society.

Undoubtedly, living in a culturally multiform humanity and having to behave in public affairs according to the obligatory dictates of the democratic method, the believer will often be led to a will for mediation and to a quest for practical positions that can be shared by all; absolutely shared by the majority, hopefully in a way that will allow an effective practice. Politics, we are used to saying, is the art of the compromise. The *Note* of the Congregation offers careful reflections so that such "compromises" may be held acceptable by an upright conscience.

In every case, one must pay attention not to extend - in the effort to arrive more easily and quickly at practical solutions - the attitude of mediation (that can be admissible in the "political moment") even to the "cultural moment", for the expense of an identity that cannot ever be endangered.

Third definition of culture

There is a third meaning of "culture" that from the language of the ethnological disciplines spread throughout the second half of the 19th century. "Culture" is all that is expressed by a particular race and recognized as specific to it: its mentality, institutions, forms of existence and work, customs, inventions and creative genius. In this sense one can speak of an "African culture" or a "rural culture", etc.

In this understanding does a "Catholic culture" exist? It exists because a Catholic people exist and should exist despite the view of those who think that there is no longer any Christian society nor that there should be any. Today's Christian society may be a social minority, different from what was the case a century ago, but this is not a reason why it should be less alive and less clearly identifiable. And it will not be defined as a reality that is devoid of continuity in time, without premises and without roots; nor as something that is purely intellectual, without any relevant social manifestations. What is not operative in the social order and cannot ever be present there, little by little loses its relevance in the consciousness of simple and ordinary persons and in the end dies out.

Moreover, the act of faith - by its intrinsic dynamism cries out to invest and transform the whole human person in all his dimensions, not only personal but also familial and social.

In the two thousand years of our history, many distinctive contributions to the elevation of the human person and many of the more noble and valuable fruits of the spirit in all fields (philosophy, literature, figurative arts, music, law, etc.) bear very clearly the signs of the Christian vision.

Among the tasks of the Catholic who is involved in politics is that of protecting, making known and appreciated, at the service of a true humanism, our immeasurable "family treasure".

Card. Giacomo Biffi
Archbishop of Bologna





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

NOTA

sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del *REV.DO SAC. ANTONIO ROSMINI SERBATI*

1. Il Magistero della Chiesa, che ha il dovere di promuovere e custodire la dottrina della fede e preservarla dalle ricorrenti insidie provenienti da talune correnti di pensiero e da determinate prassi, a più riprese si è interessato nel secolo XIX ai risultati del lavoro intellettuale del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), ponendo all'Indice due sue opere nel 1849, dimettendo poi dall'esame, con Decreto dottrinale della Sacra Congregazione dell'Indice, l'*opera omnia* nel 1854, e, successivamente, condannando nel 1887 quaranta proposizioni, tratte da opere prevalentemente postume e da altre opere editate in vita, col Decreto dottrinale, denominato *Post obitum*, della Sacra Congregazione del Sant'Uffizio (Denz. 3201-3241).

2. Una lettura approssimativa e superficiale di questi diversi interventi potrebbe far pensare ad una intrinseca e oggettiva contraddizione da parte del Magistero nell'interpretare i contenuti del pensiero rosminiano e nel valutarli di fronte al popolo di Dio. Tuttavia una lettura attenta non soltanto dei testi, bensì anche del contesto e della situazione in cui sono stati promulgati, aiuta a cogliere, pur nel necessario sviluppo, una considerazione insieme vigile e coerente, mirata sempre e comunque alla custodia della fede cattolica e determinata a non consentire sue interpretazioni fuorvianti o riduttive. In questa stessa linea si colloca la presente *Nota* sul valore dottrinale dei suddetti Decreti.

3. Il Decreto del 1854, con cui vennero dimesse le opere del Rosmini, attesta il riconoscimento dell'ortodossia del suo pensiero e delle sue intenzioni dichiarate, allorché rispondendo alla messa all'indice delle sue due opere nel 1849, egli scrisse al Beato Pio IX: «Io voglio appoggiarmi in tutto sull'autorità della Chiesa, e voglio che tutto il mondo sappia che a questa sola autorità io aderisco».^[1] Il Decreto stesso

tuttavia non ha inteso significare l'adozione da parte del Magistero del sistema di pensiero rosminiano come strumento filosofico-teologico di mediazione della dottrina cristiana e nemmeno intende esprimere alcun parere circa la plausibilità speculativa e teoretica delle posizioni dell'Autore.

4. Le vicende successive alla morte del Roveretano richiesero una presa di distanza dal suo sistema di pensiero, e in particolare da alcuni enunciati di esso. È necessario illuminare anzitutto i principali fattori di ordine storico-culturale che influirono su tale presa di distanza culminata con la condanna delle "Quaranta Proposizioni" del Decreto *Post obitum* del 1887.

Un primo fattore si riferisce al progetto di rinnovamento degli studi ecclesiastici promosso dall'Enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, nella linea della fedeltà al pensiero di S. Tommaso d'Aquino. La necessità ravvisata dal Magistero pontificio di fornire uno strumento filosofico e teoretico, individuato nel tomismo, atto a garantire l'unità degli studi ecclesiastici soprattutto nella formazione dei sacerdoti nei Seminari e nelle Facoltà teologiche, contro il rischio dell'eclittismo filosofico, pose le premesse per un giudizio negativo nei confronti di una posizione filosofica e speculativa, quale quella rosminiana, che risultava diversa per linguaggio e per apparato concettuale dalla elaborazione filosofica e teologica di S. Tommaso d'Aquino.

Un secondo fattore da tenere presente è che le proposizioni condannate sono estratte in massima parte da opere postume dell'Autore, la cui pubblicazione risulta priva di qualsiasi apparato critico atto a spiegare il senso preciso delle espressioni e dei concetti adoperati in esse. Ciò favorì un'interpretazione in senso eterodosso del pensiero rosminiano, anche a motivo della difficoltà oggettiva di interpretarne le categorie, soprattutto se lette nella prospettiva neotomista.

5. Oltre a questi fattori determinati dalla contingenza storico-culturale ed ecclesiale del tempo, si deve comunque riconoscere che nel sistema rosminiano si trovano concetti ed espressioni a volte ambigui ed equivoci, che esigono un'interpretazione attenta e che si possono chiarire soltanto alla luce del contesto più generale dell'opera dell'Autore. L'ambiguità, l'equivocità e la difficile comprensione di alcune espressioni e categorie, presenti nelle proposizioni condannate, spiegano tra l'altro le interpretazioni in chiave idealistica, ontologistica e soggettivistica, che furono date da pensatori non cattolici, dalle quali il Decreto *Post obitum* oggettivamente mette in guardia. Il rispetto della verità storica esige inoltre che venga sottolineato e confermato il ruolo importante svolto dal Decreto di condanna delle "Quaranta Proposizioni", in quanto non solo esso ha espresso le reali preoccupazioni del Magistero contro errate e devianti

interpretazioni del pensiero rosminiano, in contrasto con la fede cattolica, ma anche ha previsto quanto di fatto si è verificato nella recezione del rosminianesimo nei settori intellettuali della cultura filosofica laicista, segnata sia dall'idealismo trascendentale sia dall'idealismo logico e ontologico. La coerenza profonda del giudizio del Magistero nei suoi diversi interventi in materia è verificata dal fatto che lo stesso Decreto dottrinale *Post obitum* non si riferisce al giudizio sulla negazione formale di verità di fede da parte dell'Autore, ma piuttosto al fatto che il sistema filosofico-teologico del Rosmini era ritenuto insufficiente e inadeguato a custodire ed esporre alcune verità della dottrina cattolica, pur riconosciute e confessate dall'Autore stesso.

6. D'altra parte, si deve riconoscere che una diffusa, seria e rigorosa letteratura scientifica sul pensiero di Antonio Rosmini, espressa in campo cattolico da teologi e filosofi appartenenti a varie scuole di pensiero, ha mostrato che tali interpretazioni contrarie alla fede e alla dottrina cattolica non corrispondono in realtà all'autentica posizione del Roveretano.

7. La Congregazione per la Dottrina della Fede, a seguito di un approfondito esame dei due Decreti dottrinali, promulgati nel secolo XIX, e tenendo presenti i risultati emergenti dalla storiografia e dalla ricerca scientifica e teoretica degli ultimi decenni, è pervenuta alla seguente conclusione:

Si possono attualmente considerare ormai superati i motivi di preoccupazione e di difficoltà dottrinali e prudenziali, che hanno determinato la promulgazione del Decreto *Post obitum* di condanna delle “Quaranta Proposizioni” tratte dalle opere di Antonio Rosmini. E ciò a motivo del fatto che il senso delle proposizioni, così inteso e condannato dal medesimo Decreto, non appartiene in realtà all'autentica posizione di Rosmini, ma a possibili conclusioni della lettura delle sue opere. Resta tuttavia affidata al dibattito teoretico la questione della plausibilità o meno del sistema rosminiano stesso, della sua consistenza speculativa e delle teorie o ipotesi filosofiche e teologiche in esso espresse.

Nello stesso tempo rimane la validità oggettiva del Decreto *Post obitum* in rapporto al dettato delle proposizioni condannate, per chi le legge, al di fuori del contesto di pensiero rosminiano, in un'ottica idealista, ontologista e con un significato contrario alla fede e alla dottrina cattolica.

8. Del resto la stessa Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, mentre annovera il Rosmini tra i pensatori più recenti nei quali si realizza un fecondo incontro tra sapere filosofico e Parola di Dio, aggiunge nello stesso tempo che con questa indicazione non si intende «avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede».^[2]

9. Si deve altresì affermare che l'impresa speculativa e intellettuale di Antonio Rosmini, caratterizzata da grande audacia e coraggio, anche se non priva di una certa rischiosa arditezza, specialmente in alcune formulazioni, nel tentativo di offrire nuove opportunità alla dottrina cattolica in rapporto alle sfide del pensiero moderno, si è svolta in un orizzonte ascetico e spirituale, riconosciuto anche dai suoi più accaniti avversari, e ha trovato espressione nelle opere che hanno accompagnato la fondazione dell'Istituto della Carità e quella delle Suore della Divina Provvidenza.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza dell'8 giugno 2001, concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha approvato questa Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati, decisa nella Sessione Ordinaria, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 1° luglio 2001.

+ JOSEPH Card. RATZINGER
Prefetto

+ TARCISIO BERTONE, S.D.B.
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario

[1] ANTONIO ROSMINI, *Lettera al Papa Pio IX*, in: *Epistolario completo*, Casale Monferrato, tip. Pane 1892, vol. X, 541 (lett. 6341).

[2] GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 74, in: AAS, XCI, 1999 - I, 62.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

NOTE SUR LA VALEUR DES DÉCRETS DOCTRINAUX CONCERNANT LA PENSÉE ET LES OEUVRES DU R.P. ANTONIO ROSMINI SERBATI

1. Le Magistère de l'Eglise, qui a le devoir de promouvoir et de sauvegarder la doctrine de la foi et de la préserver des pièges récurrents provenant de certains courants de pensée et de pratiques déterminées, s'est intéressé à plusieurs reprises, au XIX^{ème} siècle, aux résultats du travail intellectuel du R.P. Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), mettant à l'*Index* deux de ses oeuvres en 1849, puis, après examen, l'*opera omnia* par un Décret doctrinal de la Sacrée Congrégation en 1854, condamnant, en 1887 quarante propositions, tirées en grande partie d'oeuvres posthumes et d'autres oeuvres publiées durant la vie de l'auteur, par le Décret doctrinal *Post obitum* de la Sacrée Congrégation du Saint Office (Denz 3201-3241).

2. Une lecture approximative et superficielle de ces différentes interventions pourrait faire penser à une contradiction intrinsèque et objective de la part du Magistère s'agissant de l'interprétation des contenus de la pensée de Rosmini et de leur évaluation face au Peuple de Dieu. Toutefois, une lecture attentive non seulement des textes, mais aussi du contexte et de la situation dans lesquels ils furent promulgués, aide à en saisir, même si c'est au travers d'un nécessaire développement, le caractère vigilant et cohérent, visant d'abord et avant tout à la défense de la foi catholique et déterminée à ne pas consentir des interprétations déviantes ou réductrices. La présente *Note* sur la valeur doctrinale des Décrets susmentionnés se place dans la même perspective.

3. Le Décret de 1854, par lequel les oeuvres de Rosmini furent mises à l'*Index*, atteste de la reconnaissance de l'orthodoxie de sa pensée et de ses intentions déclarées alors que, répondant à la mise à l'*Index* de deux de ses oeuvres en 1849, Rosmini écrivait au Bienheureux Pie IX: "Je veux m'appuyer en tout sur l'autorité de l'Eglise, et je veux que tout le monde sache qu'elle est la seule autorité à laquelle j'adhère" (1). Le Décret lui-même n'a toutefois pas entendu signifier l'adoption de la part du Magistère du système de pensée élaboré par Rosmini comme instrument philosophique et théologique de médiation de la doctrine chrétienne, pas plus qu'il n'entend exprimer quelques avis sur le caractère plausible des positions spéculatives et théoriques de l'auteur.

4. Les développements qui suivirent la mort de Rosmini ont demandé du recul vis-à-vis du système de pensée, et en particulier, d'avec certains énoncés propres à celui-ci. Il est en particulier nécessaire de clarifier les principaux facteurs d'ordre historique et culturel qui influencèrent une telle prise de distance qui a culminé dans la condamnation des "Quarante Propositions" par le Décret *Post obitum* de 1887.

Un premier facteur se réfère au projet de renouvellement des études ecclésiastiques promu par l'Encyclique *Aeterni Patris* (1879) de Léon XIII, dans la ligne de la fidélité à la pensée de saint Thomas d'Aquin. La nécessité ressentie par le Magistère pontifical de fournir un instrument philosophique et théorique, identifié au thomisme, capable de garantir l'unité des études ecclésiastiques et surtout de la formation des prêtres

dans les Séminaires et les Facultés de Théologie, contre le risque de l'éclectisme philosophique, constitua les prémices d'un jugement négatif d'une position philosophique et spéculative, celle de Rosmini, qui se présentait différemment de l'élaboration philosophique et théologique de saint Thomas d'Aquin tant par le langage que par l'appareil conceptuel employés.

Un second facteur qui doit être gardé à l'esprit est que les propositions condamnées sont extraites en grande partie d'oeuvres posthumes de l'auteur, dont la publication est privée de tout appareil critique en mesure d'expliquer le sens précis des expressions et des concepts utilisés dans le cadre de celles-ci. Ce qui favorisa une interprétation hétérodoxe de la pensée de Rosmini, notamment du fait de la difficulté objective à en interpréter les catégories, surtout si elles sont lues dans la perspective néo-thomiste.

5. Outre à ces facteurs déterminés par les contingences historiques, culturelles et ecclésiales de l'époque, on doit cependant reconnaître que se trouvent dans la pensée de Rosmini des concepts et des expressions parfois ambigus qui exigent une interprétation attentive et qui peuvent être éclairés seulement à la lumière du contexte plus général de l'oeuvre de l'auteur. L'ambiguïté, le caractère équivoque et la difficulté de compréhension de certaines expressions et catégories présentes dans les propositions condamnées, expliquent entre autre les interprétations en clef idéaliste, ontologiste et subjectiviste qui furent avancées par des pen-seurs non catholiques et contre lesquelles le Décret *Post obitum* met en garde. Le respect de la vérité historique exige en outre que soit souligné et confirmé le rôle important joué par le Décret de condamnation des "Quarante propositions" en ce qu'il n'a pas seulement exprimé les réelles préoccupations du Magistère contre des interprétations erronées et déviantes de la pensée de Rosmini, en opposition avec la foi catholique, mais a également prévu ce qui s'est vérifié *de facto* dans la réception de la pensée de Rosmini de la part des secteurs intellectuels de la culture philosophique laïque, marquée tant par l'idéalisme transcendantal que par l'idéalisme logique et ontologique. La cohérence profonde du jugement du Magistère dans ses différentes interventions en la matière est démontrée par le fait que le Décret doctrinal *Post obitum* lui-même ne se réfère pas au jugement sur la négation formelle de vérités de foi de la part de l'auteur, mais plutôt au fait que le système philosophique et théologique de Rosmini était considéré comme insuffisant et inadapté pour con-server et exposer certaines vérités de la doctrine catholique, pourtant reconnues et confessées par l'auteur lui-même.

6. D'autre part, on doit reconnaître qu'une lecture scientifique ample, sérieuse et rigoureuse de la pensée d'Antonio Rosmini, réalisée dans les milieux catholiques par des théologiens et des philosophes appartenant à différentes écoles de pensée, a démontré que de telles interprétations contraires à la foi et à la doctrine catholique ne correspondent pas à la position authentique de l'auteur.

7. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, suite à un examen approfondi des deux Décrets doctrinaux, promulgués au XIXème siècle, et tenant compte des résultats émergeant de l'historiographie et de la recherche scientifique et théorique des dernières années, est parvenue à la conclusion suivante:

On peut considérer actuellement dépassés les motifs de préoccupation et de difficultés doctrinales et les mesures de prudence qui ont conduit à la promulgation du Décret *Post obitum* de condamnation des "Quarante propositions" tirées des oeuvres d'Antonio Rosmini. Et ceci du fait que le sens des propositions, tel qu'entendu et condamné par le même Décret, ne fait pas partie en réalité de l'authentique position de Rosmini, mais (doit être attribué) à de possibles conclusions de la lecture de ses oeuvres. Demeure toutefois confiée au débat théorique la question du caractère plausible ou non du système de Rosmini en tant que tel, dans ce qui fait sa consistance spéculative et des théories ou hypothèses philosophiques et théologiques exprimées dans ce cadre.

Dans le même temps, le Décret *Post obitum* demeure objectivement valide s'agissant du texte des propositions condamnées, pour qui les lit, en dehors du contexte de la pensée de Rosmini, dans une optique idéaliste, ontologiste et nantie d'une signification contraire à la foi et à la doctrine catholique.

8. De plus, la Lettre encyclique de Jean-Paul II *Fides et ratio* elle-même, si elle met Rosmini au nombre des penseurs les plus récents chez lesquels se réalise une rencontre féconde entre le savoir philosophique et la Parole de Dieu, ajoute dans le même temps que, par cette indication, on n'entend pas "avaliser tous les aspects de leur pensée, mais seulement donner des exemples significatifs d'une voie de recherche philosophique qui a tiré un grand profit de sa confrontation avec les données de la foi" (2).

9. On doit par ailleurs affirmer que l'entreprise spéculative et intellectuelle d'Antonio Rosmini, caractérisée par une grande audace et un grand courage, même si elle n'est pas privée d'une certaine hardiesse risquée, spécialement dans certaines de ses formulations, en tentant d'offrir de nouvelles opportunités à la doctrine catholique en rapport avec les défis de la pensée moderne, s'est développée dans un horizon ascétique et spirituel, reconnu même par ses adversaires les plus acharnés, et a trouvé une expression dans les oeuvres qui ont accompagné la fondation de l'Institut de la Charité et celle des Soeurs de la Divine Providence.

Le Souverain Pontife Jean-Paul II, au cours de l'audience du 8 juin 2001, accordée au Cardinal-Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, a approuvé cette Note sur la valeur des Décrets doctrinaux concernant la pensée et les oeuvres du R.P. Antonio Rosmini Serbati, décidé en Session ordinaire, et en a ordonné la publication.

Rome, du siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 1er juillet 2001.

Joseph Card. Ratzinger,
Préfet

S.Exc. Mgr Tarcisio Bertone, s.d.b.,
Archevêque émérite de Vercelli
Secrétaire

NOTES

(1) Antonio Rosmini, *Lettre au Pape Pie IX*, in *Epistolario completo*, Casale Montferrato, tip. Pane 1892, vol. X, 541 (lettre 6341).

(2) Jean-Paul II, Lettre Encyclique *Fides et ratio*, n. 74 in ORLF supplément au n. 42 du 20 octobre 1998.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

NOTE

on the Force of the Doctrinal Decrees Concerning the Thought and Work of Fr Antonio Rosmini Serbati

1. The Magisterium of the Church, which has the responsibility to promote and safeguard the doctrine of the faith and preserve it from the repeated dangers arising from certain currents of thought and certain kinds of practice, was concerned during the 19th century with the results of the thought of Fr Antonio Rosmini Serbati (1797-1855). It put two of his works on the Index [of prohibited books] in 1849, then in 1854 it removed all his works from examination, with the doctrinal Decree of the Sacred Congregation of the Index *Dimittantur*. Later with the doctrinal Decree *Post obitum* the Congregation of the Holy Office condemned in 1887 "40 Propositions" taken primarily from posthumous works and from other works edited during his lifetime (Denz 3201-3241).

2. A hasty and superficial reading of these different interventions might make one think that they give rise to an intrinsic and objective contradiction on the part of the Magisterium in its way of interpreting the content of Rosmini's thought and in the way it evaluates it for the People of God.

However, an attentive reading not just of the Congregation's texts, but of their context and of the situation in which they were promulgated, which also allows for historical development, helps one to appreciate the watchful and coherent work of reflection that always kept in mind the safeguarding of the Catholic faith and the determination not to allow deviant or reductive interpretations of the faith. The present *Notice* on the doctrinal value of the earlier decrees fits into this train of thought.

3. The Decree of 1854, with which the works of Rosmini were removed from examination, recognizes the orthodoxy of his thought and of his declared intentions. In 1849, he wrote to Bl. Pius IX, in response to the placing of two of his works on the Index, "In everything, I want to base myself on the authority of the Church, and I want the whole world to know that I adhere to this authority alone" (A. Rosmini, *Lettera al Papa Pio XI*, in: *Epistolario completo*, Casale Monferrato, tip Panc 1892, vol. X, 541, lett. 6341). The Decree, however, did not intend to state that the Magisterium adopted Rosmini's system of thought as a possible instrument of philosophical-theological mediation for Christian doctrine nor did it intend to express an opinion about the speculative and theoretical plausibility of the author's positions.

4. The events following Rosmini's death required a certain distancing of the Church from his system of thought and, in particular, from some of its propositions. It is necessary to consider the principal historical-cultural factors that influenced this distancing which culminated in the condemnation of the "40 Propositions" of the Decree *Post obitum* of 1887.

The first factor is the renewal of ecclesiastical studies promoted by the Encyclical *Aeterni Patris* (1879) of Leo XIII, in the development of fidelity to the thought of St Thomas Aquinas. The Papal Magisterium saw

the need to foster Thomism as a philosophical and theoretical instrument, aimed at offering a unifying synthesis of ecclesiastical studies, above all in the formation of priests in seminaries and theological faculties, in order to oppose the risk of an eclectic philosophical approach. The adoption of Thomism created the premises for a negative judgement of a philosophical and speculative position, like that of Rosmini, because it differed in its language and conceptual framework from the philosophical and theological elaboration of St Thomas Aquinas.

A second factor to keep in mind is the fact that the condemned propositions were mostly extracted from posthumous works of the author. These works were published without a critical apparatus capable of defining the precise meaning of the expressions and concepts used. This favoured a heterodox interpretation of Rosminian thought, as did the objective difficulty of interpreting Rosmini's categories, especially, when they were read in a neo-Thomistic perspective.

5. In addition to the historical-cultural and ecclesial factors of the time, however, one must admit that one finds in Rosmini's system concepts and expressions that are at times ambiguous and equivocal. They require a careful interpretation and they can only be clarified in the light of the overall context of the author's work. The ambiguity, the misunderstanding and the difficulty of understanding some expressions and categories, present in the condemned propositions, explain how certain interpretations of an idealist, ontologist and subjectivist stamp might be attributed to Rosmini by non-Catholic thinkers; it was to warn against them in an objective way that the Decree *Post obitum* was drawn up. Respect for historical truth also requires underlining the important role played by the Decree of condemnation of the "40 Propositions" because it not only expressed the real concerns of the Magisterium against erroneous and deviant interpretations of Rosminian thought that were in contrast to the Catholic faith, but also foresaw what actually would happen with the reception of Rosmini's thought in intellectual sectors of secular philosophical culture, which were shaped by transcendental idealism or by logical and ontological idealism. The inner consistency of the judgement of the Magisterium in its interventions on this subject appears from the fact that the doctrinal Decree *Post obitum* does not make any judgement that the author formally denied any truth of faith, but rather presents the fact that the philosophical-theological system of Rosmini was considered insufficient and inadequate to safeguard and explain certain truths of Catholic doctrine, which were recognized and confessed by the author himself.

6. On the other hand, it has to be recognized that widespread, serious and rigorous scientific literature on the thought of Anthony Rosmini, written by theologians and philosophers belonging to various schools of thought in the Catholic world, has shown that the interpretations contrary to Catholic doctrine and faith do not really correspond to the authentic position of Rosmini.

7. The Congregation for the Doctrine of the Faith, following an in-depth examination of the two doctrinal Decrees, promulgated in the 19th century, and taking into account the results emerging from historiography and from the scientific and theoretical research of the last ten years has reached the following conclusion:

The motives for doctrinal and prudential concern and difficulty that determined the promulgation of the Decree *Post obitum* with the condemnation of the "40 Propositions" taken from the works of Anthony Rosmini can now be considered superseded. This is so because the meaning of the propositions, as understood and condemned by the Decree, does not belong to the authentic position of Rosmini, but to conclusions that may possibly have been drawn from the reading of his works. The questions of the plausibility of the Rosminian system, of its speculative consistency and of the philosophical and theological theories and hypotheses expressed in it remain entrusted to the theoretical debate.

At the same time the objective validity of the Decree *Post obitum* referring to the previously condemned

propositions, remains for whoever reads them, outside of the Rosminian system, in an idealist, ontologist point of view and with a meaning contrary to Catholic faith and doctrine.

8. In fact, the Encyclical Letter of John Paul II *Fides et Ratio*, named Rosmini among the recent thinkers who achieved a fruitful exchange between philosophy and the Word of God. At the same time it adds that the fact of naming persons does not intend "to endorse every aspect of their thought, but simply to offer significant examples of a process of philosophical enquiry which was enriched by engaging the data of faith" (*Fides et ratio*, n. 74).

9. It must also be affirmed that the speculative and intellectual enterprise of Antonio Rosmini, characterized by great courage and daring, which at times bordered on a risky rashness, especially in some of his formulations, where he was trying to offer new possibilities to Catholic doctrine in the face of the challenges of modern thought, was undertaken in a spiritual and apostolic horizon that was honoured even by his staunch enemies, and found expression in the kind of works that led to the founding of the Institute of Charity and the Sisters of Divine Providence.

The Supreme Pontiff John Paul II, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, confirmed this Note on the Force of the Doctrinal Decrees concerning the thought and works of Fr Antonio Rosmini Serbati, adopted in the *Sessione Ordinaria* of this Congregation and ordered it published.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, 1 July 2001.

JOSEPH Cardinal RATZINGER

Prefect

TARCISIO BERTONE, S.D.B.

*Archbishop emeritus of Vercelli
Secretary*





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

Nota sobre o valor dos Decretos doutriniais relativos ao pensamento e às obras do Padre António Rosmini-Serbati

1. O Magistério da Igreja, que tem o dever de promover e conservar a doutrina da fé e de preservá-la das frequentes insídias provenientes de certas correntes de pensamento e de determinadas praxes, interessou-se várias vezes durante o século XIX pelos resultados do trabalho intelectual do Rev.do Padre António Rosmini-Serbati (1797-1855), submetendo ao Índice duas das suas obras em 1849, e depois excluindo do exame, com Decreto doutrinal da Sagrada Congregação do Índice, a *opera omnia* em 1854 e, mais tarde, condenando em 1887 quarenta proposições, tiradas de obras prevalecentemente póstumas e de outras obras publicadas em vida, com o Decreto doutrinal denominado *Post obitum*, da Sagrada Congregação do Santo Ofício (*Denz* 3201-3241).
2. Uma leitura aproximativa e superficial destas diferentes intervenções poderia levar a pensar numa contradição intrínseca e objectiva por parte do Magistério, ao interpretar os conteúdos do pensamento rosminiano e ao avaliá-los diante do povo de Deus. Contudo, uma leitura não só dos textos, mas também do contexto e da situação em que foram promulgados, ajuda a compreender, inclusivamente no seu desenvolvimento necessário, uma consideração vigilante e ao mesmo tempo coerente, que tem sempre e como única finalidade a preservação da fé católica e está determinada a não permitir suas interpretações indevidas ou redutivas. É nesta mesma linha que se insere a presente *Nota* acerca do valor doutrinal dos mencionados Decretos.
3. O Decreto de 1854, com que foram acusadas as obras de Rosmini, confirma o reconhecimento da ortodoxia do seu pensamento e das suas intenções declaradas quando, ao responder à inclusão no Índice das suas duas obras em 1849, escreveu ao Beato Pio IX: "Em tudo desejo basear-me na autoridade da Igreja e quero que o mundo inteiro saiba que sigo unicamente esta autoridade". Contudo, o Decreto não queria significar a adopção por parte do Magistério do sistema de pensamento rosminiano como instrumento filosófico-teológico de mediação da doutrina cristã e sequer desejava exprimir parecer algum acerca da plausibilidade especulativa e teórica das posições do autor.
4. As vicissitudes depois da morte do "Roveretano" exigiram um afastamento do seu sistema de pensamento, e sobretudo de alguns dos seus enunciados. Em primeiro lugar, é preciso iluminar os principais factores de ordem histórico-cultural que influenciaram este afastamento que teve o seu ponto máximo na condenação das "Quarenta Proposições" do Decreto *Post obitum* de 1887.

O primeiro factor refere-se ao projecto de renovação dos estudos eclesiásticos promovido pela Encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII, em sintonia com a fidelidade ao pensamento de S. Tomás de Aquino. A necessidade reconhecida pelo Magistério pontifício de fornecer um instrumento filosófico e teórico, identificado no Tomismo, idóneo para garantir a unidade dos estudos eclesiásticos sobretudo na formação dos sacerdotes nos Seminários e nas Faculdades teológicas, contra o risco do eclectismo filosófico, lançou as bases para um juízo negativo em relação a uma posição filosófica e especulativa, como a rosminiana, que

era diferente na linguagem e no conjunto conceitual da elaboração filosófica e teológica de S. Tomás de Aquino.

O segundo factor que se deve ter presente é que as proposições condenadas são tiradas em grande parte de obras póstumas do autor, cuja publicação resulta não conter qualquer conceito crítico destinado a explicar o sentido exacto das expressões e dos conceitos nelas empregados. Isto favoreceu uma interpretação em sentido heterodoxo do pensamento rosminiano, também devido à dificuldade objectiva de interpretar as categorias, sobretudo se são interpretadas na perspectiva neotomista.

5. Além destes factores determinantes da conjuntura histórico-cultural e eclesial do tempo, deve contudo reconhecer-se que no sistema rosminiano se encontram conceitos e expressões por vezes ambíguos e equívocos, que exigem uma interpretação atenta e que se podem esclarecer unicamente à luz do contexto mais geral da obra do autor. O carácter ambíguo e equívoco, e a difícil compreensão de algumas expressões e categorias, presentes nas proposições condenadas, explicam entre outras coisas as interpretações em chave idealista, ontológica e subjectiva, sugeridas por pensadores não católicos, em relação às quais o Decreto *Post obitum* exorta à prudência. O respeito da verdade histórica exige, além disso, que seja realçado e confirmado o importante papel desempenhado pelo Decreto de condenação das "Quarenta Proposições", enquanto ele não só exprimiu as reais preocupações do magistério contra interpretações erradas e desviantes do pensamento rosminiano, em contraste com a fé católica, mas previu também quanto de facto se verificou na recepção do rosminianismo nos sectores intelectuais da cultura filosófica laicista, marcada quer pelo idealismo transcendental quer pelo idealismo lógico e ontológico. A profunda coerência do juízo do Magistério nas suas várias intervenções em matéria é comprovada pelo facto de que o próprio Decreto doutrinal *Post obitum* não se refere ao juízo sobre a negação formal de verdades de fé por parte do autor, mas antes pelo facto de o sistema filosófico-teológico de Rosmini ser considerado insuficiente e inadequado para guardar e expor algumas verdades da doutrina católica, apesar de serem reconhecidas e confessadas pelo próprio autor.

6. Por outro lado, deve reconhecer-se que uma difundida, séria e rigorosa literatura científica sobre o pensamento de António Rosmini, expressa em âmbito católico por teólogos e filósofos pertencentes a várias escolas de pensamento, mostrou que tais interpretações contrárias à fé e à doutrina católica na realidade não correspondem à autêntica posição do Roveretano.

7. Após um aprofundado exame dos dois Decretos doutrinais, promulgados no século XIX, e tendo presentes os resultados emergentes da historiografia e da investigação científica e teórica dos últimos decénios, a Congregação para a Doutrina da Fé chegou à seguinte conclusão:

Actualmente já podem ser considerados ultrapassados os motivos de preocupação e de dificuldade doutrinais e prudenciais, que determinaram a promulgação do Decreto *Post obitum* de condenação das "Quarenta Proposições" tiradas das obras de António Rosmini. E isto devido ao facto de que o sentido das proposições, assim compreendido e condenado pelo mesmo Decreto, não pertence na realidade à autêntica posição de Rosmini, mas a possíveis conclusões da leitura das suas obras. Todavia, continua a estar confiada ao debate teórico a questão da plausibilidade ou não do próprio sistema rosminiano, da sua consistência especulativa e das teorias ou hipóteses filosóficas e teológicas nele expressas.

Ao mesmo tempo permanece a validade objectiva do Decreto *Post obitum* em relação ao que é ditado pelas proposições condenadas, para quem as lê, fora do contexto de pensamento rosminiano, numa óptica idealista, ontológica e com um significado contrário à fé e à doutrina católica.

8. Além disso, a própria Carta Encíclica de João Paulo II *Fides et ratio*, ao incluir Rosmini entre os

pensadores mais recentes em que se realiza um encontro fecundo entre o saber filosófico e a Palavra de Deus, acrescenta ao mesmo tempo que com esta indicação não se deseja "confirmar todos os aspectos do seu pensamento, mas unicamente propor exemplos significativos de um caminho de investigação filosófica que tirou consideráveis vantagens do confronto com os dados da fé".

9. Deve de igual modo afirmar-se que o empreendimento especulativo e intelectual de António Rosmini, caracterizado por uma grande audácia e coragem, embora não esteja isento de uma certa e arriscada ousadia, sobretudo nalgumas formulações, na esperança de oferecer novas oportunidades à doutrina católica em relação aos desafios do pensamento moderno, desenvolveu-se num horizonte ascético e espiritual, reconhecido também pelos seus adversários mais cruéis, e encontrou expressão nas obras que acompanharam a fundação do Instituto da Caridade e o das Irmãs da Providência Divina.

@ JOSEPH Card. RATZINGER

Prefeito

@ TARCÍSIO BERTONE, S.D.B.

Secretário

Notas

1) *ANTÓNIO ROSMINI, Carta ao Papa Pio IX, em: Epistolário completo, Casale Monferrato, tip. Panc 1892, vol. X, 541 (carta 6341).*

2) *JOÃO PAULO II, Carta Enc. Fides et ratio, 74, em: AAS, XCI, 1999 I, 62.*





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTA

sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati

1. El Magisterio de la Iglesia, que tiene el deber de promover y custodiar la doctrina de la fe y preservarla de las recurrentes asechanzas procedentes de algunas corrientes de pensamiento y de determinadas praxis, en repetidas ocasiones se interesó durante el siglo XIX por los resultados del trabajo intelectual del sacerdote Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), poniendo en el Índice dos de sus obras en 1849, absolviendo ("dimettendo") después del examen, con decreto doctrinal de la Sagrada Congregación del Índice, las *opera omnia* en 1854 y, sucesivamente, condenando en 1887 cuarenta proposiciones, tomadas principalmente de obras póstumas y de otras obras editadas en vida, con el decreto doctrinal, denominado *Post obitum*, de la Sagrada Congregación del Santo Oficio (Denz 3201-3241).
2. Una lectura aproximativa y superficial de estas diferentes intervenciones podría llevar a pensar en una contradicción intrínseca y objetiva por parte del Magisterio al interpretar los contenidos del pensamiento rosminiano y al valorarlos frente al pueblo de Dios. Sin embargo, una lectura atenta no sólo de los textos, sino también del contexto y de la situación en que fueron promulgados, ayuda a captar, aunque sea en su necesario desarrollo, una consideración al mismo tiempo vigilante y coherente, orientada siempre y de cualquier modo a la custodia de la fe católica, y decidida a no permitir sus interpretaciones equívocas o reductivas. En esa misma línea se sitúa esta *Nota* sobre el valor doctrinal de dichos decretos.
3. El decreto de 1854, con el que fueron absueltas ("dimesse") las obras de Rosmini, atestigua el reconocimiento de la ortodoxia de su pensamiento y de sus intenciones declaradas, cuando, respondiendo a la inclusión en el Índice de sus dos obras en 1849, escribió al beato Pío IX: "En todo quiero apoyarme en la autoridad de la Iglesia, y quiero que todo el mundo sepa que me adhiero a esta única autoridad" (1). Sin embargo, el decreto mismo no implicaba que el Magisterio adoptara el sistema de pensamiento rosminiano como instrumento filosófico-teológico de mediación de la doctrina cristiana y tampoco pretendía expresar ninguna opinión sobre el valor especulativo y teórico de las posiciones del autor.
4. Las vicisitudes sucesivas a la muerte de Rosmini exigieron un distanciamiento de su sistema de pensamiento y, particularmente, de algunas afirmaciones del mismo. Es necesario iluminar ante todo los principales factores de orden histórico-cultural que influyeron en ese distanciamiento, que culminó con la condena de las "cuarenta proposiciones" del decreto *Post obitum*, en 1887.
Un primer factor se refiere al proyecto de renovación de los estudios eclesiásticos promovido por la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, en la línea de la fidelidad al pensamiento de santo Tomás de Aquino. La necesidad que sintió el Magisterio pontificio de proporcionar un instrumento filosófico y teórico, localizado en el tomismo, capaz de garantizar la unidad de los estudios eclesiásticos, sobre todo en la formación de los sacerdotes en los seminarios y en las facultades teológicas, contra el peligro del eclecticismo filosófico, puso las premisas para un juicio negativo con respecto a una posición filosófica y especulativa, como la rosminiana, que por su lenguaje y por su aparato conceptual resultaba diversa de la elaboración filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino.

Un segundo factor que conviene tener presente es que las proposiciones condenadas están tomadas en su mayor parte de obras póstumas del autor, cuya publicación carece de aparato crítico capaz de explicar el sentido preciso de las expresiones y de los conceptos utilizados en ellas. Eso favoreció una interpretación en sentido heterodoxo del pensamiento rosminiano, entre otras causas debido a la dificultad objetiva de interpretar sus categorías, sobre todo si se leían desde la perspectiva neotomista.

5. Además de estos factores determinados por la contingencia histórico-cultural y eclesial del tiempo, es preciso reconocer que en el sistema rosminiano se encuentran conceptos y expresiones a veces ambiguas y equívocas, que exigen una interpretación atenta y que sólo se pueden esclarecer a la luz del contexto más general de la obra del autor. La ambigüedad, la equivocidad y la difícil comprensión de algunas expresiones y categorías presentes en las proposiciones condenadas explican, entre otras, las interpretaciones en clave idealista, ontologista y subjetivista, que dieron pensadores no católicos, contra las cuales el decreto *Post obitum* pone objetivamente en guardia. El respeto a la verdad histórica exige, además, que se subraye y confirme el importante papel que desempeñó el decreto de condena de las "cuarenta proposiciones", por cuanto no sólo expresó las preocupaciones reales del Magisterio contra interpretaciones erróneas y equívocas del pensamiento rosminiano, en contraste con la fe católica, sino también previó lo que de hecho aconteció en la aceptación del rosminianismo en los sectores intelectuales de la cultura filosófica laicista, marcada tanto por el idealismo trascendental como por el idealismo lógico y ontológico.

La coherencia profunda del juicio del Magisterio en sus diversas interpretaciones en esta materia queda de manifiesto por el hecho de que el mismo decreto doctrinal *Post obitum* no se refiere al juicio sobre la negación formal de verdades de fe por parte del autor, sino más bien al hecho de que el sistema filosófico-teológico de Rosmini se consideraba insuficiente e inadecuado para custodiar y exponer algunas verdades de la doctrina católica, aun reconocidas y confesadas por el autor mismo.

6. Por otra parte, se debe reconocer que una difundida literatura científica, seria y rigurosa, sobre el pensamiento de Antonio Rosmini, expresada en el campo católico por teólogos y filósofos pertenecientes a varias escuelas de pensamiento, ha demostrado que esas interpretaciones contrarias a la fe y a la doctrina católica no corresponden en realidad a la auténtica posición de Rosmini.

7. La Congregación para la doctrina de la fe, después de un profundo examen de los dos decretos doctrinales promulgados en el siglo XIX y teniendo en cuenta los resultados obtenidos por la historiografía y la investigación científica y teórica de los últimos decenios, ha llegado a la siguiente conclusión:

Actualmente se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales, que llevaron a la promulgación del decreto *Post obitum* de condena de las "cuarenta proposiciones" tomadas de las obras de Antonio Rosmini. Y eso se debe a que el sentido de las proposiciones, como las entendió y condenó el mismo decreto, no corresponde en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras. Con todo, queda abierta al debate teórico la cuestión del valor mayor o menor del sistema rosminiano mismo, de su consistencia especulativa y de las teorías o hipótesis filosóficas y teológicas expresadas en él.

Al mismo tiempo, el decreto *Post obitum* conserva su validez objetiva en relación con el dictado de las proposiciones condenadas, para quien las lee, fuera del contexto del pensamiento rosminiano, desde una perspectiva idealista, ontologista y con un significado contrario a la fe y a la doctrina católica.

8. Por lo demás, la misma carta encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, a la vez que incluye a Rosmini entre los pensadores más recientes en los que se lleva a cabo un fecundo encuentro entre saber filosófico y palabra de Dios, añade que con esta indicación no se quiere "avaluar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables

beneficios de la confrontación con los datos de la fe" (2).

9. Es preciso afirmar, asimismo, que la empresa especulativa e intelectual de Antonio Rosmini, caracterizada por una gran audacia y valentía, aunque en cierto modo pudiera considerarse una peligrosa osadía, especialmente en algunas formulaciones, con el propósito de ofrecer nuevas oportunidades a la doctrina católica en relación con los desafíos del pensamiento moderno, se desarrolló en un horizonte ascético y espiritual, reconocido incluso por sus más encarnizados adversarios, y encontró expresión en las obras que acompañaron la fundación del Instituto de la Caridad y la de las Hermanas de la Divina Providencia.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia del 8 de junio de 2001, concedida al infrascrito cardenal prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, aprobó esta Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati, decidida en la sesión ordinaria, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 1 de julio de 2001.

+ **Cardenal Joseph Ratzinger**
Prefecto

+ **Tarcisio Bertone, s.d.b.**
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Notas

(1) Antonio Rosmini, *Carta al Papa Pío IX*, en: *Epistolario completo*, Casale Monferrato, tip. Pane 1892, vol. X, 541 (carta 6341).

(2) Carta encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, 74: AAS 91 (1999) 62.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

NOTIFIKATION

zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des *PRIESTERS ANTONIO ROSMINI SERBATI*

1. Das Lehramt der Kirche, das die Pflicht hat, die Glaubenslehre zu fördern und zu hüten und sie vor den immer wiederkehrenden Gefahren zu bewahren, die von manchen Denkströmungen und bestimmten Praktiken herkommen, hat sich im 19. Jahrhundert wiederholt mit den Ergebnissen der geistigen Arbeit des Priesters Antonio Rosmini Serbati (1797 –1855) befaßt. Das Lehramt hat im Jahr 1849 zwei seiner Werke auf den Index gesetzt, im Jahr 1854 seine Schriften *opera omnia* durch das Dekret der Indexkongregation aus dem Verfahren entlassen und danach im Jahr 1887 vierzig Lehrsätze, die hauptsächlich aus dem Nachlaß und anderen noch zu seinen Lebzeiten herausgegebenen Werken stammen, durch das Dekret *Post obitum* der Heiligen Kongregation des Heiligen Uffiziums verurteilt (Denz . 3201 –3241).
2. Eine ungenaue und oberflächliche Lektüre dieser mehrfachen Stellungnahmen könnte einen wirklichen und objektiven Widerspruch seitens des Lehramtes vermuten lassen bezüglich der Art und Weise, wie es die Inhalte des rosminischen Denkens auslegt und dem Volk Gottes gegenüber beurteilt. Aber eine aufmerksame Lektüre nicht nur der Texte, sondern auch des Zusammenhangs und der Situation, in der sie veröffentlicht wurden, verhilft zu einer wachsamem und konsequenten wenn auch notwendigerweise fortschreitenden Betrachtung, die immer und in jedem Fall auf die Bewahrung des katholischen Glaubens abzielt und entschlossen ist, keine abwegigen oder verkürzenden Auslegungen zuzulassen. In diesem Rahmen ist die vorliegende Notifikation über die lehramtliche Bedeutung der obengenannten Dekrete zu sehen.
3. Das Dekret von 1854, mit dem Rosminis Werke entlassen wurden, bestätigt die Anerkennung der Rechtgläubigkeit seines Denkens und seiner erklärten Absichten, denn nachdem seine zwei Werke 1849 auf den Index gesetzt worden waren, schrieb er an den sel. Papst Pius IX. :»Ich will mich in allem auf die Autorität der Kirche stützen, und ich will, daß die ganze Welt weiß, daß ich nur dieser Autorität folge« (1).

Das Dekret selbst wollte aber keineswegs besagen, daß das Lehramt das rosminische Denksystem als theologisch-philosophisches Hilfsmittel angenommen hat, noch wollte es eine Meinung hinsichtlich der spekulativen und theoretischen Plausibilität der Anschauungen des Autors zum Ausdruck bringen.

4. Die Situation nach Rosminis Tod erforderte eine Distanzierung von seinem Denksystem und besonders von einigen seiner Formulierungen. Es ist notwendig, vor allem die kulturellen und geschichtlichen Hauptfaktoren aufzuhellen, die diese distanzierte Stellungnahme beeinflussten, die in der Verurteilung der »vierzig Sätze« durch das Dekret *Post obitum* von 1887 gipfelte. Der erste Faktor bezieht sich auf die geplante Erneuerung des kirchlichen Studiums, die von der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) Leos XIII. gemäß der Lehre des Thomas von Aquin gefördert wurde. Das päpstliche Lehramt hielt es für notwendig, ein philosophisches und theoretisches Mittel – als das der Thomismus galt – bereitzustellen, das imstande war, die Einheit des kirchlichen Studiums vor allem in der Ausbildung der Priester in den Seminaren und an den theologischen Fakultäten vor der Gefahr des philosophischen Ekklektizismus zu schützen. Und das schuf die Voraussetzungen für eine negative Beurteilung einer philosophischen und spekulativen Position wie der rosminischen, die sich sprachlich und begrifflich von der philosophischen und theologischen Denkarbeit des Thomas von Aquin unterschied. Als zweiter Faktor ist zu berücksichtigen, daß die verurteilten Sätze zum Großteil den posthum veröffentlichten Werken des Autors entnommen sind, deren Publikation jedes kritischen Apparates entbehrt, der den exakten Sinn der in ihnen enthaltenen Ausdrücke und Begriffe erschließen kann. Das führte dazu, die rosminische Lehre im irrgläubigen Sinn zu deuten, auch auf Grund der objektiven Schwierigkeit ihre Kategorien zu interpretieren, vor allem wenn sie in neuscholastischer Sicht gelesen werden.

5. Außer diesen Faktoren, die aus der damaligen geschichtlichen, kulturellen und kirchlichen Situation erwachsen, muß dennoch zugegeben werden, daß sich im rosminischen Denksystem manchmal doppeldeutige und mißverständliche Begriffe und Ausdrücke finden, die eine aufmerksame Lektüre erfordern und nur im Licht des allgemeinen Kontextes des Werkes des Autors geklärt werden können. Die Doppeldeutigkeit, die Mißverständnisse und die schwierige Verstehbarkeit einiger in den verurteilten Sätzen enthaltener Worte und Kategorien erklären u. a. die Auslegungen nach einem idealistischen, ontologistischen und subjektivistischen Schlüssel, die von nichtkatholischen Denkern gemacht wurden, vor denen das Dekret *Post obitum* objektiv warnt. Die Achtung vor der geschichtlichen Wahrheit erfordert außerdem, daß die wichtige Rolle des Verurteilungsdekretes unterstrichen und bekräftigt wird. Das Dekret, das die »Vierzig Sätze« verurteilt hat, hat nicht nur die echte Sorge des Lehramtes in bezug auf irrige und abweichende und dem katholischen Glauben widersprechende Auslegungen der rosminischen Lehre zum Ausdruck gebracht, sondern hat auch vorhergesehen, was tatsächlich in der Auffassung des »Rosminismus« geschehen ist, und zwar unter der intellektuellen Schicht der philosophischen und laizistischen Kultur, die vom transzendenten Idealismus und vom logischen und ontologischen Idealismus geprägt ist. Die tiefreichende Folgerichtigkeit des Urteils des Lehramtes in seinen vielfachen Stellungnahmen in dieser Angelegenheit wird belegt durch die Tatsache, daß sich das Dekret *Post obitum* nicht auf die Beurteilung der formellen Verneinung der Glaubenswahrheit seitens des Autors bezieht, sondern auf die Tatsache, daß das philosophisch-theologische Denksystem Rosminis als unzureichend und unangemessen erachtet wurde,

um einige Wahrheiten der katholischen Glaubenslehre zu bewahren und auszulegen, die doch vom Autor selbst anerkannt und bezeugt wurden.

6. Andererseits muß man zugeben, daß eine verbreitete ernsthafte und exakte wissenschaftliche Lektüre der Lehre von Antonio Rosmini, die im katholischen Bereich von Theologen und Philosophen verschiedener Denkrichtungen zum Ausdruck kam, gezeigt hat, daß die dem Glauben und der katholischen Lehre widersprechenden Auslegungen in Wirklichkeit nicht die wahre Einstellung Rosminis wiedergeben.

7. Nach einer vertieften Prüfung der beiden im 19. Jahrhundert promulgierten lehramtlichen Dekrete und unter Berücksichtigung der Ergebnisse der Geschichtsschreibung und wissenschaftlichen und theoretischen Forschung der letzten Jahrzehnte ist die Kongregation für die Glaubenslehre zu folgenden Ergebnisse gekommen: Die Gründe der lehramtlichen zur Vorsicht mahnenden Besorgnis und Schwierigkeit, die zur Promulgierung des Verurteilungsdekrets *Post obitum* der »Quaranta Proposizioni« aus den Werken Antonio Rosminis geführt haben, sind nunmehr als überholt zu betrachten. Und zwar aufgrund der Tatsache, daß der Sinngehalt der Sätze, wie er im genannten Dekret verstanden und verurteilt wird, nicht der wahren Auffassung Rosminis entspricht, sondern auf mögliche Schlußfolgerungen aus der Lektüre seiner Werke zurückgeht. Die Frage der Plausibilität der rosminischen Lehre, ihre spekulative Konsistenz und die in ihr zum Ausdruck gebrachten philosophischen und theologischen Theorien oder Hypothesen stehen aber weiterhin theoretisch zur Diskussion. Zugleich behält das Dekret *Post obitum* in bezug auf die Verordnung der verurteilten Sätze für denjenigen seine objektive Gültigkeit, der sie, abgesehen vom Kontext des rosminischen Denkens, in einer idealistischen ontologischen Sicht und einem Sinn liest, die im Gegensatz zur katholischen Glaubenslehre stehen. .

8. Im übrigen reiht die Enzyklika Johannes Pauls II. *Fides et ratio* zwar Rosmini unter die jüngsten Denker ein, in denen sich eine fruchtbare Begegnung zwischen dem philosophischen Wissen und dem Wort Gottes vollzieht; die Enzyklika fügt aber gleichzeitig hinzu, daß man mit diesem Hinweis »natürlich nicht alle Gesichtspunkte ihres Denkens bestätigen, sondern lediglich sprechende Beispiele eines philosophischen Forschungsweges vorstellen möchte, der aus der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Glaubens beachtenswerte Vorteile gezogen hat« (2).

9. Es ist auch zu bekräftigen, daß der spekulative und geistig-begriffliche Versuch Antonio Rosminis von großer Kühnheit und Mut zeugt, auch wenn er nicht ganz frei von einer gefährlichen Vermessenheit ist, besonders in einigen Formulierungen. Er will der katholischen Glaubenslehre neue Möglichkeiten in bezug auf die Herausforderungen des modernen Denkens anbieten, und er hat sich vor einem asketischen und geistlichen Horizont abgewickelt, der auch von seinen schärfsten Gegnern anerkannt wird. Er hat Ausdruck in den Werken gefunden, die zur Errichtung des Instituts der Nächstenliebe und der Schwestern von der göttlichen Vorsehung geführt haben.

Papst Johannes Paul II. hat im Verlauf der Audienz am 8. Juni 2001, die dem unterzeichneten Kardinal-Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre gewährt wurde, diese in der Ordentlichen Sitzung

beschlossene Notifikation über die Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, 1. Juli 2001

+ JOSEPH Kard. RATZINGER

Präfekt

+ TARCISIO BERTONE, S. D. B.

emeritierter Erzbischof von Vercelli

Sekretär

Anmerkungen

1 Antonio Rosmini, *Lettera al Papa Pio IX*, in: *Epistolario completo*, Casale Monferrato, tip. Panc 1892, vol. X, 541 (lett. 634 1).

2 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 74, in: *AAS*, XCI, 1999 – 1,62.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

NOTIFICAZIONE

riguardante alcuni scritti del
R.P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.

PREAMBOLO

Uno dei compiti affidati alla Congregazione per la Dottrina della Fede è di vigilare e custodire la dottrina della fede, affinché il Popolo di Dio rimanga fedele all'insegnamento ricevuto. Talvolta la Congregazione deve procedere a un esame dottrinale e segnalare, anche con una notificazione pubblica, le ambiguità o gli errori contenuti in opere di ampia diffusione che possono nuocere alla fede del Popolo di Dio, affinché sia fatta l'opportuna rettifica. Tale notificazione, in alcune occasioni, si rende necessaria anche quando l'autore è disponibile per la rettifica o addirittura questa sia già in atto.

In seguito ad uno studio condotto sulle opere *Diccionario de ética teológica*, *La propuesta moral de Juan Pablo II*, *Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor* ed i volumi di *Moral de actitudes*, sia nella versione spagnola, sia nell'ultima versione italiana del R.P. Marciano Vidal C.Ss.R., la Congregazione, a motivo degli errori e delle ambiguità riscontrati, nonché della loro diffusione e dell'influsso esercitato soprattutto nella formazione teologica, decise di approfondire l'esame delle suddette opere con procedura ordinaria, secondo quanto stabilito dalla *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

In data 13 dicembre 1997 essa inviò all'Autore, tramite il R.P. Joseph William Tobin, Superiore Generale della Congregazione del Santissimo Redentore, il testo della Contestazione ufficiale. Questa si componeva di una introduzione concernente la fondazione cristologica dell'etica teologica, seguita da due parti, distinte rispettivamente in questioni di carattere epistemologico (rapporto S. Scrittura-Tradizione-Magistero; rapporto Teologo-Magistero), e in errori di carattere particolare (Persona-Sessualità-Bioetica; Morale sociale: Escatologia-Utopia).

Il 4 giugno 1998 è pervenuto il testo della *Respuesta* redatta dal R.P. Marciano Vidal, coadiuvato dal Consigliere da lui scelto, e corredata dalla lettera accompagnatoria del Superiore Generale. Esso fu esaminato dalle istanze proprie della Congregazione che, non ritenendolo soddisfacente, offrì a P. Vidal un'ulteriore possibilità di chiarificazione del proprio pensiero sui punti contestati. Il nuovo testo di domande fu sottoposto al giudizio della Sessione Ordinaria del 20 gennaio 1999, che decise di concedere nuovamente all'Autore i tre mesi previsti dalla *Ratio Agendi*. Tale procedura, unitamente al suddetto testo,

fu approvata dal Santo Padre nell'Udienza concessa al Cardinale Prefetto il 5 febbraio 1999.

La nuova documentazione e la relativa lettera accompagnatoria furono consegnate al Superiore Generale dei Redentoristi in un incontro presso il Dicastero (7 giugno 1999). In detta occasione furono comunicati l'esito dell'esame della precedente Respuesta e la decisione della Congregazione per la Dottrina della Fede di riformulare, in via eccezionale, le questioni discusse in modo da ottenere risposte più puntuali e precise. Inoltre, mentre veniva manifestata la viva speranza che P. Vidal comprendesse questa ulteriore possibilità offertagli come un invito ad una riflessione più approfondita per il bene suo e della Chiesa, in nome della quale svolge il suo servizio di docenza teologica, si decise che le risposte di P. Vidal sarebbero dovute pervenire alla Congregazione per la Dottrina della Fede in forma personale, inequivocabile e succinta entro il 30 settembre successivo.

Informato del nuovo passo intrapreso, P. Vidal, tramite il proprio Ordinario, diede assicurazione che si sarebbe attenuto alle richieste avanzate dalla Congregazione. In data 28 settembre 1999 il Superiore Generale ha consegnato personalmente al Cardinale Prefetto il testo della Respuesta a las «Preguntas dirigidas al Rev. P. Marciano Vidal C.Ss.R.», unitamente al proprio parere personale. Il testo della seconda Respuesta è stato quindi sottoposto al giudizio delle istanze proprie della Congregazione, secondo quanto stabilito dalla Ratio Agendi.

Il 10 novembre 1999 la Sessione Ordinaria della Congregazione, sulla base di tutte le fasi dell'esame dei testi e dell'intera documentazione prodotta, ritenne conclusa la procedura eccezionale adottata. La Congregazione per la Dottrina della Fede, prendendo atto con soddisfazione del fatto che l'Autore aveva manifestato la sua disponibilità a correggere le ambiguità riguardanti la procreazione artificiale eterologa, l'aborto terapeutico ed eugenetico e le leggi sull'aborto, e dichiarato la propria adesione al Magistero negli aspetti dottrinali contestati, senza però proporre modificazioni concrete e sostanziali circa le altre posizioni contenute nella Contestazione, ritenne necessario che si redigesse il testo di una Notificazione. Questa avrebbe dovuto essere presentata a P. Vidal nel contesto di un colloquio, mirato ad ottenere il riconoscimento esplicito degli errori e delle ambiguità riscontrati, e a verificare, secondo i principi confessati dall'Autore stesso, l'assenso alla rielaborazione dei propri libri, secondo le modalità stabilite dalla Congregazione. Inoltre, il testo della Notificazione, completato con le integrazioni attestanti l'esito dell'incontro ed approvato dalla Sessione Ordinaria, doveva essere in seguito pubblicato. Queste decisioni furono confermate dal Santo Padre nell'Udienza concessa all'Ecc.mo Segretario il 12 novembre 1999.

Il 2 giugno 2000 è avvenuto il previsto incontro, al quale hanno partecipato l'Em.mo Cardinale Prefetto, l'Ecc.mo Segretario, S.E. Mons. Antonio Cañizares Llovera, Arcivescovo di Granada e Membro della Congregazione, in rappresentanza della Conferenza Episcopale Spagnola, ed alcuni Delegati nominati dal Dicastero; il R.P. Vidal era accompagnato dal R.P. Joseph William Tobin e dal R.P. Joseph Pfab, C.Ss.R., già Superiore Generale e Consigliere scelto per l'occasione. In seguito alla formalizzazione della Notificazione e ad un sereno e proficuo colloquio in merito sia alle questioni prettamente dottrinali sia ai prescritti adempimenti procedurali, il R.P. Marciano Vidal ha accettato il giudizio dottrinale formulato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nonché l'impegno formale a rielaborare i propri scritti, secondo le modalità stabilite.

Informati dell'esito positivo dell'incontro, gli Em.mi ed Ecc.mi Padri della Sessione Ordinaria, rispettivamente del 14 giugno 2000 e del 7 febbraio corrente, hanno preso atto con soddisfazione della adesione del R.P. Vidal ed hanno comunque confermato la procedura prevista, e cioè la pubblicazione della presente Notificazione. Decidevano, inoltre, che le edizioni de Moral de actitudes (compreso anche il volume sulla morale sociale), del Diccionario de ética teológica, de La propuesta moral de Juan Pablo II e delle rispettive traduzioni in altre lingue anteriori alla data della Notificazione stessa non possono essere

adottate per la formazione teologica, e che l'Autore rielaborasse, in particolare, *Moral de actitudes*, sotto la supervisione della Commissione Dottrinale della Conferenza Episcopale Spagnola. Il testo della presente Notificazione con le relative clausole, tramite il Superiore Generale, è stato trasmesso al R.P. Vidal, che lo ha accettato apponendovi la propria firma.

Questa risoluzione, che non intende giudicare la persona dell'Autore, la sua intenzione né la totalità della sua opera e del suo ministero teologico, ma soltanto gli scritti presi in esame, è volta a tutelare il bene presente e futuro dei fedeli, dei pastori e dei professori di teologia morale, soprattutto di quanti si sono formati secondo la teologia dell'Autore o che comunque si riconoscono nelle stesse prospettive teologico-morali, affinché essi si allontanino dagli errori o lacune nei quali sono stati formati o persistono tuttora, nonché dalle conseguenze pratiche che tali posizioni hanno in ambito pastorale e ministeriale.

NOTA DOTTRINALE

1. Valutazione generale

Moral de actitudes è diviso in tre volumi. Il primo è dedicato alla morale fondamentale.(1) Il secondo è diviso in due tomi, dedicati rispettivamente alla morale della persona e della bioetica teologica (2) e alla morale dell'amore e della sessualità.(3) Il terzo volume si occupa della morale sociale.(4) Il *Diccionario de ética teológica* (5) offre uno studio più conciso, ma sufficientemente particolareggiato, dei principali concetti e temi della morale cristiana.

In *Moral de actitudes* si avverte la preoccupazione pastorale per un dialogo con «l'uomo autonomo, secolare, e concreto».(6) Questo scopo viene perseguito attraverso un atteggiamento di benignità e comprensione, attento al carattere graduale e progressivo della vita e dell'educazione morale, e mediante la ricerca di una mediazione che tenti di attenuare posizioni considerate estreme, tenendo presenti i dati offerti dalle scienze umane e da diversi orientamenti culturali attuali. Però tale lodevole preoccupazione spesso non raggiunge lo scopo inteso, perché prende il sopravvento su aspetti che sono essenziali e costitutivi per una integrale presentazione della dottrina morale della Chiesa; in modo particolare: l'impiego di una corretta metodologia teologica, l'adeguata definizione della moralità oggettiva delle azioni, la precisione del linguaggio e la completezza delle argomentazioni.

Come afferma l'Autore, *Moral de actitudes* è costruito sulla «opzione per il paradigma di “autonomia teonoma” reinterpretato dall’“etica di liberazione”».(7) Egli si propone di operare una personale revisione di questo paradigma, ma non riesce ad evitare alcuni degli errori legati al modello scelto, che sostanzialmente corrispondono a quelli segnalati dall'Enciclica *Veritatis splendor*.(8) Non si considera infatti che, pur nella loro distinzione, fede e ragione hanno una sorgente e un fine comuni, e quindi che esse non si rapportano a vicenda solo per delimitare in modo sempre esclusivo ed escludente i loro ambiti di competenza, oppure per estenderli l'una a discapito dell'altra in un'ottica di emancipazione. La «“ratio” normativa» (9) non si concepisce come qualcosa che sta tra l'uomo e Dio come un anello che li unisce,(10) ma piuttosto come un diaframma che si frappone tra l'uomo e Dio, e perciò non risulta più possibile porre nella “Sapienza divina” il fondamento ontologico (e perciò oggettivo) della competenza morale che ogni uomo indubbiamente possiede,(11) con la conseguenza di non ammettere che la ragione morale possa essere «illuminata dalla rivelazione divina e dalla fede».(12)

Perciò l'Autore ripete più volte una delle affermazioni determinanti dell'impostazione dell'opera: «Il proprio e lo specifico dell'èthos cristiano non va cercato nell'ordine dei contenuti concreti dell'impegno

morale», ma «nell'ordine della cosmovisione che accompagna» quei contenuti.(13) Solo sullo sfondo di tali affermazioni si deve capire — come precisa l'Autore — che cosa significa «il riferimento a Gesù di Nazaret in quanto orizzonte o nuovo ambito di comprensione e di esperienza vissuta della realtà»,(14) oppure in che senso si sostiene che la fede offre un «influsso», un «contesto», un «orientamento»,(15) un «nuovo ambito di riferimento» e una «dimensione».(16) E anche se l'Autore afferma occasionalmente che «la norma decisiva dell'etica cristiana è Cristo» e che «non c'è altra norma per il cristiano che l'evento Gesù di Nazaret»,(17) tuttavia il suo tentativo di fondazione cristologica non riesce a concedere normatività etica concreta alla rivelazione di Dio in Cristo.(18) La fondazione cristologica dell'etica viene ammessa in quanto «ridimensiona la normativa intramondana del personalismo di alterità politica».(19)

L'etica cristiana che ne risulta è «un'etica influenzata dalla fede»,(20) ma si tratta di un influsso debole, perché si giustappone di fatto ad una razionalità secolarizzata tutta progettata su un piano orizzontale. Pertanto, in *Moral de actitudes* non è sufficientemente messa in rilievo la dimensione verticale ascendente della vita morale cristiana, e i grandi temi cristiani quali la redenzione, la croce, la grazia, le virtù teologali, la preghiera, le beatitudini, la risurrezione, il giudizio, la vita eterna, oltre ad essere poco presenti, sono quasi ininfluenti sulla presentazione dei contenuti morali.

Consequenziale al modello morale assunto è l'attribuzione di un ruolo insufficiente alla Tradizione e al Magistero morale della Chiesa, che vengono filtrati attraverso le frequenti «opzioni» e «preferenze» dell'Autore.(21) Dal commento all'Enciclica *Veritatis splendor*, in modo particolare, si evince la concezione manchevole della competenza morale del Magistero ecclesiastico.(22) L'Autore, pur informando i lettori sulla dottrina ecclesiale, si allontana criticamente da essa nella soluzione data a diversi problemi di morale speciale, come si vedrà di seguito.

Si deve considerare, infine, la tendenza ad utilizzare il metodo del conflitto di valori o di beni nello studio dei diversi problemi etici, nonché il ruolo svolto dai riferimenti al livello ontico o pre-morale.(23) Forme che conducono a ridurre alcuni problemi teoretici e pratici, quali il rapporto tra libertà e verità, tra coscienza e legge, tra opzione fondamentale e scelte concrete, che non possono essere risolti positivamente per la mancata coerente presa di posizione dell'Autore. Sul piano pratico, egli non accetta la dottrina tradizionale sulle azioni intrinsecamente cattive e sul valore assoluto delle norme che vietano tali azioni.

2. Questioni particolari

L'Autore ritiene che i metodi intercettivi, vale a dire, quelli che agiscono dopo la fecondazione e prima dell'impianto, non sono abortivi. Generalmente non si possono considerare come procedimenti moralmente leciti per controllare la natalità,(24) tuttavia sono moralmente accettabili «in situazioni di notevole gravità, quando è impossibile ricorrere ad altri mezzi».(25) L'Autore applica questo stesso criterio di giudizio alla sterilizzazione, affermando che in alcune situazioni esso non pone difficoltà morale, «dato che l'intenzione è quella di realizzare in modo responsabile un valore umano».(26) In entrambi i casi si tratta di giudizi contrari alla dottrina della Chiesa.(27)

L'Autore sostiene che la dottrina della Chiesa sull'omosessualità possiede una certa coerenza, però non gode di un sufficiente fondamento biblico (28) e risente di importanti condizionamenti(29) ed ambiguità.(30) In essa si riscontrano i difetti presenti «in tutto l'edificio storico dell'etica sessuale cristiana».(31) Nella valutazione morale dell'omosessualità — aggiunge l'Autore — si deve «adottare un atteggiamento di provvisorietà» e dopo «si deve formulare in chiave di ricerca e di apertura».(32) Per l'omosessuale irreversibile un giudizio cristiano coerente «non passa necessariamente attraverso l'unica via di uscita di

una morale rigida: passaggio all'eterosessualità o astinenza totale».(33) Tali giudizi morali non sono compatibili con la dottrina cattolica, secondo la quale esiste una valutazione precisa e ferma sulla moralità oggettiva delle relazioni sessuali tra persone dello stesso sesso.(34) Il grado di imputabilità morale soggettiva che tali relazioni possono avere in ogni caso singolo è una questione che qui non è in discussione.

L'Autore sostiene che non è stata provata la «gravità ex toto genere suo della masturbazione».(35) Alcune condizioni personali sono in realtà elementi oggettivi di questo comportamento e pertanto «non è corretto fare “astrazione oggettiva” dai condizionamenti personali e fare una valutazione universalmente valida a partire dal punto di vista oggettivo».(36) «Non ogni atto di masturbazione è “materia oggettivamente grave”».(37) Non sarebbe corretto il giudizio della morale cattolica, secondo la quale gli atti di autoerotismo sono oggettivamente azioni intrinsecamente cattive.(38)

Per quanto concerne la procreazione responsabile, l'Autore afferma che nessuno dei metodi attuali per la regolazione delle nascite è buono sotto tutti gli aspetti. «È incoerente e rischioso far propendere la valutazione morale per un metodo determinato».(39) Benché al Magistero della Chiesa spetti orientare positivamente e negativamente l'uso delle diverse soluzioni concrete,(40) se venissero a crearsi conflitti di coscienza, «continuerà a essere valido il principio basilare dell'inviolabilità della coscienza morale».(41) Ma anche prescindendo da queste situazioni conflittuali, «l'utilizzazione morale dei metodi strettamente anticoncezionali deve essere oggetto di discernimento responsabile dei coniugi».(42) Fra i diversi criteri offerti dall'Autore per orientare tale discernimento,(43) non viene annoverato il valore oggettivo e vincolante della norma morale contenuta nell'enciclica *Humanae vitae*(44) e nei documenti del Magistero pontificio precedente (45) e susseguente. (46)

Sulla fecondazione in vitro omologa, l'Autore si allontana dalla dottrina ecclesiale.(47) «Per quanto riguarda la fecondazione pienamente intraconiugale (“caso semplice”), riteniamo che non può essere rifiutata...». (48) Neutralizzando per quanto possibile la probabilità di rischi per il nascituro, essendoci una ragionevole proporzione tra i fallimenti e il successo fondatamente sperato, e sempre rispettando la condizione umana dell'embrione, «la fecondazione artificiale omologa non può essere dichiarata come immorale in linea di principio». (49)

Anche su altri problemi di morale speciale, *Moral de actitudes* contiene giudizi ambigui. Così, per esempio, riguardo al ricorso all'inseminazione artificiale fra coniugi con sperma di un donatore, (50) come alla fecondazione in vitro eterologa (51) e all'aborto. L'Autore afferma giustamente l'immoralità globale dell'aborto, ma, per quanto riguarda l'aborto terapeutico, la sua posizione è ambigua: (52) sostenendo la possibilità di alcuni interventi medici in alcuni casi molto difficili, non si capisce se intende riferirsi a ciò che tradizionalmente veniva chiamato «aborto indiretto», o se invece viene ammessa la liceità di interventi che non rientrano nella categoria tradizionale testé citata. Altrettanto ambiguo è quanto si dice sull'aborto eugenetico.(53) Sulle leggi riguardanti l'aborto, l'Autore afferma giustamente che non si può considerare la pratica dell'aborto come il contenuto di un diritto individuale, (54) tuttavia in seguito afferma che «non ogni liberalizzazione giuridica [dell'aborto] è contraria in modo frontale nei riguardi dell'etica». (55) L'Autore sembra riferirsi alle leggi che stabiliscono una certa depenalizzazione dell'aborto.(56) Tuttavia, dato che esistono diversi tipi di depenalizzazione dell'aborto, alcuni dei quali sono in pratica una legalizzazione e gli altri comunque non risultano accettabili per la dottrina cattolica, (57) e dal momento che il contesto non è sufficientemente chiaro, al lettore non è data la possibilità di determinare che tipo di leggi di depenalizzazione dell'aborto vengono considerate «non contrarie in modo frontale nei riguardi dell'etica».

La Congregazione, prendendo atto con soddisfazione dei passi già fatti dall'Autore e della sua disponibilità

a seguire i testi magisteriali, ha fiducia che, dalla sua collaborazione con la Commissione Dottrinale della Conferenza Episcopale Spagnola, risulterà un manuale adatto per la formazione degli studenti in teologia morale.

La Congregazione, con questa Notificazione, desidera anche incoraggiare i teologi moralisti a proseguire il cammino di rinnovamento della teologia morale, in particolare nell'approfondimento della morale fondamentale e nell'uso rigoroso del metodo teologico-morale, secondo gli insegnamenti dell'Enciclica *Veritatis splendor* e con il vero senso di responsabilità ecclesiale.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza accordata al sottoscritto Cardinale Prefetto il 9 febbraio 2001, alla luce degli ulteriori sviluppi, ha confermato la Sua approvazione alla presente Notificazione, decisa nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 22 febbraio 2001, nella Festa della Cattedra di San Pietro, Apostolo.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

+Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario

(1) *Moral de actitudes, I. Moral fundamental*, Editorial PS, Madrid 1990, 8a ed. (ampliada y refundida en su totalidad) 902 pp. [trad. it. *Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 958 pp.] (in seguito citato Ma I, secondo la versione italiana seguita dalla corrispondente versione spagnola, indicata mediante il segno =).

(2) *Moral de actitudes, II-1a. Moral de la persona y bioética teológica*, Editorial PS, Madrid 1991, 8a ed., 797 pp. [trad. it. *Manuale di etica teologica, II-1a. Morale della persona e bioetica teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 1995, 896 pp.] (in seguito citato Ma II/1, secondo la versione italiana seguita dalla corrispondente versione spagnola, indicata mediante il segno =).

(3) *Moral de actitudes, II-2a. Moral del amor y de la sexualidad*, Editorial PS, Madrid 1991, 8a ed., 662 pp. [trad. it. *Manuale di etica teologica, II-2a. Morale dell'amore e della sessualità*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 748 pp.] (in seguito citato Ma II/2, secondo la versione italiana seguita dalla corrispondente versione

spagnola, indicata mediante il segno =).

(4) *Moral de actitudes, III. Moral social*, Editorial PS, Madrid 1995, 8a ed., 1015 pp. [trad. it. *Manuale di etica teologica, III. Morale sociale*, Cittadella Editrice, Assisi 1997, 1123 pp.] (in seguito citato Ma III, secondo la versione italiana seguita dalla corrispondente versione spagnola, indicata mediante il segno =).

(5) *Diccionario de ética teológica*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 649 pp. (in seguito citato Det).

(6) Ma I, p. 283 = 266; cfr. Ma I, pp. 147-148 = 139, 222-226 = 211-215.

(7) Ma I, p. 276 = 260; cfr. Ma I, pp. 276-301 = 260-284.

(8) Cfr. Giovanni Paolo II, *Lett. Enc. Veritatis splendor* (6 agosto 1993), specialmente nn. 36-37: AAS 85 (1993) 1162-1163.

(9) Ma I, p. 224 = 213.

(10) Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 2, c.

(11) Cfr. *Lett. Enc. Veritatis splendor*, nn. 36. 42-45: AAS 85 (1993) 1162-1163. 1166-1169.

(12) *Lett. Enc. Veritatis splendor*, n. 44: AAS 85 (1993) 1168-1169.

(13) Ma I, p. 214 = 203; la stessa affermazione si ritrova in Ma II/1, pp. 140 = 131 e 148 = 139; Ma III, pp. 107-108 = 99-100 e in Ma I, p. 103 = 99 con riferimento alla Sacra Scrittura; si confronti il tutto con *Lett. Enc. Veritatis splendor*, n. 37: AAS 85 (1993) 1163: «Si è giunti conseguentemente al punto di negare l'esistenza, nella rivelazione divina, di un contenuto morale specifico e determinato, universalmente valido e permanente: la Parola di Dio si limiterebbe a proporre un'esortazione, una generica parentesi, che poi solo la ragione autonoma avrebbe il compito di riempire di determinazioni normative veramente "oggettive", ossia adeguate alla situazione storica».

(14) Ma I, p. 214 = 203-204.

(15) Ma I, pp. 202-203 = 192-193.

(16) Ma I, p. 291 = 274.

(17) Ma I, p. 476 = 452.

(18) Cfr. Ma I, pp. 285-287 = 268-270.

(19) Ma I, p. 291 = 275.

(20) Ma I, pp. 202-203 = 192.

(21) Cfr. per esempio Ma I, pp. 276 = 260; 837-839 = 789-790; 872 = 816; 904 = 848; Ma II/1, pp. 434-437

= 400-403; 550-551 = 497; 660-661 = 597; Ma II/2, pp. 202 = 189; 204 = 191; 311 = 263; 312 = 264; 553 = 495.

(22) Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum veritatis* (24 maggio 1990), n. 16: AAS 82 (1990) 1557. Al riguardo, si veda: *La proposta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor*, PPC, Madrid 1994, ed in particolare specialmente pp. 24-26; 29; 54; 76-78; 82; 89-90; 94-95; 98; 102; 116; 120; 130-131; 136; 167. Si veda anche Ma I, pp. 82-83 = 80; 154 = 145; Det, 362-365; *Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 142-145 (queste pagine, riservate all'enciclica *Veritatis splendor*, sono posteriori all'edizione spagnola e quindi compaiono soltanto nell'edizione italiana).

(23) Cfr. per esempio Ma I, p. 492 = 468.

(24) Ma II/2, p. 651 = 574.

(25) Ma II/2, p. 651 = 574.

(26) Ma II/1, p. 714 = 641; cfr. anche Ma II/2, p. 652 = 575, dove la sterilizzazione viene considerata come una «soluzione adeguata» per alcuni casi, e Det, p. 225, dove si afferma che in alcune occasioni la sterilizzazione sarà l'«único método aconsejable».

(27) Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *De abortu procurato* (18 novembre 1974), nn. 12-13: AAS 66 (1974) 737-739; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 58: AAS 87 (1995) 466-467. Riguardo alla sterilizzazione, cfr. Paolo VI, Lett. Enc. *Humanae vitae* (25 luglio 1968), n. 14: AAS 60 (1968) 490-491 e le fonti ivi citate; Congregazione per la Dottrina della Fede, Risp. *Circa sterilizationem in nosocomiis catholicis* (13 marzo 1975): AAS 68 (1976) 738-740; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2399.

(28) Cfr. Ma II/2, pp. 314-315 = 266-267.

(29) Cfr. Ma II/2, p. 315 = 267.

(30) Cfr. Ma II/2, p. 316 = 268; inoltre Det, pp. 294-295.

(31) Ma II/2, p. 316 = 268; cfr. pp. 316-318 = 268-270.

(32) Ma II/2, p. 330 = 281-282.

(33) Ma II/2, p. 332 = 283.

(34) Cfr. Rm 1, 24-27; 1 Cor 6, 10; 1 Tm 1, 10; Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Persona humana* (29 dicembre 1975), n. 8: AAS 68 (1976) 84-85; Lett. *Homosexualitatis problema* (1 ottobre 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2357-2359. 2396.

(35) Ma II/2, p. 374 = 324.

(36) Ma II/2, p. 381 = 330; cfr. anche Det, p. 45.

(37) Ma II/2, p. 382 = 332.

(38) Cfr. Dich. Persona humana, n. 9: AAS 68 (1976) 85-87; Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 2352. Cfr. anche Leone IX, Lett. Ad splendidum nitentis, anno 1054: DH 687-688.

(39) Ma II/2, p. 653 = 576.

(40) Cfr. Ma II/2, p. 653 = 576.

(41) Ma II/2, p. 653 = 576.

(42) Ma II/2, p. 653 = 576.

(43) Cfr. Ma II/2, pp. 653-654 = 576-577.

(44) Cfr. Lett. Enc. Humanae vitae, nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491.

(45) Cfr. le fonti elencate in Lett. Enc. Humanae vitae, n. 14: AAS 60 (1968) 490-491.

(46) Cfr. Giovanni Paolo II, Esort. Apost. Familiaris consortio (22 novembre 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 2370 e 2399. Cfr. anche Ma II/2, pp. 648-650 = 571-573.

(47) Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. Donum vitae (22 febbraio 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

(48) Ma II/1, p. 660 = 597.

(49) Ma II/1, p. 661 = 597.

(50) Cfr. Ma II/1, p. 649 = 586 e DET, p. 315.

(51) Cfr. Ma II/1, p. 660 = 597.

(52) Cfr. Ma II/1, p. 437 = 403.

(53) Cfr. Ma II/1, pp. 437-438 = 403.

(54) Cfr. Ma II/1, p. 454 = 412.

(55) Ma II/1, p. 454 = 412.

(56) Cfr. Ma II/1, pp. 442. 444 = 408.

(57) Cfr. Dich. De abortu procurato, nn. 19-23: AAS 66 (1974) 742-744; Lett. Enc. Evangelium vitae, nn. 71-74: AAS 87 (1995) 483-488.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

NOTIFICATION

sur certains écrits du révérend

R.P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.

PRÉAMBULE

Une des tâches confiées à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi est de sauvegarder et de défendre la doctrine de la foi afin que le Peuple de Dieu demeure fidèle à l'enseignement reçu. Parfois, la Congrégation doit procéder à un examen doctrinal et signaler, au besoin par une notification publique, les ambiguïtés et les erreurs contenues dans des œuvres d'ample diffusion qui peuvent nuire à la foi du Peuple de Dieu, pour que soit faite la rectification qui convient. En certaines occasions, une telle notification s'avère nécessaire même lorsque l'auteur est prêt à corriger ses erreurs ou s'y emploie déjà.

Après une étude des œuvres du R.P. Marciano Vidal, C.Ss.R.: *Diccionario de ética teológica*, *La propuesta moral de Juan Pablo II*. *Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor* et les volumes de *Moral de actitudes*, aussi bien dans la version espagnole que dans la dernière version italienne, la Congrégation, en raison des erreurs et des ambiguïtés constatées de même que de leur diffusion et de leur influence surtout dans le domaine de la formation théologique, décida d'en approfondir l'examen selon la procédure Ordinaire établie par la *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

Le 13 décembre 1997, la Congrégation envoya à l'Auteur, par l'intermédiaire du Révérend Père Joseph William Tobin, Supérieur Général de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, le texte de la Contestation officielle. Cette dernière comprenait une introduction touchant la fondation christologique de l'éthique théologique, suivie de deux parties délimitées respectivement par des questions de caractère épistémologique (rapport Écriture-Tradition-Magistère; rapport théologien-Magistère) et par des erreurs de caractère particulier (personne-sexualité-bioéthique; morale sociale: eschatologie-utopie).

Le 4 juin 1998 parvenait à la Congrégation le texte de la Respuesta rédigée par le R.P. Marciano Vidal, aidé du conseiller de son choix, avec la lettre d'accompagnement du Supérieur Général. Ce texte fut examiné par les instances de la Congrégation qui, ne le retenant pas satisfaisant, offrit au P. Vidal une autre possibilité d'éclaircissement de sa pensée sur les points contestés. La nouvelle rédaction des questions fut soumise au jugement des Pères de la Session Ordinaire du 20 janvier 1999, qui décidèrent de concéder une fois encore à l'Auteur les trois mois prévus par la *Ratio agendi*. Conjointement au texte sus-mentionné, cette procédure fut approuvée par le Saint-Père au cours de l'audience concédée au Cardinal Préfet le 5

février 1999.

La nouvelle documentation et la lettre d'accompagnement furent remises au Supérieur Général des Rédemptoristes au cours d'une rencontre au Dicastère (7 juin 1999). À cette occasion furent communiqués le résultat de l'examen de la précédente Respuesta et la décision de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi de reformuler, exceptionnellement, les questions discutées, de façon à obtenir des réponses plus ponctuelles et précises. De plus, tout en manifestant vivement l'espoir que le P. Vidal comprenne cette nouvelle possibilité qui lui était offerte comme une invitation à une réflexion plus approfondie, pour son bien et pour celui de l'Église au nom de laquelle il exerce son activité théologique, il fut décidé que les réponses du P. Vidal devaient parvenir à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, sous une forme personnelle, sans équivoque et succincte, au plus tard le 30 septembre 1999.

Informé de cette nouvelle étape, le P. Vidal, par l'intermédiaire de son Ordinaire, donna l'assurance qu'il s'en tiendrait aux requêtes formulées par la Congrégation. Le 28 septembre 1999, le Supérieur Général remit personnellement au Cardinal Préfet, avec son avis personnel, le texte de la Respuesta a las "Preguntas dirigidas al Rev. P. Marciano Vidal C.Ss.R.". Le texte de la deuxième Respuesta fut ensuite soumis au jugement des instances de la Congrégation, selon les normes de la Ratio Agendi.

Le 10 novembre 1999, la Session Ordinaire de la Congrégation, en considération de toutes les étapes de l'examen des textes et de l'entière documentation produite, estima terminée la procédure exceptionnelle adoptée. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi constata avec satisfaction que l'Auteur avait manifesté sa disponibilité à corriger les ambiguïtés touchant la procréation artificielle hétérologue, l'avortement thérapeutique eugénique et les lois sur l'avortement, et qu'il avait déclaré son adhésion au Magistère à propos des aspects doctrinaux contestés. Par ailleurs puisque il ne proposait pas de modifications concrètes et substantielles au sujet d'autres positions contenues dans la Contestation, la Congrégation jugea nécessaire la rédaction d'une Notification. Cette dernière devait être présentée au P. Vidal au cours d'un entretien visant à obtenir la reconnaissance explicite des erreurs et des ambiguïtés constatées et à vérifier, selon les principes admis par l'Auteur lui-même, sa disponibilité à réélaborer ses ouvrages selon les modalités établies par la Congrégation. En outre, le texte de la Notification, complété par les ajouts attestant l'issue de la rencontre et approuvé par la Session Ordinaire, devait être publié par la suite. Ces décisions furent confirmées par le Saint-Père pendant l'audience accordée à S.E. Mgr le Secrétaire le 12 novembre 1999.

Le 2 juin 2000 eut lieu la rencontre prévue, à laquelle ont participé: le Cardinal Préfet, S.E. Mgr le Secrétaire, S.E. Mgr Antonio Cañizares Llovera, Archevêque de Grenade, membre de la Congrégation et représentant de la Conférence Épiscopale Espagnole, quelques Délégués nommés par le Dicastère; le R.P. Vidal accompagné des RR. PP. Joseph William Tobin et Joseph Pfab, C.Ss.R., autrefois Supérieur Général et choisi pour l'occasion à titre de Conseiller. À la suite de la présentation formelle de la Notification et d'un entretien serein et profitable tant sur les questions purement doctrinales que sur la mise en application des procédures prescrites, le R.P. Marciano Vidal a accepté le jugement doctrinal formulé par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et a pris l'engagement formel de réélaborer ses écrits selon les modalités établies.

Informés de l'issue positive de la rencontre, les Membres de la Session Ordinaire du 14 juin 2000 et du 7 février 2001 ont pris acte avec satisfaction de l'adhésion du R.P. Vidal et ont de toute façon confirmé la procédure prévue, c'est-à-dire la publication de la présente Notification. Ils ont en outre décidé que les éditions de la Moral de actitudes (y compris le volume sur la morale sociale), du Diccionario de ética teológica, de La propuesta moral de Juan Pablo II et des traductions respectives en d'autres langues, antérieures à la date de la Notification, ne pourront plus servir à la formation théologique. De plus, l'Auteur

devra réélaborer en particulier la Moral de attitudes sous la supervision de la Commission Doctrinale de la Conférence Épiscopale Espagnole. Le texte de la présente Notification avec ses clauses fut transmis, par l'intermédiaire du Supérieur Général, au R.P. Vidal qui l'a accepté en y apposant sa signature.

Cette résolution, qui n'entend pas juger la personne de l'Auteur, son intention, ni la totalité de son œuvre et de son ministère théologique, mais seulement les écrits examinés, est ordonnée à sauvegarder le bien présent et futur des fidèles, des pasteurs et des professeurs de théologie morale, en particulier ceux qui se sont formés selon la théologie de l'Auteur ou qui de quelque façon se reconnaissent dans les mêmes perspectives théologico-morales. Le but est qu'ils s'éloignent des erreurs ou des lacunes dans lesquelles ils ont été formés ou persistent toujours, de même que des conséquences pratiques que de telles positions ont dans le champ pastoral et ministériel.

NOTE DOCTRINALE

1.Évaluation générale

La Moral de attitudes comprend trois volumes. Le premier traite de la morale fondamentale.¹ Le second est subdivisé en deux tomes qui traitent, l'un, de la morale de la personne et de la bioéthique théologique,² l'autre, de la morale de l'amour et de la sexualité.³ Le troisième volume est consacré à la morale sociale.⁴ Le Diccionario di ética teológica⁵ offre une étude plus concise mais assez détaillée des principaux concepts et thèmes de la morale chrétienne.

Dans la Moral de attitudes, on constate la préoccupation pastorale pour un dialogue avec «l'homme autonome, séculier et concret».⁶ Ce but est poursuivi moyennant une attitude d'indulgence et de compréhension attentive au caractère graduel et progressif de la vie et de l'éducation morale et par la recherche d'une médiation qui tente d'atténuer les positions jugées extrêmes en tenant compte des données offertes par les sciences humaines et par diverses orientations culturelles actuelles. Mais cette louable préoccupation ne parvient pas toujours au but escompté, car elle prend le pas sur des aspects essentiels et constitutifs d'une présentation exhaustive de la doctrine morale de l'Église, en particulier l'emploi d'une juste méthodologie théologique, l'exacte définition de la moralité objective des actions, la précision du langage et le caractère exhaustif de l'argumentation.

Comme l'affirme l'Auteur, l'ouvrage Moral de attitudes est élaboré à partir de «l'option pour le paradigme d'une "autonomie théonome" réinterprété par "l'éthique de libération"».⁷ Vidal s'y propose d'opérer une révision personnelle de ce paradigme, mais ne réussit pas à éviter certaines erreurs liées au modèle choisi et qui correspondent essentiellement à celles signalées par l'Encyclique Veritatis splendor.⁸ En effet, il ne considère pas que, même dans leur distinction, foi et raison ont une source et une fin communes et donc qu'elles ne se rapportent pas l'une à l'autre uniquement pour délimiter de manière exclusive et excluante leurs champs de compétence ou encore pour les étendre au détriment l'une de l'autre dans une optique d'émancipation. La «"ratio" normative»⁹ n'est pas conçue comme quelque chose qui se trouve entre l'homme et Dieu comme un anneau qui les unit,¹⁰ mais plutôt comme un diaphragme qui s'interpose entre les deux. Pour cette raison, il n'est plus possible de situer dans la "Sagesse divine" le fondement ontologique (et donc objectif) de la compétence morale que tout homme possède indubitablement,¹¹ avec la conséquence que l'on n'admet plus que la raison morale puisse être «éclairée par la révélation divine et par la foi».¹²

C'est pourquoi l'Auteur répète souvent une des affirmations déterminantes de la charpente de l'ouvrage: «Le propre et le spécifique de l'ethos chrétien n'est pas à chercher dans l'ordre des contenus concrets de l'engagement moral», mais «dans l'ordre de la cosmovision qui accompagne» ces contenus.¹³ C'est seulement sur l'arrière-plan de ces affirmations que l'on doit comprendre, précise l'Auteur, ce que signifie «la référence à Jésus de Nazareth en tant qu'horizon ou nouveau champ de compréhension et d'expérience vécue de la réalité»,¹⁴ ou encore en quel sens on soutient que la foi offre une «influence», un «contexte», une «orientation»,¹⁵ un «nouveau champ de référence» et une «dimension». ¹⁶ Même si l'Auteur affirme quelquefois que «la norme décisive de l'éthique chrétienne est le Christ» et qu'il «n'y a pas d'autre norme pour le chrétien que l'évènement Jésus de Nazareth»,¹⁷ sa tentative de fondation christologique ne parvient cependant pas à attribuer une normativité éthique concrète à la révélation de Dieu dans le Christ.¹⁸ La fondation christologique de l'éthique est admise en tant qu'elle «redimensionne la normativité intra-mondaine du personalisme de l'altérité politique». ¹⁹

L'éthique chrétienne qui en résulte est «une éthique influencée par la foi»,²⁰ mais il s'agit d'une faible influence, car elle se juxtapose de fait à une rationalité sécularisée entièrement conçue sur un plan horizontal. Ainsi, dans la Moral de attitudes, la dimension verticale ascendante de la vie morale chrétienne n'est pas suffisamment mise en relief et les grands thèmes chrétiens comme ceux de la rédemption, de la croix, de la grâce, des vertus théologiques, de la prière, des béatitudes, de la résurrection, du jugement, de la vie éternelle, outre le fait qu'ils sont peu présents, restent presque sans influence sur la présentation des contenus moraux.

Il résulte du modèle moral adopté qu'un rôle insuffisant est attribué à la Tradition et au Magistère moral de l'Église qui sont filtrés par les fréquentes «options» et «préférences» de l'Auteur.²¹ Du commentaire de l'Encyclique *Veritatis splendor*, en particulier, ressort la conception défectueuse de la compétence morale du Magistère ecclésiastique.²² Bien qu'il informe les lecteurs sur la doctrine de l'Église, l'Auteur s'en éloigne de manière critique dans la solution donnée à divers problèmes de morale spéciale, comme on le verra par la suite.

Enfin, il faut considérer la tendance à utiliser la méthode du conflit des valeurs ou des biens dans l'étude des divers problèmes éthiques ainsi que le rôle joué par les références au niveau ontique ou pré-moral.²³ Ces modes de faire conduisent à réduire certains problèmes théoriques et pratiques, comme par exemple le rapport entre la liberté et la vérité, la conscience et la loi, l'option fondamentale et les choix concrets, qui ne peuvent être résolus de manière positive, l'Auteur ne prenant pas position de façon cohérente. Sur le plan pratique, il n'accepte pas la doctrine traditionnelle sur les actions intrinsèquement mauvaises et sur la valeur absolue des normes qui interdisent de telles actions.

2. Questions particulières

L'Auteur retient que les méthodes interceptives, c'est-à-dire celles qui agissent après la fécondation et avant la nidation, ne sont pas abortives. En général, on ne peut les considérer comme des procédés moralement licites pour contrôler la natalité.²⁴ Elles sont cependant moralement acceptables dans des «situations de particulière gravité, lorsqu'il est impossible de recourir à d'autres moyens». ²⁵ L'Auteur applique ce même critère de jugement à la stérilisation, affirmant que, dans certaines situations, cela ne pose pas de difficulté morale «étant donné que l'intention est de réaliser de manière responsable une valeur humaine». ²⁶ Dans les deux cas, il s'agit de jugements contraires à la doctrine de l'Église. ²⁷

L'Auteur soutient que la doctrine de l'Église sur l'homosexualité possède une certaine cohérence mais ne jouit pas d'un fondement biblique suffisant²⁸ et est tributaire d'importants conditionnements²⁹ et ambiguïtés.³⁰ Il relève en elle les défauts présents «en tout l'édifice historique de l'éthique sexuelle chrétienne».³¹ En ce qui a trait à l'évaluation morale de l'homosexualité, ajoute l'Auteur, on doit «adopter une attitude qui reste provisoire» et par suite «arriver à une formulation en termes de recherche et d'ouverture».³² Quant à l'homosexualité irréversible, un jugement chrétien cohérent «ne passe pas nécessairement à travers l'unique débouché d'une morale rigide: le passage à l'hétérosexualité ou l'abstinence totale».³³ De telles affirmations au plan moral sont incompatibles avec la doctrine catholique, selon laquelle il existe un jugement précis et ferme sur la moralité objective des relations sexuelles entre les personnes de même sexe.³⁴ Le degré d'imputabilité morale subjective que de telles relations peuvent avoir en chaque cas singulier est une question qui n'est pas ici en cause.

L'Auteur soutient que la «gravité ex toto genere suo de la masturbation»³⁵ n'a pas été prouvée. Certaines conditions personnelles sont en réalité des éléments objectifs de ce comportement, et par conséquent, il n'est «pas juste de faire “abstraction objective” des conditionnements personnels et d'établir un jugement universellement valide à partir du point de vue objectif».³⁶ «Tout acte de masturbation n'est pas “matière objectivement grave”».³⁷ Le jugement de la morale catholique selon laquelle les actes d'auto-érotisme sont objectivement des actions intrinsèquement mauvaises ne serait pas juste.³⁸

En ce qui concerne la procréation responsable, l'Auteur affirme qu'aucune des méthodes actuelles de régulation des naissances n'est bonne sous tous les aspects. «Il est incohérent et risqué d'orienter le jugement moral vers une méthode déterminée».³⁹ Bien qu'il appartienne au Magistère de l'Église de qualifier positivement ou négativement l'usage des diverses solutions concrètes,⁴⁰ en cas de conflits de conscience, «le principe de base de l'inviolabilité de la conscience morale continuera d'être valide».⁴¹ Mais, même si l'on ne tient pas compte de ces situations conflictuelles, «l'utilisation morale des méthodes strictement anticonceptionnelles doit être objet de discernement responsable de la part des conjoints».⁴² Parmi les divers critères offerts par l'Auteur pour orienter un tel discernement,⁴³ il n'est pas fait mention de la valeur objective et obligatoire de la norme morale contenue dans l'encyclique *Humanae vitae*⁴⁴ et dans les documents du Magistère pontifical qui la précèdent⁴⁵ et qui la suivent.⁴⁶

Au sujet de la fécondation homologue in vitro, l'Auteur s'éloigne de la doctrine de l'Église.⁴⁷ «Pour ce qui concerne la fécondation pleinement intra-conjugale (“cas simple”), nous retenons qu'elle ne peut être refusée...».⁴⁸ «La fécondation artificielle homologue ne peut être déclarée immorale en principe»,⁴⁹ s'il existe une proportion raisonnable entre les échecs et le succès espéré avec raison et si l'on respecte toujours la condition humaine de l'embryon en neutralisant autant que possible la probabilité des risques pour l'enfant qui va naître.

La Moral de attitudes contient aussi des jugements ambigus sur d'autres problèmes de morale spéciale. Ainsi en est-il par exemple du recours à l'insémination artificielle entre conjoints avec le sperme d'un donateur,⁵⁰ à la fécondation in vitro hétérologue⁵¹ et à l'avortement. À ce propos, l'Auteur affirme justement l'immoralité globale de l'avortement, mais en ce qui regarde l'avortement thérapeutique, sa position est ambiguë.⁵² Il soutient la possibilité de certaines interventions médicales en des cas très difficiles, et on ne sait pas s'il se réfère à ce qui traditionnellement est appelé «avortement indirect» ou si, au contraire, il admet le caractère licite des interventions qui ne rentrent pas dans cette catégorie traditionnelle. De même, ce qui est dit de l'avortement eugénique reste ambigu.⁵³ À propos des lois concernant l'avortement, l'Auteur affirme justement qu'on ne peut considérer la pratique de l'avortement comme le contenu d'un droit individuel.⁵⁴ Par la suite, il affirme cependant que «toute libéralisation juridique de l'avortement n'est pas contraire de manière directe à l'éthique».⁵⁵ L'Auteur semble se référer aux lois qui établissent une certaine dépénalisation de l'avortement.⁵⁶ Cependant, étant donné qu'il existe

divers types de dépénalisation de l'avortement, dont certains sont en pratique une légalisation et les autres de toute façon ne sont pas acceptables pour la doctrine catholique,⁵⁷ et puisque le contexte n'est pas assez précisé, le lecteur n'a pas la possibilité de déterminer quel type de lois de dépénalisation de l'avortement n'est pas «contraire de manière directe à l'éthique».

La Congrégation, en prenant acte avec satisfaction des pas déjà accomplis par l'Auteur et de sa disponibilité à se conformer aux textes magistériels, est confiante que résultera, de sa collaboration avec la Commission doctrinale de la Conférence Épiscopale Espagnole, un manuel adapté pour la formation des étudiants en théologie morale.

Avec cette Notification, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi désire aussi encourager les théologiens moralistes à poursuivre le chemin du renouvellement de la théologie morale, en particulier en ce qui a trait à l'approfondissement de la morale fondamentale et à l'usage rigoureux de la méthode théologico-morale, selon les enseignements de l'Encyclique *Veritatis splendor* et avec un vrai sens de responsabilité ecclésiale.

Le Souverain Pontife Jean-Paul II, au cours de l'Audience accordée au Cardinal Préfet soussigné le 9 février 2001, à la lumière des derniers développements, a confirmé Son approbation à la présente Notification, décidée au cours de la Session Ordinaire de cette Congrégation, et en a ordonné la publication.

À Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 22 février 2001, en la fête de la Chaire de Saint Pierre, Apôtre.

+ Joseph Card. Ratzinger
Préfet

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Archevêque émérite de Verceil
Secrétaire

1 *Moral de actitudes, I. Moral fundamental*, Editorial PS, Madrid 1990, 8 ed. (ampliada y refundida en su totalidad) 902 pp. [trad. it. *Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 958 pp.] (par la suite, on adoptera le sigle Ma I pour l'édition espagnole suivi du signe = pour la version italienne).

2 *Moral de actitudes, II-I. Moral de la persona y bioética teológica*, Editorial PS, Madrid 1991, 8 ed., 797 pp. [trad. it. *Manuale di etica teologica, II-I. Morale della persona e bioetica teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 1995, 896 pp.] (par la suite, on adoptera le sigle Ma II/1 pour l'édition espagnole suivi du signe = pour la version italienne).

3 Moral de actitudes, II-2. Moral del amor y de la sexualidad, Editorial PS, Madrid 1991, 8 ed., 622 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, II-2. Morale dell'amore e della sessualità, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 748 pp.] (par la suite on adoptera le sigle Ma II/2 pour l'édition espagnole suivi du signe = pour la version italienne).

4 Moral de actitudes, III. Moral social, Editorial PS, Madrid 1995, 8 ed., 1015 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, III. Morale sociale, Cittadella Editrice, Assisi 1997, 1123 pp.] (par la suite on adoptera le sigle Ma III pour l'édition espagnole suivi du signe = pour la version italienne).

5 Diccionario de ética teológica, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 649 pp. (par la suite on citera Det).

6 Ma I, p. 266 = 283; cf. Ma I, pp. 139 = 147-148; 211-215 = 222-226.

7 Ma I, p. 260 = 276; cf. Ma I, pp. 260-284 = 276-301.

8 Cf. Jean-Paul II, Lettre enc. Veritatis splendor (6 août 1993), en particulier les nn. 36-37: AAS 85 (1993) 1162-1163.

9 Ma I, p. 213 = 224.

10 Cf. Saint Thomas d'Aquin, Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 2, c.

11 Cf. Lettre enc. Veritatis splendor, nn. 36. 42-45: AAS 85 (1993) 1162-1163. 1166-1169.

12 Lettre enc. Veritatis splendor, n. 44: AAS 85 (1993) 1168-1169.

13 Ma I, p. 203 = 214; la même affirmation se retrouve en Ma II/1, pp. 131 = 140 et 139 = 148; Ma III, pp. 99-100 = 107-108 et en Ma I, p. 99 = 103 avec référence à la Sainte Écriture; tout cela est à mettre en rapport avec le n. 37 de la Lettre enc. Veritatis splendor: AAS 85 (1993) 1163: «On en est venu à nier l'existence, dans la Révélation divine, d'un contenu moral spécifique et déterminé, de validité universelle et permanente: la Parole de Dieu se limiterait à proposer une exhortation, une parénèse générale, que la raison autonome aurait seulement ensuite le devoir de préciser par des déterminations normatives véritablement "objectives", c'est-à-dire appropriées à la situation historique».

14 Ma I, pp. 203-204 = 214.

15 Ma I, pp. 192-193 = 202-203.

16 Ma I, p. 274 = 291.

17 Ma I, p. 452 = 476.

18 Cf. Ma I, pp. 268-270 = 285-287.

19 Ma I, p. 275 = 291.

20 Ma I, p. 192 = 202-203.

21 Cf. par exemple Ma I, pp. 260 = 276; 789-790 = 837-839; 816 = 872; 848 = 904; Ma II/1, pp. 400-403 = 434-437; 497 = 550-551; 597 = 660-661; Ma II/2, pp. 189 = 202; 191 = 204; 263 = 311; 264 = 312; 495 = 553.

22 Cf. Concile Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instr. *Donum veritatis* (24 mai 1990), n. 16: AAS 82 (1990) 1557. À ce sujet, voir: *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor*, PPC, Madrid 1994, et spécialement pp. 24-26; 29; 54; 76-78; 82; 89-90; 94-95; 98; 102; 116; 120; 130-131; 136; 167. Voir aussi Ma I, pp. 80 = 82-83; 145 = 154; Det, 362-365; *Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 142-145 (ces pages réservées à l'encyclique *Veritatis splendor* sont postérieures à l'édition espagnole et donc figurent seulement dans l'édition italienne).

23 Cf. par exemple Ma I, p. 468 = 492.

24 Ma II/2, p. 574 = 651.

25 Ma II/2, p. 574 = 651.

26 Ma II/1, p. 641 = 714; cf. aussi Ma II/2, p. 575 = 652 où la stérilisation est considérée comme une «solution adéquate» en certains cas, et Det, p. 225, où l'on affirme qu'en certaines occasions la stérilisation sera l'«único método aconsejable».

27 Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *De abortu procurato* (18 novembre 1974), nn. 12-13: AAS 66 (1974) 737-739; Jean-Paul II, Lettre enc. *Evangelium vitae* (25 mars 1995), n. 58: AAS 87 (1995) 466-467. Au sujet de la stérilisation, cf. Paul VI, Lettre enc. *Humanae vitae* (25 juillet 1968), n. 14: AAS 60 (1968) 490-491 et les sources citées; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Rép. *Circa sterilizationem in nosocomiis catholicis* (13 mars 1975): AAS 68 (1976) 738-740; Catéchisme de l'Église Catholique, n. 2399.

28 Cf. Ma II/2, pp. 266-267 = 314-315.

29 Cf. Ma II/2, p. 267 = 315.

30 Cf. Ma II/2, p. 268 = 316. En outre Det, pp. 294-295.

31 Ma II/2, p. 268 = 316; cf. pp. 268-270 = 316-318.

32 Ma II/2, pp. 281-282 = 330.

33 Ma II/2, p. 283 = 332.

34 Cf. Rm 1, 24-27; 1 Co 6, 10; 1 Tm 1, 10; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Persona humana* (29 décembre 1975), n. 8: AAS 68 (1976) 84-85; Lettre *Homosexualitatis problema* (1 octobre 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catéchisme de l'Église Catholique, nn. 2357-2359. 2396.

35 Ma II/2, p. 324 = 374.

36 Ma II/2 p. 330 = 381; cf. aussi Det, p. 45.

37 Ma II/2, p. 332 = 382.

38 Cf. Décl. Persona humana, n. 9: AAS 68 (1976) 85-87; Catéchisme de l'Église Catholique, n. 2352. Cf. aussi Léon IX, Lettre Ad splendidum nitentis, anno 1054: DH 687-688.

39 Ma II/2, p. 576 = 653.

40 Cf. Ma II/2, p. 576 = 653.

41 Ma II/2, p. 576 = 653.

42 Ma II/2, p. 576 = 653.

43 Cf. Ma II/2, pp. 576-577 = 653-654.

44 Cf. Lettre enc. Humanae vitae, nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491.

45 Cf. les sources énumérées dans la Lettre enc. Humanae vitae, n. 14: AAS 60 (1968) 490-491.

46 Cf. Jean-Paul II, Exhort. ap. Familiaris consortio (22 novembre 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catéchisme de l'Église Catholique, nn. 2370 et 2399. Cf. aussi Ma II/2, pp. 571-573 = 648-650.

47 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instr. Donum vitae (22 février 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

48 Ma II/1, p. 597 = 660.

49 Ma II/1, p. 597 = 661.

50 Cf. Ma II/1, p. 586 = 649 et Det, p. 315.

51 Cf. Ma II/1, p. 597 = 660.

52 Cf. Ma II/1, p. 403 = 437.

53 Cf. Ma II/1, p. 403 = 437-438.

54 Cf. Ma II/1, p. 412 = 454.

55 Ma II/1, p. 412 = 454.

56 Cf. Ma II/1, p. 408 = 442. 444.

57 Cf. Décl. De abortu procurato, nn. 19-23: AAS 66 (1974) 742-744; Lettre enc. Evangelium vitae, nn. 71-74: AAS 87 (1995) 483-488.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

NOTIFICATION

regarding certain writings of *FR. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.*

PREFACE

One of the responsibilities of the Congregation for the Doctrine of the Faith is to watch over and protect the doctrine of the faith, so that the People of God may remain faithful to the teaching which has been received. At times, the Congregation must proceed to a doctrinal examination and point out, even by means of a public notification, the ambiguities and errors contained in widely-distributed works that may be harmful to the faith of the People of God, in order to make the necessary corrections. On some occasions, such a notification is necessary even when the author is disposed to correct his writings or when the corrections have already been made.

An initial study of certain works by Father Marciano Vidal, C.Ss.R., namely, Diccionario de Ética Teológica, La Propuesta moral de Juan Pablo II: Comentario Teológico-Moral de la Encíclica "Veritatis Splendor" and the volumes of Moral de Actitudes (in both the Spanish original and the most recent Italian edition), revealed errors and ambiguities. For this reason, and because of the wide circulation of these books and their influence above all in theological formation, the Congregation decided to proceed to an examination of the texts by means of its Ordinary Procedure, according to the norms established by the Regulations for Doctrinal Examination.

On December 13, 1997, the Congregation sent the text of the official Contestatio to the author, through Father Joseph William Tobin, Superior General of the Congregation of the Most Holy Redeemer. It was composed of an introduction, which dealt with the christological foundation of theological ethics, and two parts, the first on epistemological questions (the relationship of Scripture – Tradition – Magisterium, and theologians – Magisterium), and the second on particular errors (person – sexuality – bioethics; social morality; eschatology – utopia).

On June 4, 1998, Father Vidal provided his Response, which had been prepared with the assistance of an advisor chosen by him, and was accompanied by a letter from his Superior General. The Response was examined according to the procedures of the Congregation, which, finding it to be unsatisfactory, decided to offer Father Vidal another opportunity to clarify his position on the points at issue. A new set of

questions was submitted for the approval of the Ordinary Session of the Congregation on January 20, 1999, which also decided to grant Father Vidal an additional three month period in which to make his response, as indicated by the Regulations. This manner of proceeding and the text of the above-mentioned questions were approved by the Holy Father in the Audience granted to the Cardinal Prefect on February 5, 1999.

The new documentation with an accompanying letter were presented to his Superior General in the course of a meeting at the Congregation on June 7, 1999. The results of the examination of Father Vidal's first Response and the decision of the Congregation, by way of exception, to reformulate its questions in order to obtain more exact and precise answers, were communicated to Father Tobin at this meeting. In addition, while manifesting the sincere hope that Father Vidal would understand the offer of this new opportunity as an invitation to a deeper reflection, for his sake and that of the Church in whose name he carries out his service of teaching theology, it was decided that his responses should be prepared personally, in an unambiguous and succinct form, and should arrive at the Congregation for the Doctrine of the Faith before September 30, 1999.

Informed of this decision, Father Vidal gave assurances through his Superior General that he would comply with the requests made by the Congregation. On September 28, 1999, the Superior General personally delivered to the Cardinal Prefect the text of the Respuesta a las "Preguntas dirigidas al Rev. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.", together with his own personal opinion. This second Response was then submitted to the judgment of the Congregation, in accordance with the Regulations for Doctrinal Examination.

On November 10, 1999, the Ordinary Session of the Congregation, on the basis of all the phases of the examination and the entire documentation, concluded the exceptional procedure. The Congregation noted with satisfaction that the author had shown himself willing to correct the ambiguities in his writings on heterologous artificial procreation, therapeutic and eugenic abortion, and abortion legislation, and that he had stated his adherence to the teaching of the Magisterium on the doctrinal points at issue, though without substantial or concrete modification of the other doctrinal points mentioned in the Contestatio. In light of this situation, the Congregation judged it necessary to prepare a Notification, which would be presented to Father Vidal in a meeting aimed at obtaining explicit recognition of the errors and ambiguities found, and at verifying, in keeping with the principles recognized by the author, his commitment to revise his books in the manner decided by the Congregation. Moreover, the text of the Notification, incorporating the results of the meeting and approved in Ordinary Session by the Congregation, would subsequently be published. These decisions were confirmed by the Holy Father at the Audience granted to the Secretary of the Congregation on November 12, 1999.

The above-mentioned meeting with the author took place on June 2, 2000. Those participating were the Cardinal Prefect and Archbishop Secretary of the Congregation, the Most Reverend Antonio Cañizares Llovera, Archbishop of Granada and Member of the Congregation, who represented the Spanish Episcopal Conference, various Delegates named by this Dicastery, and Father Vidal, who was accompanied by Father Joseph William Tobin and Father Joseph Pfab, C.Ss.R., former Superior General, who was the Advisor chosen for the occasion. After the formal presentation of the Notification, and a cordial and productive conversation regarding the doctrinal questions and the procedural aspects of the case, Father Vidal accepted the doctrinal judgment formulated by the Congregation for the Doctrine of the Faith, as well as the formal obligation to revise his writings according to the instructions given.

Informed of the positive outcome of the meeting, the Cardinal and Bishop Members of the Congregation in the Ordinary Sessions of June 14, 2000, and February 7, 2001, noted with satisfaction Father Vidal's

assent and confirmed the agreed-upon procedure, that is, the publication of the present Notification. They also decided that the editions of Moral de Actitudes (including the volume on social morality), the Diccionario de Ética Teológica, and La propuesta moral de Juan Pablo II, as well as any translations of these published prior to the Notification, cannot be used for theological formation. Furthermore, they decided that Father Vidal would revise Moral de Actitudes, under the supervision of the Doctrinal Commission of the Spanish Episcopal Conference. The text of the present Notification, including these conditions, was sent through the Superior General to Father Vidal, who manifested his acceptance by affixing his signature.

This resolution is not meant as a judgment on the person of the author, on his intentions, on the totality of his work, or on his ministry as a theologian, but solely on the works examined. It is intended for the good of the Christian faithful, especially pastors of souls, teachers of moral theology, and those who have received their formation according to the author's theological perspective or who themselves share such views, in order that they may dissociate themselves from these errors and deficiencies, and avoid their practical consequences in pastoral ministry.

DOCTRINAL NOTE

1. General Evaluation

Moral de Actitudes is composed of three volumes. The first is devoted to fundamental moral theology.(1) The second is divided into two parts, the first on the morality of the person and bioethics,(2) and the second on the morality of love and sexuality.(3) The third volume treats social morality.(4) The Diccionario de ética teológica (5) offers a more concise, but still sufficiently detailed study of the principal concepts and themes of Christian morality.

Moral de Actitudes makes reference to the pastoral concern for dialogue with “autonomous, secular and contemporary man”.(6) This dialogue is pursued with magnanimity and understanding, attentive to the gradual and progressive nature of life and of moral education. It also seeks to moderate positions considered to be extreme through a consideration of the data supplied by the human sciences and by contemporary philosophical currents. However, this praiseworthy concern often does not achieve its goal, because it is undertaken at the expense of essential aspects constitutive of an integral presentation of the Church's moral teaching; in particular, correct theological methodology, proper definition of the moral object of an act, precision of language, and integrity of argumentation.

The author states that his text is based on the “option for the paradigm of ‘theonomic autonomy’ reinterpreted through an ‘ethic of liberation’”.(7) His objective is a personal revision of this paradigm, but he is unable to avoid some of the errors associated with his chosen model, errors which substantially correspond to those indicated in the Encyclical Letter Veritatis splendor.(8) Indeed, insufficient consideration is given to the fact that faith and reason, while distinct, have a common source and end, and therefore do not relate to each other simply to delineate their respective areas of responsibility in an exclusive and excluding manner, or to expand these areas at the expense of the other, with a view towards emancipation. He does not conceive of “‘ratio’ normativa”(9) as a link between man and God, which unites them,(10) but rather as a partition which comes between man and God. Therefore, it is no longer

possible to see “Divine Wisdom” as the ontological (and therefore objective) foundation of the moral competence which every person unquestionably possesses,(11) and there is a consequent failure to recognize that moral reasoning can be “enlightened by divine revelation and by faith”.(12)

The author expresses more than once the determinative approach of *Moral de actitudes*: “The characteristic and specific quality of the Christian ethos is not to be found on the level of the concrete contents of the moral commitment”, but rather “on the level of the kind of world-view which accompanies” those contents.(13) Only against the background of statements such as these can one understand the meaning of “the reference to Jesus of Nazareth as horizon or new sphere of understanding and of lived experience of reality”,(14) or in what sense it can be maintained that faith offers an “influence”, a “context”, an “orientation”,(15) a “new frame of reference” and a “dimension”.(16) Although the author occasionally states that “Christ is the decisive norm of Christian ethics” and that “there is no other norm for the Christian than the event of Jesus of Nazareth”,(17) nevertheless, his attempt at a christological foundation does not succeed at giving concrete ethical normativity to the revelation of God in Christ.(18) The christological foundation of ethics is acknowledged insofar as it “re-contextualizes the secular imperatives of a personalism of political alterity”.(19)

The Christian ethic that results from this is “an ethic influenced by faith”,(20) but the influence is weak, because it is juxtaposed in fact to a secularized rationality laid out completely on a horizontal plane. Therefore, *Moral de Actitudes* does not stress sufficiently the ascending vertical dimension of Christian moral life. And the great Christian themes, such as redemption, the Cross, grace, the theological virtues, prayer, the beatitudes, the resurrection, judgment, and eternal life, are hardly mentioned and exert almost no influence on his presentation of moral teachings.

As a result of the moral paradigm employed, an insufficient role is given to Tradition and the Magisterium’s moral teaching, which are filtered through the author’s frequent “options” and “preferences”.(21) In particular, his commentary on the Encyclical *Veritatis splendor* manifests a deficient notion of the competence of the Magisterium in matters of morality.(22) The author, while informing his readers about the teaching of the Church, critically distances himself from that teaching in the solutions given to various special moral problems, as will be seen below.

Consideration must be given, finally, to the tendency to make use of a methodology of the conflict of values or of goods in the study of various ethical problems, as well as to the role played by references to the ontic or pre-moral level.(23) This leads to a reductionistic treatment of some theoretical and practical problems, such as the relationship between freedom and truth, conscience and law, fundamental option and concrete choices, which are incapable of positive resolution due to the inconsistencies in the position taken by the author. On a practical level, he does not accept the traditional doctrine on intrinsically evil actions and on the absolute value of the norms that prohibit such actions.

2. Specific Questions

The author maintains that contraceptive methods which intervene after fertilization and before implantation, are not abortifacient. He maintains that, generally speaking, they cannot be considered morally licit means of birth control;(24) however, they are morally acceptable “in situations of particular gravity, when it is impossible to have recourse to other means”.(25) The author applies this same standard of judgment to sterilization, stating that in some situations it does not pose a moral problem, “given that

the intention is to achieve a human good in a responsible way”.(26) Both these positions are contrary to the teaching of the Church.(27)

The author holds that the doctrine of the Church on homosexuality possesses a certain coherence, but does not enjoy an adequate biblical foundation (28) and suffers from significant conditioning (29) and ambiguities.(30) It reflects the defects present “in the entire historical construct of Christian sexual ethics”. (31) In the moral evaluation of homosexuality, the author adds, one must “adopt a provisional attitude”, formulated “from the perspective of inquiry and openness”.(32) For the person who is irreversibly homosexual, a coherent Christian commitment “does not necessarily lead to the rigid morality of either becoming heterosexual or total abstinence”.(33) These positions are incompatible with Catholic doctrine, according to which there is a precise and well-founded evaluation of the objective morality of sexual relations between persons of the same sex.(34) The degree of subjective moral culpability in individual cases is not the issue here.

The author asserts that the “gravity ex toto genere suo of masturbation” has not been established. (35) In fact, personal conditions are objective elements of this behaviour and therefore “it is not correct to create an ‘objective abstraction’ from personal conditioning and make an evaluation that is universally valid from an objective point of view”.(36) “Not every act of masturbation is ‘objectively grave matter’”.(37) In this view, the judgment of Catholic moral teaching, according to which acts of autoeroticism are objectively intrinsically evil, would not be correct.(38)

With regard to responsible parenthood, the author states that none of the present methods of birth control is good in every respect. “It is inconsistent and dangerous to make an overall moral evaluation based on one particular method”.(39) While it is the responsibility of the Magisterium to give positive and negative guidance on the use of the various methods,(40) if conflicts of conscience arise, “the fundamental principle of the inviolability of the moral conscience would continue to be valid”.(41) But even prescindendo from conflict situations, “the moral use of strictly contraceptive methods must be the object of the responsible discernment of the married couple”.(42) Among the various criteria presented by the author to guide this discernment,(43) there is no reference to the objective and binding character of the moral norm contained in the Encyclical *Humanae vitae*(44) and in other documents of the papal Magisterium before(45) and after.(46)

On homologous in vitro fertilization, the author distances himself from the teaching of the Church.(47) “With regard to fertilization limited to a husband and wife (‘the simple case’), we hold that it cannot be rejected...”.(48) If the likelihood of risk to the unborn child is removed as far as possible, and there is a reasonable proportion between the failures and the well-founded hope for success, and the human condition of the embryo is always respected, then “homologous artificial fertilization cannot be declared immoral in principle”.(49)

Moral de Actitudes also contains ambiguous judgments on other specific moral problems, for example, on married couples having recourse to artificial insemination with the sperm of a donor,(50) on heterologous in vitro fertilization(51), and on abortion. The author rightly affirms the overall immorality of abortion; however, his position on therapeutic abortion is ambiguous.(52) In his discussion of the possibility of medical intervention in some very difficult cases, it is not clear whether he is referring to what has traditionally been called “indirect abortion”, or if he admits the lawfulness of procedures which do not come under this category. His statements on eugenic abortion are similarly ambiguous.(53) On abortion legislation, the author correctly asserts that abortion cannot be considered an individual right;(54) nevertheless, he goes on to state that “not all liberalization of laws [on abortion] is directly contrary to ethics”.(55) The author seems to be referring to laws that depenalize abortion.(56) There are, however,

different types of depenalization; some in practice constitute the legalization of abortion and the others are not acceptable according to Catholic teaching.(57) Since the context of the author's statement is not sufficiently clear, it is not possible for the reader to determine what form of abortion depenalization is not considered "directly contrary to ethics".

The Congregation notes with satisfaction the steps already taken by the author and his willingness to follow the documents of the Magisterium, and trusts that his collaboration with the Doctrinal Commission of the Spanish Episcopal Conference will result in a text suitable for the formation of students in moral theology.

With this Notification, the Congregation also wishes to encourage moral theologians to pursue the task of renewing moral theology, in particular through deeper study of fundamental moral theology and through precise use of the theological-moral methodology, in keeping with the teaching of the Encyclical *Veritatis splendor* and with a true sense of their responsibility to the Church.

The Sovereign Pontiff John Paul II, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect on February 9, 2001, in light of the further developments, confirmed his approval of the present Notification, adopted in the Ordinary Session of this Congregation, and ordered its publication.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, February 22, 2001, the Feast of the Chair of Peter, Apostle.

+ Joseph Cardinal Ratzinger
Prefect

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary

(1) *Moral de Actitudes*, I. Moral fundamental (Madrid: Editorial PS, 1990), 8th edition (enlarged and completely revised), 902 pp. [Italian trans. *Manuale di etica teologica*, I. *Morale fondamentale* (Assisi: Cittadella Editrice, 1994), 958 pp.]. In the following notes, *Moral de Actitudes* will be cited according to the form Ma, with the volume number and page number; the corresponding text in the Italian translation

will be cited also, indicated by =.

(2) Moral de Actitudes, II/1: Moral de la persona y bioética teológica (Madrid: Editorial PS, 1991), 8th edition, 797 pp. [Italian trans. Manuale di etica teologica, II-1a: Morale della persona e bioetica teologica (Assisi: Cittadella Editrice, 1995), 896 pp.].

(3) Moral de Actitudes, II/2: Moral del amor y de la sexualidad (Madrid: Editorial PS, 1991), 8th edition, 662 pp. [Italian trans. Manuale di etica teologica, II-2a: Morale dell'amore e della sessualità (Assisi: Cittadella Editrice, 1996), 748 pp.].

(4) Moral de Actitudes, III: Moral social (Madrid: Editorial PS, 1995), 8th edition, 1015 pp. [Italian trans. Manuale di etica teologica, III: Morale sociale (Assisi: Cittadella Editrice, 1997), 1123 pp.].

(5) Diccionario de Ètica Teológica, (Estella [Navarra]: Editorial Verbo Divino, 1991), 649 pp. (henceforth cited as Det).

(6) Ma I, 266 = 283; cf. Ma I, 139, 211-215 = 147-148, 222-226.

(7) Ma I, 260 = 276; cf. Ma I, 260-284 = 276-301.

(8) Cf. John Paul II, Encyclical Letter Veritatis splendor (August 6, 1993), especially 36-37: AAS 85 (1993), 1162-1163.

(9) Ma I, 213=224.

(10) St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 2, c.

(11) Cf. Encyclical Letter Veritatis splendor, 36, 42-45: AAS 85 (1993), 1162-1163, 1166-1169.

(12) Encyclical Letter Veritatis splendor, 44: AAS 85 (1993), 1168-1169.

(13) Ma I, 203 = 214; the same statement is found in Ma II/1, 131= 140 and 139 = 148; Ma III, 99-100 = 107-108 and in Ma I, 99 = 103 in reference to Sacred Scripture; all this is in contrast with the Encyclical Letter Veritatis splendor, 37: AAS 85 (1993), 1163: "This then has led to an actual denial that there exists, in divine revelation, a specific and determined moral context, universally valid and permanent. The word of God would be limited to proposing an exhortation, a generic paraenesis, which the autonomous reason alone would then have the task of completing with normative directives which are truly 'objective,' that is, adapted to the concrete historical situation".

(14) Ma I, 203-204 =214.

(15) Ma I, 192-193 = 202-203.

(16) Ma I, 274 = 291.

(17) Ma I, 452 = 476.

(18) Cf. Ma I, 268-270 = 285-287.

(19) Ma I, 275 = 291.

(20) Ma I, 192 = 202-203.

(21) Cf. for example, Ma I, 260, 789-790, 816, 848 = 276, 837-839, 872, 904; Ma II/1, 400-403, 497, 597 = 434-437, 550-551, 660-661; Ma II/2, 189, 191, 263, 264, 495 = 202, 204, 311, 312, 553.

(22) Cf. Second Vatican Ecumenical Council, Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, 25; Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction *Donum Veritatis* (May 24, 1990), 16: AAS 82 (1990), 1557. In this regard, see: *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor* (Madrid: PPC, 1994) especially 24-26, 29, 54, 76-78, 82, 89-90, 94-95, 98, 102, 116, 120, 130-131, 136, 167. See also Ma I, 80, 145 = 82-83, 154; Det, 362-365; in addition, see the Italian version of Ma I, *Manuale di etica teologica I: Morale fondamentale* (Assisi: Cittadella Editrice, 1994), 142-145: these pages on the Encyclical Letter *Veritatis splendor* were added after the Spanish edition was published and so appear only in the Italian edition.

(23) Cf. for example Ma I, 468 = 492.

(24) Ma II/2, 574 = 651.

(25) Ma II/2, 574 = 651.

(26) Ma II/1, 641 = 714; cf. Ma II/2, 575 = 652, which considers sterilization as an “adequate solution” in some cases, and Det, 225, where it is stated that in some situations sterilization is “the only method recommended”.

(27) Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *De abortu procurato* (November 18, 1974), 12-13: AAS 66 (1974), 737-739; John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (March 25, 1995), 58: AAS 87 (1995), 466-467. On direct sterilization, see Paul VI, Encyclical Letter *Humanae vitae* (July 25, 1968), 14: AAS 60 (1968), 490-491 and the sources cited therein; Congregation for the Doctrine of the Faith, Response *Circa sterilizationem in nosocomiis catholicis* (March 13, 1974), AAS 68 (1976), 738-740; Catechism of the Catholic Church, 2399.

(28) Cf. Ma II/2, 266-267 = 314-315.

(29) Cf. Ma II/2, 267 = 315.

(30) Cf. Ma II/2, 268 = 316; also Det, 294-295.

(31) Ma II/2, 268 = 316; cf. 268-270 = 316-318.

(32) Ma II/2, 281-282 = 330.

(33) Ma II/2, 283 = 332.

(34) Cf. Rom 1: 24-27; 1 Cor 6:10; 1 Tm 1:10; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration Persona humana (December 29, 1975), 8: AAS 68 (1976), 84-85; Letter Homosexualitatis problema (October 1, 1987), 3-8: AAS 79 (1987), 544-548; Catechism of the Catholic Church, 2357-2359, 2396.

(35) Ma II/2, 324 = 374.

(36) Ma II/2, 330 = 381; cf. Det, 45.

(37) Ma II/2, 332 = 382.

(38) Cf. Declaration Persona humana, 9: AAS 68 (1976), 85-87; Catechism of the Catholic Church, 2352; >small 1Leo IX, Letter Ad splendidum nitentis (1054): DS 687-688.

(39) Ma II/2, 576 = 653.

(40) Cf. Ma II/2, 576 = 653.

(41) Ma II/2, 576 = 653.

(42) Ma II/2, 576 = 653.

(43) Cf. Ma II/2, 576-577 = 653-654.

(44) Cf. Encyclical Letter Humanae vitae, 11-14: AAS 60 (1968), 488-491.

(45) Cf. the sources given in the Encyclical Letter Humanae vitae, 14: AAS 60 (1968), 490-491.

(46) Cf. John Paul II, Apostolic Exhortation Familiaris consortio (November 22, 1981), 32: AAS 74 (1982), 118-120; Catechism of the Catholic Church 2370, 2399. See also Ma II/2, 571-573 = 648-650.

(47) Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction Donum vitae (February 22, 1987), II, B, 5 AAS 80 (1988) 92-94.

(48) Ma II/1, 597 = 660.

(49) Ma II/1, 597 = 661.

(50) Cf. Ma II/1, 586 = 649 and Det, 315.

(51) Cf. Ma II/1, 597 = 660.

(52) Cf. Ma II/1, 403 = 437.

(53) Cf. Ma II/1, 403 = 437-438.

(54) Cf. Ma II/1, 412 = 454.

(55) Ma II/1, 412 = 454.

(56) Ma II/1, 408 = 442 (and 444).

(57) Cf. Declaration De abortu procurato, 19-23: AAS 66 (1974), 742-744; Encyclical Letter Evangelium vitae, 71-74: AAS 87 (1995), 483-488.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

NOTIFICAÇÃO

sobre alguns escritos do

R.P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.

PREÂMBULO

Uma das tarefas confiadas à Congregação para a Doutrina da Fé é velar e defender a doutrina da fé, para que o Povo de Deus se mantenha fiel ao ensinamento recebido. Por vezes, a Congregação tem de proceder a um exame doutrinal e assinalar, se necessário com uma notificação pública, as ambiguidades ou os erros contidos em obras de grande divulgação que possam causar dano à fé do Povo de Deus, para que se lhes faça a devida correcção. Há casos em que essa notificação se impõe, não obstante o autor se diga disposto a fazer dita rectificação e mesmo se esta já está em acto.

Havendo submetido a exame as obras *Diccionario de ética teológica*, *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor* e os volumes de *Moral de actitudes*, tanto na versão espanhola como na última versão italiana do R.P. Marciano Vidal C.Ss.R., a Congregação, atendendo aos erros e ambiguidades nelas encontradas, bem como à sua divulgação e influência sobretudo na formação teológica, decidiu aprofundar o estudo das referidas obras com procedimento ordinário, conforme o estabelecido na *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

Em data de 13 de Dezembro de 1997, a Congregação enviou ao Autor, através do R.P. Joseph William Tobin, Superior Geral da Congregação do Santíssimo Redentor, o texto da Contestação oficial. Esta era composta de uma introdução sobre o fundamento cristológico da ética teológica, a que seguiam duas partes distintas, contendo a primeira questões de carácter epistemológico (relação Sagrada Escritura-Tradição-Magistério; relação Teólogo-Magistério) e a segunda erros de carácter especial (Pessoa-Sexualidade-Bioética; Moral social: Escatologia-Utopia).

A 4 de Junho de 1998 deu entrada na Congregação o texto da Respuesta que o R.P. Marciano Vidal redigira, ajudado pelo Conselheiro que ele mesmo escolhera, com uma carta de acompanhamento do Superior Geral. Essa resposta foi examinada pelos organismos próprios da Congregação, que, considerando-a insatisfatória, deu ao P. Vidal uma ulterior possibilidade de clarificar o seu pensamento nos pontos objecto de contestação. O novo texto de perguntas foi submetido ao parecer da Sessão Ordinária de 20 de Janeiro de 1999, que decidiu conceder outra vez ao Autor os três meses previstos na *Ratio Agendi*.

Semelhante procedimento, juntamente com o texto acima referido, foi aprovado pelo Santo Padre na Audiência concedida ao Cardeal Prefeito a 5 de Fevereiro de 1999.

A nova documentação e respectiva carta de acompanhamento foram entregues ao Superior Geral dos Redentoristas num encontro havido neste Dicastério a 7 de Junho de 1999. Nesse encontro, foram comunicados o resultado do exame da precedente Respuesta e a decisão da Congregação para a Doutrina da Fé de reformular, em via excepcional, as questões debatidas, em ordem a se obterem respostas mais pontuais e precisas. Além disso, ao mesmo tempo que se manifestava a viva esperança de o P. Vidal acolher a nova oportunidade concedida como um convite a uma reflexão mais aprofundada para seu bem e da Igreja, em nome da qual exerce o seu serviço de docência teológica, foi estabelecido que as respostas do P. Vidal chegassem à Congregação para a Doutrina da Fé, de forma pessoal, inequívoca e resumida, antes do dia 30 de Setembro seguinte.

Informado do novo passo realizado, o P. Vidal, através do próprio Ordinário, garantiu que se aterias às exigências da Congregação. A 28 de Setembro de 1999 o Superior Geral entregava pessoalmente ao Cardeal Prefeito o texto da Respuesta a las «Preguntas dirigidas al Rev. P. Marciano Vidal C.Ss.R.», acompanhado do próprio parecer pessoal. O texto da segunda Respuesta foi então submetido ao exame das instâncias próprias da Congregação, de acordo com o estabelecido na Ratio Agendi.

A 10 de Novembro de 1999 a Sessão Ordinária da Congregação, na base das sucessivas fases do exame dos textos e da inteira documentação produzida, considerava concluído o procedimento excepcional adoptado. A Congregação para a Doutrina da Fé, tomando nota com satisfação que o Autor havia mostrado disponibilidade a corrigir as ambiguidades em matéria de procriação artificial heteróloga, aborto terapêutico e eugenético e de leis sobre o aborto, e que o mesmo havia declarado a propria adesão ao Magistério nos aspectos doutrinários em contestação, considerou ser necessário redigir o texto de uma Notificação, sem todavia propor modificações concretas e substanciais às demais posições contidas na Contestação. Dita Notificação deveria ser apresentada ao P. Vidal no contexto de um colóquio, que teria por finalidade obter o seu explícito reconhecimento dos erros e ambiguidades encontradas, e verificar, segundo os princípios admitidos pelo próprio Autor, o consentimento do mesmo na reelaboração dos seus livros, segundo as modalidades estabelecidas pela Congregação. Além disso, o texto da Notificação, completado com as integrações abonatórias do êxito do encontro e aprovado pela Sessão Ordinária, teria que ser depois publicado. Tais decisões foram confirmadas pelo Santo Padre na Audiência que concedeu ao Ex.mo Secretário a 12 de Novembro de 1999.

A 2 de Junho de 2000 realizou-se o previsto encontro, em que participaram o Em.mo Cardeal Prefeito, o Ex.mo Secretário, Sua Ex.cia Mons. Antonio Cañizares Llovera, Arcebispo de Granada e Membro da Congregação, em representação da Conferência Episcopal de Espanha, e alguns Delegados nomeados pelo Dicastério. O R.P. Vidal era acompanhado do R.P. Joseph William Tobin e do R.P. Joseph Pfab, C.Ss.R., ex-Superior Geral e Conselheiro escolhido para a ocasião. Formalizada a Notificação e após um colóquio sereno e profícuo sobre a mesma, tanto sobre as questões meramente doutrinárias como sobre as formalidades processuais prescritas, o R.P. Marciano Vidal aceitou o parecer doutrinário formulado pela Congregação para a Doutrina da Fé, bem como o empenho formal de reelaborar os próprios escritos, segundo as modalidades estabelecidas.

Informados do resultado positivo do encontro, os Em.mos e Ex.mos Padres da Sessão Ordinária, respectivamente de 14 de Junho de 2000 e de 7 de Fevereiro do ano corrente, tomaram nota com satisfação da adesão do R.P. Vidal; não obstante isso, confirmaram o procedimento previsto, ou seja, a publicação da presente Notificação. Decidiam, além disso, que as edições do Moral de actitudes (inclusive o volume sobre moral social), do Diccionario de ética teológica, de La propuesta moral de Juan Pablo II e das respectivas

traduções noutras línguas, anteriores à data da mesma Notificação, não poderiam ser utilizadas na formação teológica, devendo o Autor reelaborar, nomeadamente, o Moral de actitudes, sob a supervisão da Comissão Doutrinal da Conferência Episcopal de Espanha. O texto presente Notificação, com as relativas cláusulas, foi transmitido, através do Superior Geral, ao R.P. Vidal, que o aceitou, apondo-lhe a sua assinatura.

Semelhante resolução, que não entende julgar a pessoa do Autor e a sua intenção, nem a totalidade da sua obra e do seu ministério teológico, mas tão só os escritos submetidos a exame, tem por fim tutelar o bem presente e futuro dos fiéis, dos pastores e dos professores de teologia moral, sobretudo de quantos foram formados segundo a teologia do Autor ou que, em todo o caso, se identifiquem com as mesmas perspectivas teológico-morais, por forma a se afastarem dos erros ou lacunas com que foram formados ou neles ainda persistam, bem como das consequências práticas de tais posições no campo da pastoral e do ministério.

NOTA DOUTRINAL

1. Avaliação geral

O Moral de actitudes está dividido em três volumes. O primeiro destina-se à moral fundamental.¹ O segundo, por sua vez, compõe-se de duas partes, dedicadas respectivamente à moral da pessoa e da bioética teológica² e à moral do amor e da sexualidade.³ O terceiro volume ocupa-se da moral social.⁴ O Dicionario de ética teológica.⁵ oferece um estudo mais resumido, mas suficientemente pormenorizado, dos principais conceitos e temas da moral cristã.

No Moral de actitudes é notória a preocupação pastoral de um diálogo com «o homem autónomo, secular e concreto».⁶ Procura-se alcançar o objectivo através de uma atitude benigna e compreensiva, atenta ao carácter gradual e progressivo da vida e da educação moral, e procurando realizar uma mediação que se esforce por atenuar posições consideradas extremas, a partir dos dados oferecidos pelas ciências humanas e por diversas orientações culturais actuais. Só que essa louvável preocupação nem sempre consegue o objectivo em vista, uma vez que acaba por dominar sobre aspectos considerados essenciais e constitutivos para uma apresentação integral da doutrina moral da Igreja, como o são, de modo especial, o emprego de uma correcta metodologia teológica, a definição adequada da moralidade objectiva das acções, a precisão da linguagem e uma argumentação completa.

Como o próprio Autor afirma, o Moral de actitudes assenta na «opção pelo paradigma da “autonomia teónoma”, reinterpretado à luz da “ética de libertação”».⁷ É seu propósito realizar uma revisão pessoal desse paradigma, mas não consegue evitar certos erros, ligados ao modelo adoptado, que substancialmente correspondem aos assinalados na Encíclica Veritatis splendor.⁸ De facto, não se tem em conta que a fé e a razão, embora na sua distinção, têm uma origem e um fim comuns e que, portanto, não se relacionam entre si apenas para delimitar, de forma cada vez mais exclusiva e excluinte, as próprias esferas de competência ou então para alargá-las, em prejuízo uma da outra, numa óptica de emancipação. A «“ratio” normativa»⁹ não é concebida como algo que existe entre o homem e Deus, como um anel que os une,¹⁰ mas mais como um diafragma que se interpõe entre o homem e Deus, não sendo já possível colocar na «sabedoria divina» o fundamento ontológico (e portanto objectivo) da competência moral que todo o homem indubitavelmente possui,¹¹ com a consequência de não se admitir que a razão moral possa ser «iluminada pela revelação divina e pela fé».¹²

Daí que o Autor repita por diversas vezes uma das afirmações determinantes da impostação da obra: «O próprio e o específico do êthos cristão não deve ser procurado na esfera dos conteúdos concretos do empenho moral», mas «na ordem da cosmovisão que acompanha» tais conteúdos.¹³ Só no pano de fundo de tais afirmações é que se deve entender - como precisa o Autor - o que significa «a referência a Jesus de Nazaré enquanto horizonte ou novo âmbito de compreensão e de experiência vivida da realidade»,¹⁴ ou então em que sentido se sustenta que a fé oferece uma «influência», um «contexto», uma «orientação»,¹⁵ um «novo campo de referência» e uma «dimensão». ¹⁶ E embora o Autor afirme ocasionalmente que «a norma decisiva da ética cristã é Cristo» e que «não existe outra norma para o cristão senão o acontecimento Jesus de Nazaré»,¹⁷ a sua tentativa de fundação cristológica, todavia, não consegue conceder normatividade ética concreta à revelação de Deus em Cristo.¹⁸ A fundação cristológica da ética é admitida enquanto «redimensiona a normativa intramundana do personalismo de alteridade política». ¹⁹

A ética cristã daí resultante é «uma ética influenciada pela fé»;²⁰ trata-se, porém, de uma influência fraca, porque na verdade justapõe-se a uma racionalidade secularizada, toda projectada num plano horizontal. Daí que, no Moral de actitudes não seja suficientemente realçada a dimensão vertical ascendente da vida moral cristã, e os grandes temas cristãos, como são a redenção, a cruz, a graça, as virtudes teologais, a oração, as bem-aventuranças, a ressurreição, o juízo, a vida eterna, além de pouco presentes, quase não têm influência nenhuma na apresentação dos conteúdos morais.

Consequencial ao modelo moral assumido é a atribuição de um papel insuficiente à Tradição e ao Magistério moral da Igreja, que são filtrados com frequentes «opções» e «preferências» do Autor.²¹ Do comentário à Encíclica *Veritatis splendor*, de modo especial, resulta uma lacunosa concepção da competência moral do Magistério eclesiástico.²² O Autor, embora diga aos leitores qual é a doutrina da Igreja, afasta-se criticamente da mesma na solução que apresenta a vários problemas de moral especial, como se verá a seguir.

Há que considerar, enfim, a tendência a utilizar o método do conflito de valores ou de bens no estudo dos diversos problemas éticos, bem como o papel que desempenham as referências ao nível ôntico ou pre-moral.²³ Assim se minimizam certos problemas teóricos e práticos, como é a relação entre liberdade e verdade, entre consciência e lei, entre opção fundamental e escolhas concretas, que não podem ser resolvidos de forma positiva pela falta de uma tomada de posição coerente do Autor. No plano prático, este não aceita a doutrina tradicional sobre as acções intrinsecamente más e sobre o valor absoluto das normas que proibem tais acções.

2. Questões particulares

O Autor considera que os métodos interceptivos, ou seja, os que actuam após a fecundação e antes da nidificação, não são abortivos. Geralmente, não se pode considerá-los como práticas moralmente lícitas de controlo da natalidade;²⁴ são, todavia, moralmente aceitáveis «em situações de notável gravidade, quando não é possível recorrer a outros meios». ²⁵ O Autor aplica este mesmo critério ao julgar a esterilização, afirmando que nalgumas situações não causa dificuldade moral, «uma vez que a intenção é a de realizar de forma responsável um valor humano». ²⁶ Em ambos os casos trata-se de posições contrárias à doutrina da Igreja.²⁷

O Autor é da opinião que a doutrina da Igreja sobre a homossexualidade tem uma certa coerência, mas carece de suficiente fundamento bíblico²⁸ e se ressent de importantes condicionamentos²⁹ e ambiguidades.³⁰ Nela se encontram os defeitos que estão presentes «em todo o edifício histórico da ética

sexual cristã».31 Na apreciação moral da homossexualidade — acrescenta o Autor — há que «adoptar uma atitude de provisoriedade», e depois «deve-se formular em chave de pesquisa e de abertura».32 Tratando-se de um homossexual irreversível, o juízo cristão coerente «não passa necessariamente através da única via de saída de uma moral rígida: passagem à heterossexualidade ou abstinência total».33 Tais juízos morais não são compatíveis com a doutrina católica, segundo a qual existe uma avaliação precisa e firme sobre a moralidade objectiva das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo.34 O grau de imputabilidade moral subjectiva que tais relações podem ter em cada caso individual é uma questão que não está aqui em discussão.

O Autor defende que não está comprovada a «gravidade ex toto genere suo da masturbação».35 Algumas condições pessoais são de facto elementos objectivos deste comportamento e portanto «não é correcto fazer “abstracção objectiva” dos condicionamentos pessoais e fazer uma avaliação universalmente válida a partir do ponto de vista objectivo».36 «Nem todo o acto de masturbação constitui “matéria objectivamente grave”».37 Não seria correcto o juízo da moral católica, para a qual os actos de autoerotismo são objectivamente acções intrinsecamente más.38

No que concerne a procriação responsável, o Autor afirma que nenhum dos métodos actuais para a regulação dos nascimentos é bom sob todos os aspectos. «É incoerente e arriscado fazer pender a avaliação moral a favor de um determinado método».39 Embora caiba ao Magistério da Igreja orientar positiva e negativamente o uso das diferentes soluções concretas,40 vindo a criar-se conflitos de consciência, «continuará a valer o princípio basilar da inviolabilidade da consciência moral».41 Mas, mesmo prescindindo dessas situações conflituais, «o uso moral dos métodos estritamente contra-conceptivos deve ser objecto de discernimento responsável dos cônjuges».42 Entre os vários critérios que o Autor apresenta para orientar esse discernimento,43 não se inclui o valor objectivo e vinculante da norma moral contida na encíclica *Humanae vitae*.44 e nos documentos do Magistério pontifício precedente45 e subsequente.46

Sobre a fecundação *in vitro* homóloga, o Autor afasta-se da doutrina da Igreja.47 «No que diz respeito à fecundação plenamente intraconjugal (“caso simples”), pensamos que não se pode refutá-la...».48 Neutralizando, por quanto possível, a probabilidade de riscos para o nascituro, se houver uma proporção razoável entre os insucessos e o sucesso com razão esperado, e sempre no respeito da condição humana do embrião, «a fecundação artificial homóloga não pode ser declarada imoral em linha de princípio».49

Igualmente, sobre outros problemas de moral especial, o Moral de actitudes contém juízos ambíguos. Por exemplo, sobre o recurso à inseminação artificial entre cônjuges com esperma de um doador,50 sobre a fecundação *in vitro* heteróloga51 e sobre o aborto. O Autor defende, justamente, a imoralidade global do aborto, mas no que diz respeito ao aborto terapêutico, a sua posição é ambígua:52 ao admitir a possibilidade de certas intervenções médicas nalguns casos muito difíceis, não se percebe se entenda referir-se ao que tradicionalmente se chamava «aborto indirecto», ou se, invés, admite a liceidade de intervenções que não reentram na categoria tradicional acima citada. É igualmente ambíguo o que diz do aborto eugenético.53 Sobre as leis relativas ao aborto, o Autor afirma, justamente, que não se pode considerar a prática do aborto como fazendo parte de um direito individual,54 todavia, a seguir, afirma que «nem toda a liberalização jurídica [do aborto] é frontalmente contrária aos ditames da ética».55 O Autor parece referir-se às leis que estabelecem uma certa despenalização do aborto.56 Todavia, uma vez que existem diversos tipos de despenalização do aborto, sendo alguns deles praticamente uma legalização e os outros ao menos, não são admitidos pela doutrina católica,57 e dado que o contexto não é suficientemente claro, fica o leitor impossibilitado de saber que tipo de leis de despenalização do aborto são consideradas «não frontalmente contrárias aos ditames da ética».

A Congregação, inteirando-se com satisfação dos passos que o Autor já deu e da sua disponibilidade a seguir os textos do Magistério, nutre a confiança que, da sua colaboração com a Comissão Doutrinal da Conferência Episcopal de Espanha, resultará um Manual adaptado à formação dos estudantes de teologia moral.

A Congregação, com esta Notificação, deseja, por outro lado, encorajar os teólogos moralistas a prosseguirem no caminho de renovação da teologia moral, com especial atenção no aprofundamento da moral fundamental e no uso rigoroso do método teológico-moral, segundo os ensinamentos da Encíclica *Veritatis splendor* e com verdadeiro sentido de responsabilidade eclesial.

O Sumo Pontífice João Paulo II, durante a Audiência concedida a 9 de Fevereiro de 2001 ao abaixo-assinado Cardeal Prefeito, à luz da ulterior evolução da questão, confirmou a aprovação da presente Notificação, decidida na Sessão Ordinária desta Congregação, e mandou que fosse publicada.

Roma, sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 22 de Fevereiro de 2001, Festa da Cátedra de São Pedro, Apóstolo.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefeito

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arcebispo emérito de Vercelli
Secretário

1 Moral de Actitudes, I. Moral fundamental, Editorial PS, Madrid 1990, 8ª ed. (ampliada e refundida na totalidade) 902 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 958 pp.] (a seguir, citado Ma I, segundo a versão espanhola seguida da correspondente versão italiana, indicada com o sinal =).

2 Moral de actitudes, II-1. Moral de la persona y bioética teológica, Editorial PS, Madrid 1991, 8ª ed., 797 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, II-1. Morale della persona e bioetica teologica, Cittadella Editrice, Assisi 1995, 896 pp.] (a seguir, citado Ma II/1, segundo a versão espanhola seguida da correspondente versão italiana, indicada com o sinal =).

3 Moral de actitudes, II-2. Moral del amor y de la sexualidad, Editorial PS, Madrid 1991, 8ª ed., 662 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, II-2. Morale dell'amore e della sessualità, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 748 pp.] (a seguir, citado Ma II/2, segundo a versão espanhola seguida da correspondente versão italiana, indicada com o sinal =).

4 Moral de actitudes, III. Moral social, Editorial PS, Madrid 1995, 8ª ed., 1015 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, III. Morale sociale, Cittadella Editrice, Assisi 1997, 1123 pp.] (a seguir citado Ma III, segundo a versão espanhola seguida da correspondente versão italiana, indicada com o sinal =).

5 Diccionario de ética teológica, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 649 pp. (a seguir, citado Det).

6 Ma I, p. 266 = 283; cfr. Ma I, pp. 139 = 147-148; 211-215 = 222-226.

7 Ma I, p. 260 = 276; cfr. Ma I, pp. 260-284 = 276-301.

8 Cfr. João Paulo II, Carta Enc. Veritatis splendor (6 de Agosto de 1993), especialmente nn. 36-37: AAS 85 (1993) 1162-1163.

9 Ma I, p. 213 = 224.

10 Cfr. S. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 2, c.

11 Cfr. Carta Enc. Veritatis splendor, nn. 36. 42-45: AAS 85 (1993) 1162-1163. 1166-1169.

12 Carta Enc. Veritatis splendor, n. 44: AAS 85 (1993) 1168-1169.

13 Ma I, p. 203 = 214; a mesma afirmação encontra-se em Ma II/1, pp. 131 = 140 e 139 = 148; Ma III, pp. 99-100 = 107-108 e in Ma I, p. 99 = 103 com referência à Sagrada Escritura; compare-se o todo com a Carta Enc. Veritatis splendor, n. 37: AAS 85 (1993) 1163: «Consequentemente, chegou-se ao ponto de negar, na revelação divina, a existência de um conteúdo moral específico e determinado, universalmente válido e permanente: a Palavra de Deus limitar-se-ia a propor uma exortação, uma genérica parénesis, que depois unicamente a razão autónoma teria a tarefa de preencher com determinações normativas verdadeiramente “objectivas”, ou seja, adequadas à situação histórica concreta».

14 Ma I, pp. 203-204 = 214.

15 Ma I, pp. 192-193 = 202-203.

16 Ma I, p. 274 = 291.

17 Ma I, p. 452 = 476.

18 Cfr. Ma I, pp. 268-270 = 285-287.

19 Ma I, p. 275 = 291.

20 Ma I, p. 192 = 202-203.

21 Cfr. por exemplo Ma I, pp. 260 = 276; 789-790 = 837-839; 816 = 872; 848 = 904; Ma II/1, pp. 400-403 = 434-437; 497 = 550-551; 597 = 660-661; Ma II/2, pp. 189 = 202; 191 = 204; 263 = 311; 264 = 312; 495 = 553.

22 Cfr. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. *Donum veritatis* (24 de Maio de 1990), n. 16: AAS 82 (1990) 1557. A propósito, ver: La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica *Veritatis splendor*, PPC, Madrid 1994, e em particular sobretudo pp. 24-26; 29; 54; 76-78; 82; 89-90; 94-95; 98; 102; 116; 120; 130-131; 136; 167. Ver também Ma I, pp. 80 = 82-83; 145 = 154; Det, 362-365; *Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale*, Citadella Editrice, Assisi 1994, 142-145 (estas páginas, reservadas à encíclica *Veritatis splendor*, são posteriores à edição espanhola e portanto aparecem somente na edição italiana).

23 Cfr. por exemplo Ma I, p. 468 = 492.

24 Ma II/2, p. 574 = 651.

25 Ma II/2, p. 574 = 651.

26 Ma II/1, p. 641 = 714; cfr. ainda Ma II/2, p. 575 = 652, onde a esterilização é considerada uma «solução adequada» em certos casos, e Det, p. 225, onde se afirma que nalgumas ocasiões a esterilização é o «único método aconselhável».

27 Cfr. Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. De abortu procurato (18 de Novembro de 1974), nn. 12-13: AAS 66 (1974) 737-739; João Paulo II, Carta Enc. *Evangelium vitae* (25 de Março de 1995), n. 58: AAS 87 (1995) 466-467. Sobre a esterilização, cfr. Paulo VI, Carta Enc. *Humanae vitae* (25 de Julho de 1968), n. 14: AAS 60 (1968) 490-491 e as fontes aí citadas; Congregação para a Doutrina da Fé, Resp. Circa sterilizationem in nosocomiis catholicis (13 de Março de 1975): AAS 68 (1976) 738-740; Catecismo da Igreja Católica, n. 2399.

28 Cfr. Ma II/2, pp. 266-267 = 314-315.

29 Cfr. Ma II/2, p. 267 = .

30 Cfr. Ma II/2, p. 268 = 316; ainda Det, pp. 294-295.

31 Ma II/2, p. 268 = 316; cfr. pp. 268-270 = 316-318.

32 Ma II/2, pp. 281-282 = 330.

33 Ma II/2, p. 283 = 332.

34 Cfr. Rm 1, 24-27; 1 Cor 6, 10; 1 Tm 1, 10; Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. *Persona humana* (29 de Dezembro de 1975), n. 8: AAS 68 (1976) 84-85; Carta *Homosexualitatis problema* >f 200(1 de Outubro de 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catecismo da Igreja Católica, nn. 2357-2359. 2396.

35 Ma II/2, p. 324 = 374.

36 Ma II/2, p. 330 = 381; cfr. ainda Det, p. 45.

37 Ma II/2, p. 332 = 382.

38 Cfr. Decl. Persona humana, n. 9: AAS 68 (1976) 85-87; Catecismo da Igreja Católica, n. 2352. Cfr. também Leão IX, Carta Ad splendidum nitentis, ano de 1054: DH 687-688.

39 Ma II/2, p. 576 = 653.

40 Cfr. Ma II/2, p. 576 = 653.

41 Ma II/2, p. 576 = 653.

42 Ma II/2, p. 576 = 653.

43 Cfr. Ma II/2, pp. 576-577 = 653-654.

44 Cfr. Carta Enc. Humanae vitae, nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491.

45 Cfr. as fontes elencadas em Carta Enc. Humanae vitae, n. 14: AAS 60 (1968) 490-491.

46 Cfr. João Paulo II, Exort. Apost. Familiaris consortio (22 de Novembro de 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catecismo da Igreja Católica, nn. 2370 e 2399. Cfr. também Ma II/2, pp. 571-573 = 648-650.

47 Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. Donum vitae (22 de Fevereiro de 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

48 Ma II/1, p. 597 = 660.

49 Ma II/1, p. 597 = 661.

50 Cfr. Ma II/1, p. 586 = 649 e Det, p. 315.

51 Cfr. Ma II/1, p. 597 = 660.

52 Cfr. Ma II/1, p. 403 = 437.

53 Cfr. Ma II/1, p. 403 = 437-438.

54 Cfr. Ma II/1, p. 412 = 454.

55 Ma II/1, p. 412 = 454.

56 Cfr. Ma II/1, p. 408 = 442. 444.

57 Cfr. Decl. De abortu procurato, nn. 19-23: AAS 66 (1974) 742-744; Carta Enc. Evangelium vitae, nn. 71-

74: AAS 87 (1995) 483-488.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓN

sobre algunos escritos del

RVDO. P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.

PREÁMBULO

Una de las misiones encomendadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe es velar y custodiar la doctrina de la fe, para que el Pueblo de Dios se mantenga fiel a la enseñanza recibida. Por ello, en ocasiones, debe hacer juicio de doctrina y advertir, incluso con notificación pública, sobre ambigüedades o errores expresados en algunas publicaciones de especial difusión que pueden dañar la fe del Pueblo de Dios, en orden a su oportuna rectificación. Tal notificación, a veces resulta necesaria, aun cuando el autor se muestre bien dispuesto a rectificar o ya esté rectificando.

Después de un primer estudio del Diccionario de ética teológica, de La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica *Veritatis Splendor* y del libro *Moral de Actitudes*, tanto en la edición original española, como en la última edición italiana del Rvdo. P. Marciano Vidal C.Ss.R., la Congregación, a causa de los errores y de las ambigüedades encontrados, de su difusión y, sobre todo, de su influencia en la formación teológica, decidió emprender un estudio más profundo de las obras citadas siguiendo el procedimiento ordinario, según lo establecido en la *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

El 13 de diciembre de 1997 la Congregación para la Doctrina de la Fe envió al Autor, a través del Rvdo. P. Joseph William Tobin, Superior General de la Congregación del Santísimo Redentor, el texto de la *Contestatio*. Ésta comprendía una introducción sobre la fundamentación cristológica de la ética teológica, seguida de dos partes, dedicadas respectivamente a las cuestiones de carácter epistemológico (relación entre la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio; relación entre el teólogo y el Magisterio), y a los errores de carácter particular (*Persona-Sexualidad-Bioética; Moral Social: Escatología-Utopía*).

El 4 de junio de 1998 se recibió el texto de la Respuesta redactada por el Rvdo. P. Marciano Vidal, ayudado por el Consejero elegido por él, y acompañada por una carta del Superior General. La Congregación examinó la Respuesta, considerándola insatisfactoria, y decidió ofrecer al Autor una nueva posibilidad de clarificar su pensamiento sobre los puntos en examen. Un nuevo texto, que comprendía algunas preguntas, fue presentado para aprobación a la Sesión Ordinaria del 20 de enero de 1999, la cual decidió conceder al Autor los tres meses previstos por la *Ratio Agendi*. El Santo Padre, en la Audiencia concedida al Cardenal Prefecto el 5 de febrero de 1999, aprobó este modo de proceder y el texto apenas mencionado.

El nuevo texto, acompañado de una carta, se entregó al Superior General de la Congregación del Santísimo Redentor en una reunión que tuvo lugar en la sede de este Dicasterio (7 de junio de 1999). En esta reunión se comunicó el resultado del examen de la Respuesta, así como la decisión de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de carácter excepcional, de volver a formular los puntos en discusión, con objeto de facilitar una respuesta más puntual y precisa. Además, después de manifestar la viva esperanza de que el P. Vidal viese la nueva oportunidad que se le concedía como una llamada a una más profunda reflexión para su propio bien y para el bien de la Iglesia, en nombre de la cual desarrolla su servicio de docencia teológica, se determinó que la respuesta del P. Vidal, redactada de forma personal, inequívoca y sucinta, debía llegar a la Congregación para la Doctrina de la Fe antes del próximo 30 de septiembre.

Informado del nuevo paso emprendido por este Dicasterio, el P. Vidal, a través del propio Ordinario, aseguró que se atendería a cuanto la Congregación le pedía. El 28 de septiembre de 1999 el Superior General entregó personalmente al cardenal Prefecto el texto de la Respuesta a las «Preguntas dirigidas al Rev. P. Marciano Vidal C.Ss.R.», junto con su parecer personal. El texto de la segunda Respuesta fue sometido al juicio de las instancias propias de la Congregación, según lo establecido por la Ratio Agendi.

El 10 de noviembre de 1999 la Sesión Ordinaria de la Congregación, examinando todas las fases del estudio y toda la documentación producida, consideró concluido el procedimiento excepcional adoptado. La Congregación para la Doctrina de la Fe acogió con satisfacción la disponibilidad manifestada por el Autor para corregir las ambigüedades referentes a la procreación artificial heteróloga, al aborto terapéutico y eugenésico y a las leyes sobre el aborto, así como su declarada adhesión al Magisterio de la Iglesia por lo que se refiere a los principios doctrinales, pero notando que el Autor no proponía modificaciones concretas y sustanciales a las otras posiciones erróneas señaladas en la Contestatio, juzgó necesario preparar una Notificación. Ésta se le presentaría al Autor en una reunión, que se convocaría con el objeto de obtener el reconocimiento explícito de los errores y ambigüedades señalados, y de verificar la disponibilidad para corregir los libros, según los principios declarados por el Autor y las modalidades establecidas por la Congregación. Además, el texto de la Notificación, completado con una relación acerca de los resultados de la reunión con el Autor y aprobado por la Sesión Ordinaria, debía ser publicado. Estas resoluciones fueron confirmadas por el Santo Padre en la Audiencia concedida al Excmo. Secretario el 12 de noviembre de 1999.

El 2 de junio de 2000 tuvo lugar la prevista reunión con el Autor. A ella participaron el Emmo. Cardenal Prefecto, el Excmo. Secretario, S.E.R. Mons. Antonio Cañizares Llovera, Arzobispo de Granada y Miembro de la Congregación, que representaba a la Conferencia Episcopal Española, y algunos Delegados nombrados por el Dicasterio. Acompañaron al Rvdo. P. Vidal el Rvdo. P. Joseph William Tobin y el Rvdo. P. Joseph Pfab, C.Ss.R., antiguo Superior General, elegido como Consejero para esta ocasión. Comunicada formalmente la Notificación, y después de un sereno y provechoso diálogo tanto sobre las cuestiones doctrinales cuanto sobre el procedimiento que había sido fijado, el Rvdo. P. Marciano Vidal aceptó el juicio doctrinal formulado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, y se comprometió formalmente a reelaborar sus escritos, según los criterios establecidos.

Informados del resultado positivo de la reunión, los Emmos. e Ilmos. Miembros de la Sesión Ordinaria, el 14 de junio de 2000 y el 7 de febrero de 2001, consideraron satisfactoria la adhesión del Rvdo. P. Vidal y confirmaron las resoluciones tomadas anteriormente, es decir, que se publicara la presente Notificación. Decidieron, además, que las ediciones de Moral de Actitudes (incluido el volumen sobre la moral social), del Diccionario de ética teológica y de La propuesta moral de Juan Pablo II, así como sus traducciones a

otros idiomas, anteriores a la fecha de esta Notificación no pueden ser utilizados para la formación teológica, y que el Autor debe reelaborar, especialmente Moral de Actitudes, bajo la supervisión de la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española. La presente Notificación, con sus disposiciones correspondientes, ha sido comunicada, por medio del Superior General C.Ss.R., al P. Marciano Vidal, el cual la ha aceptado y firmado.

Con tal decisión, con la que no se enjuicia al Autor ni su intención, ni la totalidad de su obra o de su ministerio teológico, sino sólo unos determinados escritos, se trata de buscar el bien de los fieles, de los pastores y de los profesores de teología moral tanto del presente como del futuro, sobre todo de aquellos que han sido formados según la teología moral del Autor o que se reconocen en las mismas perspectivas teológico-morales, a fin de que se aparten de estos errores o lagunas en los que han sido formados o persisten todavía, con las consecuencias prácticas que esto comporta en el ámbito pastoral y ministerial.

NOTA DOCTRINAL

1. Valoración general

El libro Moral de Actitudes consta de tres volúmenes. En el primero se trata de la moral fundamental.(1) El segundo volumen se divide en dos tomos, dedicados, respectivamente, a la moral de la persona y bioética teológica(2) y a la moral del amor y de la sexualidad.(3) El tercer volumen se ocupa de la moral social.(4) El Diccionario de ética teológica(5) ofrece un tratamiento más conciso de los principales conceptos y temas de la moral cristiana.

En Moral de Actitudes se advierte la preocupación pastoral por el diálogo con «el hombre autónomo, secular y concreto».(6) En función de este objetivo se adopta una actitud benigna y comprensiva, atenta al carácter gradual y progresivo de la vida y de la educación moral, y se busca una mediación entre las posiciones consideradas extremas, teniendo presentes los datos ofrecidos por las ciencias humanas y por las diversas orientaciones culturales. Sin embargo, esta laudable preocupación frecuentemente no alcanza su objetivo, porque predomina sobre aspectos que son esenciales y constitutivos de toda presentación integral de la doctrina moral de la Iglesia; particularmente: el uso de una metodología teológica correcta, la adecuada definición de la moralidad objetiva de las acciones, la precisión del lenguaje y la presentación de argumentaciones completas.

Como afirma el Autor, Moral de Actitudes está construido sobre la «opción por el paradigma de la “autonomía teónoma” reinterpretado desde la “ética de liberación”».(7) Él se propone llevar a cabo una revisión personal de ese paradigma, pero no consigue evitar algunos de los errores que contiene, que son sustancialmente los señalados por la Enc. Veritatis splendor.(8) El Autor no logra tener suficientemente en cuenta que la razón y la fe, aun siendo distintas, tienen un origen y un fin comunes, y que por tanto no se relacionan entre sí sólo para delimitar de modo siempre exclusivo y excluyente sus respectivos ámbitos de competencia, o bien para extenderlos cada una en detrimento de la otra bajo una óptica de emancipación. La «“ratio” normativa»(9) no se entiende como algo que está entre el hombre y Dios al modo de un anillo que los une,(10) sino más bien como un diafragma que se interpone entre ellos, por lo que no resulta ya posible poner en la «Sabiduría divina» el fundamento ontológico (y, por ello, objetivo) de la competencia moral que todo hombre indudablemente posee,(11) ni admitir que la razón moral pueda ser «iluminada por la Revelación divina y por la fe».(12)

Por ello el Autor afirma repetidas veces una de las tesis determinantes del planteamiento del libro: «lo

propio y específico del *êthos* cristiano no hay que buscarlo en el orden de los contenidos concretos del compromiso moral», sino «en el orden de la cosmovisión que acompaña» esos contenidos.(13) Sólo a partir de estas afirmaciones se debe entender — como precisa el Autor — qué significa «la referencia a Jesús de Nazaret en cuanto horizonte o ámbito nuevo de comprensión y de vivencia de la realidad»,(14) o bien en qué sentido se sostiene que la fe ofrece un «influjo», un «contexto», una «orientación»,(15) un «nuevo ámbito de referencia» y una «dimensión».(16) Aunque el Autor afirma ocasionalmente que «la Norma decisiva de la ética cristiana es Cristo» y que «no hay otra norma para el cristiano que el acontecimiento de Jesús de Nazaret».(17), su intento de fundamentación cristológica no consigue conceder normatividad ética concreta a la revelación de Dios en Cristo.(18) La fundamentación cristológica de la ética se admite solamente en cuanto «redimensiona la normativa intramundana del personalismo de alteridad política».(19)

La ética cristiana resultante es «una ética influida por la fe»,(20) pero se trata de un influjo débil, porque se yuxtapone de hecho a una racionalidad secularizada enteramente proyectada sobre un plano horizontal. En *Moral de Actitudes* no se resalta suficientemente la dimensión vertical ascendente de la vida moral cristiana, y grandes temas cristianos como la redención, la cruz, la gracia, las virtudes teologales, la oración, las bienaventuranzas, la resurrección, el juicio, la vida eterna, además de estar poco presentes, no tienen casi influjo en la presentación de los contenidos morales.

Consecuencia del modelo moral adoptado es la atribución de un papel insuficiente a la Tradición y al Magisterio moral de la Iglesia, que se filtran a través de las frecuentes «opciones» y «preferencias» del Autor.(21) En el comentario a la encíclica *Veritatis splendor*, de modo particular, se nota la concepción deficiente de la competencia moral del Magisterio eclesiástico.(22) Aun informando a los lectores acerca de la doctrina eclesial, el Autor se separa críticamente de ella al proponer una solución a los diversos problemas de ética especial, como se verá más adelante.

Se debe señalar, en fin, la tendencia a utilizar el método del conflicto de valores o de bienes en el estudio de los diversos problemas éticos, así como el papel desempeñado por las referencias al nivel óntico o pre-moral.(23) Modos que llevan a tratar reductivamente algunos problemas teóricos y prácticos, como son la relación entre libertad y verdad, entre conciencia y ley, entre opción fundamental y acciones concretas, los cuales no se resuelven positivamente por la falta de una toma de posición coherente del Autor. En el plano práctico, no se acepta la doctrina tradicional sobre las acciones intrínsecamente malas y sobre el valor absoluto de las normas que prohíben esas acciones.

2. Cuestiones particulares

El Autor afirma que los métodos interceptivos, es decir, aquéllos que actúan después de la fecundación y antes de la anidación, no son abortivos. Generalmente no se pueden considerar como medios lícitos para controlar la natalidad,(24) pero son moralmente aceptables «en situaciones de notable gravedad, cuando es imposible el recurso a otros medios».(25) El Autor aplica este mismo criterio de juicio a la esterilización, afirmando que en algunas situaciones no ofrece dificultades morales, «ya que lo que se intenta es realizar de una manera responsable un valor humano».(26) En ambos casos se trata de valoraciones contrarias a la enseñanza de la Iglesia.(27)

El Autor sostiene que la doctrina de la Iglesia sobre la homosexualidad posee cierta coherencia, pero no goza de suficiente fundamento bíblico(28) y adolece de importantes condicionamientos (29) y ambigüedades.(30) En ella se encuentran los fallos que pueden advertirse «en todo el edificio histórico de la ética sexual cristiana». (31) En la valoración moral de la homosexualidad — añade el Autor — se debe

«adoptar una actitud de provisionalidad», y desde luego «ha de formularse en clave de búsqueda y apertura».(32) Para el homosexual irreversible un juicio cristiano coherente «no pasa necesariamente por la única salida de una moral rígida: cambio a la heterosexualidad o abstinencia total».(33) Estos juicios morales no son compatibles con la doctrina católica, para la que existe una valoración perfectamente clara y firme sobre la moralidad objetiva de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo.(34) El grado de imputabilidad subjetiva que esas relaciones puedan tener en cada caso concreto es una cuestión diversa, que no está aquí en discusión.

El Autor sostiene que no se ha probado «la gravedad ex toto genere suo de la masturbación».(35) Ciertas condiciones personales son en realidad elementos objetivos de ese comportamiento, por lo «que no es correcto hacer “abstracción objetiva” de los condicionamientos personales y formar una valoración universalmente válida desde el punto de vista objetivo».(36) «No todo acto de masturbación es “materia objetivamente grave”».(37) Sería incorrecto el juicio de la doctrina moral católica de que los actos autoeróticos son objetivamente acciones intrínsecamente malas.(38)

Con relación a la procreación responsable, considera el Autor que ninguno de los métodos actuales para regular los nacimientos reúne una bondad absoluta. «Es incoherente y arriesgado inclinar la valoración moral por un método determinado».(39) Aunque el Magisterio de la Iglesia tiene el cometido de orientar positiva y negativamente el empleo de las soluciones concretas,(40) en casos de conflicto «seguirá siendo válido el principio básico de la inviolabilidad de la conciencia moral».(41) Pero incluso fuera de los casos conflictivos, «la utilización moral de los métodos estrictamente anticonceptivos ha de ser objeto de responsable discernimiento de los cónyuges».(42) Entre los diversos criterios ofrecidos por el Autor para guiar ese discernimiento, (43) no se encuentra el valor objetivo y vinculante de la norma moral contenida en la *Humanae vitae* (44) y en los demás documentos del Magisterio pontificio anteriores (45) y posteriores a ella. (46)

Sobre la fecundación in vitro homóloga el Autor se separa de la doctrina eclesial. (47) «Por lo que respecta a la fecundación completamente intraconyugal (“caso simple”), creemos que no puede ser descartada...».(48) Si se neutraliza todo lo posible la probabilidad de riesgos para el nascituro, si existe una razonable proporción entre los fracasos y el éxito fundadamente esperado, y se respeta la condición humana del embrión, «la fecundación artificial homóloga no puede ser declarada en principio como inmoral».(49)

Sobre otros problemas de moral especial, *Moral de Actitudes* contiene juicios ambiguos. Es el caso, por ejemplo, de la inseminación artificial por parte de personas casadas con semen de un donador,(50) o bien el de la fecundación in vitro heteróloga(51) y el aborto. Es verdad que el autor da una valoración moral negativa del aborto en términos generales, pero su posición acerca del aborto terapéutico es ambigua:(52) al sostener la posibilidad de ciertas intervenciones médicas en algunos casos más difíciles, no se entiende claramente si se está refiriendo a lo que tradicionalmente se llamaba «aborto indirecto», o si en cambio admite también la licitud de intervenciones no comprendidas en la categoría tradicional mencionada. No menos ambigua es su posición sobre el aborto eugenésico.(53) Por lo que se refiere a las leyes abortistas, el Autor explica correctamente que el aborto no se puede considerar como contenido de un derecho individual, (54) pero a continuación añade que «no toda liberalización jurídica .del aborto es contraria frontalmente a la ética».(55) Parece que se refiere a las leyes que permiten una cierta despenalización del aborto.(56) Pero, dado que existen diversos modos de despenalizar el aborto — algunos de los cuales equivalen, en la práctica, a su legalización, mientras que ninguno de los demás es, en todo caso, aceptable según la doctrina católica(57) — y que el contexto no es suficientemente claro, al lector no le es posible entender qué tipo de leyes despenalizadoras del aborto se consideran «no contrarias frontalmente a la ética».

La Congregación para la Doctrina de la Fe, considerando con satisfacción los pasos dados por el Autor y su disponibilidad para seguir los textos del Magisterio, confía en que, mediante su colaboración con la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española, se llegue a un manual apto para la formación de los estudiantes de teología moral.

La Congregación, con esta Notificación, desea al mismo tiempo animar a los teólogos moralistas a proseguir en el camino de renovación de la Teología moral, en especial de profundización en la moral fundamental y de rigor en el método teológico-moral, conforme a las enseñanzas de *Veritatis splendor*, y con ese verdadero sentido de responsabilidad eclesial.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la Audiencia concedida al suscrito Cardenal Prefecto el 9 de febrero de 2001, a la luz de los pasos dados, ha confirmado Su aprobación a la presente Notificación, decidida en la Sesión Ordinaria del Dicasterio, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 22 de febrero de 2001, Fiesta de la Cátedra de San Pedro Apóstol.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

1 Moral de Actitudes, I. Moral fundamental, Editorial PS, Madrid 1990, 8ª ed. (ampliada y refundida en su totalidad) 902 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 958 pp.] (se cita Ma I según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

2 Moral de Actitudes, II-1.^a Moral de la persona y bioética teológica, Editorial PS, Madrid 1991, 8ª ed., 797 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, II-1.^a Morale della persona e bioetica teologica, Cittadella Editrice, Assisi 1995, 896 pp.] (se cita Ma II/1 según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

3 Moral de Actitudes, II-2.^a Moral del amor y de la sexualidad, Editorial PS, Madrid 1991, 8^a ed., 662 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, II-2.^a Morale dell'amore e della sessualità, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 748 pp.] (se cita Ma II/2 según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

4 Moral de Actitudes, III. Moral social, Editorial PS, Madrid 1995, 8^a ed. 1015 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, III. Morale sociale, Cittadella Editrice, Assisi 1997, 1123 pp.] (se cita Ma III según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

5 Diccionario de ética teológica, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 649 pp. (se cita Det).

6 Ma I, p. 266 = 283; cfr. Ma I, pp. 139 = 147-148, 211-215 = 222-226.

7 Ma I, p. 260 = 276; cfr. Ma I, pp. 260-284 = 276-301.

8 Cfr. Juan Pablo II, Enc. Veritatis splendor (6 de agosto de 1993), especialmente nn. 36-37: AAS 85 (1993) 1162-1163.

9 Cfr. Ma I, p. 213 = 224.

10 Cfr. S. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 2, c.

11 Cfr. Enc. Veritatis splendor, nn. 36. 42-45: AAS 85 (1993) 1162-1163. 1166-1169.

12 Enc. Veritatis splendor, n. 44: AAS 85 (1993) 1168-1169.

13 Ma I, p. 203 = 214; la misma afirmación se encuentra en Ma II/1, pp. 131 = 140 y 139 = 148, Ma III, pp. 99-100 = 107-108 y en Ma I, p. 99 = 103 referida a la Sagrada Escritura; compárese el conjunto con Enc. Veritatis splendor, n. 37: AAS 85 (1993) 1163: «En consecuencia, se ha llegado hasta el punto de negar la existencia, en la divina Revelación, de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente: la palabra de Dios se limitaría a proponer una exhortación, una parénesis genérica, que luego sólo la razón autónoma tendría el cometido de llenar de determinaciones normativas verdaderamente “objetivas”, es decir, adecuadas a la situación histórica concreta».

14 Ma I, pp. 203-204 = 214.

15 Ma I, pp. 192-193 = 202-203.

16 Ma I, p. 274 = 291.

17 Ma I, p. 452 = 476.

18 Cfr. Ma I, pp. 268-270 = 285-287.

19 Ma I, p. 275 = 291.

20 Ma I, p. 192 = 202-203.

- 21 Cfr. por ejemplo Ma I, pp. 260 = 276; 789-790 = 837-839; 816 = 872; 848 = 904; Ma II/1, pp. 400-403 = 434-437; 497 = 550-551; 597 = 660-661; Ma II/2, pp. 189 = 202; 191 = 204; 263 = 311; 264 = 312; 495 = 553.
- 22 Cfr. Conc. Vaticano II, *Lumen gentium*, 25; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis* (24 de mayo de 1990), 16: AAS 82 (1990) 1557. Se vea la posición del Autor en La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica *Veritatis splendor*, PPC, Madrid 1994, especialmente pp. 24-26; 29; 54; 76-78; 82; 89-90; 94-95; 98; 102; 116; 120; 130-131; 136; 167. Se vea también Ma I, pp. 80 = 82-83; 145 = 154; Det, pp. 362-365 y *Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, pp. 142-145 (estas páginas, dedicadas a la encíclica *Veritatis splendor*, son posteriores a la edición española, y se encuentran sólo en la edición italiana).
- 23 Cfr. por ejemplo Ma I, p. 468 = 492.
- 24 Ma II/2, p. 574 = 651.
- 25 Ma II/2, p. 574 = 651.
- 26 Ma II/1, p. 641 = 714; cfr. también Ma II/2, p. 575 = 652, donde la esterilización es considerada una «solución adecuada» para algunos casos, y Det, p. 225, donde se afirma que en algunas ocasiones la esterilización será el «único método aconsejable».
- 27 Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *De abortu procurato* (18 de noviembre de 1974), nn. 12-13: AAS 66 (1974) 737-739; Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), n. 58: AAS 87 (1995) 466-467. Para la esterilización, cfr. PABLO VI, Enc. *Humanae vitae* (25 de julio de 1968), n. 14 y las fuentes allí citadas: AAS 60 (1968) 490-491; Congregación para la Doctrina de la Fe, Resp. *Circa sterilizationem in nosocomiis catholicis* (13 de marzo de 1975): AAS 68 (1976) 738-740; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2399.
- 28 Cfr. Ma II/2, pp. 266-267 = 314-315.
- 29 Cfr. Ma II/2, p. 267 = 315.
- 30 Cfr. Ma II/2, p. 268 = 316; también Det, pp. 294-295.
- 31 Ma II/2, p. 268 = 316; cfr. pp. 268-270 = 316-318.
- 32 Ma II/2, pp. 281-282 = 330.
- 33 Ma II/2, p. 283 = 332.
- 34 Cfr. Rm 1, 24-27; 1 Cor 6, 10; 1 Tm 1, 10; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana* (29 de diciembre de 1975), n. 8: AAS 68 (1976) 84-85; Carta *Homosexualitatis problema* (1 de octubre de 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2357-2359. 2396.
- 35 Ma II/2, p. 324 = 374.

36 Ma II/2, p. 330 = 381; cfr. también Det, p. 45.

37 Ma II/2, p. 332 = 382.

38 Cfr. Decl. Persona humana, n. 9: AAS 68 (1976) 85-87; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2352. Cfr. también LEÓN IX, Carta Ad splendidum nitentis, año 1054: DH 687-688.

39 Ma II/2, p. 576 = 653.

40 Cfr. Ma II/2, p. 576 = 653.

41 Ma II/2, p. 576 = 653.

42 Ma II/2, p. 576 = 653.

43 Cfr. Ma II/2, pp. 576-577 = 653-654.

44 Cfr. Enc. Humanae vitae, nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491.

45 Cfr. las fuentes citadas en Enc. Humanae vitae, n. 14: AAS 60 (1968) 490-491.

46 Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Apost. Familiaris consortio (22 de noviembre de 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2370 y 2399. Cfr. también Ma II/2, pp. 571-573 = 648-650.

47 Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. Donum vitae (22 de Febrero de 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

48 Ma II/1, p. 597 = 660.

49 Ma II/1, p. 597 = 661.

50 Cfr. Ma II/1, p. 586 = 649 y Det, p. 315.

51 Cfr. Ma II/1, p. 597 = 660.

52 Cfr. Ma II/1, p. 403 = 437.

53 Cfr. Ma II/1 p. 403 = 437-438.

54 Cfr. Ma II/1, p. 412 = 454.

55 Ma II/1, p. 412 = 454.

56 Cfr. Ma II/1, p. 408 = 442. 444.

57 Cfr. Decl. De abortu procurato, nn. 19-23: AAS 66 (1974) 742-744; Enc. Evangelium vitae, nn. 71-74:

AAS 87 (1995) 483-488.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

NOTIFIKATION

*bezüglich einiger Schriften von
P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.*

EINLEITUNG

Eine Aufgabe der Kongregation für die Glaubenslehre besteht darin, über die Glaubenslehre zu wachen und sie zu schützen, damit das Volk Gottes der empfangenen Lehre treu bleibt. Manchmal muss die Kongregation eine Lehrüberprüfung vornehmen und in einer öffentlichen Notifikation auf die Zweideutigkeiten und Irrtümer aufmerksam machen, die in weit verbreiteten Werken enthalten sind, dem Glauben des Volkes Gottes Schaden zufügen können und deshalb einer gebotenen Richtigstellung bedürfen. In einigen Fällen ist eine solche Notifikation auch dann erforderlich, wenn der Autor zur Richtigstellung bereit ist oder diese bereits in Gang ist.

Im Anschluss an ein Studium der von P. Marciano Vidal, C.Ss.R. verfassten Werke *Diccionario de ética teológica*, *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis Splendor* und der Bände des Handbuchs *Moral de actitudes* in ihrer spanischen und der letzten italienischen Ausgabe hat die Kongregation aufgrund der vorgefundenen Irrtümer und Zweideutigkeiten sowie deren Verbreitung und Einfluss in der theologischen Ausbildung beschlossen, die genannten Schriften einem ordentlichen Lehrprüfungsverfahren gemäß der geltenden Ordnung für die Lehrüberprüfung zu unterziehen.

Mit Datum vom 13. Dezember 1997 wurde dem Autor über P. Joseph William Tobin, den Generaloberen der Kongregation der Redemptoristen, der Text der offiziellen Beanstandung übermittelt. Diese bestand aus einer Einleitung über die christologische Grundlegung der theologischen Ethik sowie zwei Abschnitten, die in Fragen epistemologischer Art (Verhältnis von Hl. Schrift, Tradition und Lehramt; Verhältnis von Theologie und Lehramt) bzw. Irrtümer besonderer Art (Person, Sexualität, Bioethik; soziale Moral: Eschatologie, Utopie) unterteilt waren.

Zusammen mit einem Begleitschreiben des Generaloberen traf am 4. Juni 1998 die Antwort von P. Vidal ein, dem ein von ihm gewählter Ratgeber zur Seite stand. Die Antwort wurde von den zuständigen Instanzen der Kongregation untersucht, die sie für nicht zufriedenstellend bewertete und dem Autor eine weitere Möglichkeit zur Klarstellung seines Denkens in den beanstandeten Punkten anbot. Am 20. Januar 1999 wurden die neuen Fragen der Ordentlichen Versammlung der Kongregation vorgelegt, die dem Autor zur Beantwortung wiederum eine Frist von drei Monaten gewährte, wie es die Ordnung für die

Lehrüberprüfung vorsieht. In der dem Kardinalpräfekten am 5. Februar 1999 gewährten Audienz hat der Heilige Vater die genannte Vorgangsweise sowie die neuen Fragen approbiert.

Diese Dokumentation und das entsprechende Begleitschreiben wurden am 7. Juni 1999 in einer Begegnung am Sitz der Kongregation dem Generaloberen der Redemptoristen ausgehändigt. Bei dieser Gelegenheit kamen auch das Ergebnis der Prüfung der vorhergehenden Antwort sowie die Entscheidung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Sprache, ausnahmsweise die diskutierten Fragen neu zu formulieren, um klarere und präzisere Antworten zu erhalten. Es wurde der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass P. Vidal diese weitere ihm angebotene Gelegenheit verstehe als Einladung zu einem vertieften Nachdenken zu seinem Wohl und zum Wohl der Kirche, in deren Namen er seinen Dienst in der theologischen Lehre ausübt. Darüber hinaus wurde beschlossen, dass die Antworten des Autors in persönlicher, unzweideutiger und knapper Form bis spätestens 30. September 1999 bei der Kongregation für die Glaubenslehre eintreffen sollten.

Nachdem P. Vidal über den neuen Schritt informiert worden war, versicherte er durch seinen eigenen Ordinarius, dass er sich an die von der Kongregation gestellten Forderungen halten wolle. Am 28. September 1999 hat der Generalobere zusammen mit einem eigenen Gutachten die *Risposta a las »Preguntas dirigidas al Rev. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.«* dem Kardinalpräfekten persönlich überreicht. Diese zweite Antwort wurde wiederum gemäß der Ordnung für die Lehrüberprüfung den zuständigen Instanzen der Kongregation vorgelegt.

Auf der Grundlage aller Schritte der Prüfung und der gesamten Dokumentation wurde das ausnahmsweise angewandte Verfahren von der Ordentlichen Versammlung der Kongregation am 10. November 1999 für abgeschlossen erklärt. Die Kongregation für die Glaubenslehre nahm mit Genugtuung zur Kenntnis, dass der Autor seine Bereitschaft bekundete, die Zweideutigkeiten bezüglich der heterologen künstlichen Befruchtung, der therapeutischen und eugenischen Abtreibung sowie der Abtreibungsgesetze zu klären, und dass er seine eigene Zustimmung zum Lehramt in den beanstandeten Fragen zum Ausdruck brachte, allerdings ohne konkrete substantielle Änderungen in den anderen Punkten der Beanstandung vorzuschlagen. Zugleich wurde entschieden, eine Notifikation zu verfassen, die P. Vidal im Rahmen eines Gesprächs vorgelegt werden sollte, um die ausdrückliche Anerkennung der vorhandenen Irrtümer und Zweideutigkeiten zu erlangen und nach den vom Autor selbst geäußerten Prinzipien seine Bereitschaft zu verifizieren, die Bücher nach den von der Kongregation festgelegten Bestimmungen zu überarbeiten. Die Notifikation sollte durch einen Hinweis auf das Ergebnis des Gesprächs vervollständigt und nach Approbation durch die Ordentliche Versammlung der Kongregation veröffentlicht werden. Diese Entscheidungen wurden vom Heiligen Vater in der dem Sekretär der Kongregation am 12. November 1999 gewährten Audienz bekräftigt.

Am 2. Juni 2000 fand das vorgesehene Gespräch statt, an dem neben dem Präfekten und dem Sekretär der Kongregation in Vertretung der Spanischen Bischofskonferenz der Erzbischof von Granada, Msgr. Antonio Cañizares Llovera, auch Mitglied der Kongregation, sowie einige vom Dikasterium ernannte Delegaten teilnahmen; P. Vidal wurde von P. Joseph William Tobin und P. Joseph Pfab, C.Ss.R., dem früheren Generaloberen und für den Anlass gewählten Ratgeber, begleitet. Nach der formalen Übermittlung der Notifikation und einem sachlichen, fruchtbaren Gespräch über die eigentlichen Lehrfragen sowie die vorgeschriebene weitere Vorgangsweise hat P. Vidal das von der Kongregation für die Glaubenslehre formulierte lehrmäßige Urteil sowie die ausdrückliche Verpflichtung angenommen, die eigenen Schriften gemäß den festgelegten Bestimmungen zu überarbeiten.

Nach der Mitteilung über das positive Ergebnis des Gesprächs haben die Mitglieder der Ordentlichen Versammlung der Kongregation am 14. Juni 2000 bzw. am 7. Februar 2001 mit Genugtuung die

Zustimmung von P. Vidal zur Kenntnis genommen und zugleich das weitere Vorgehen in der Angelegenheit, die Veröffentlichung der vorliegenden Notifikation, bekräftigt. Sie haben zudem beschlossen, dass die vor dem Datum der Notifikation veröffentlichten Ausgaben des Handbuchs *Moral de actitudes* (einschließlich des Bandes über die Sozialmoral), des *Diccionario de ética teológica*, des Buches *La propuesta moral de Juan Pablo II* sowie die entsprechenden Übersetzungen in andere Sprachen nicht für die theologische Ausbildung verwendet werden können und dass der Autor insbesondere das Handbuch *Moral de actitudes* unter Aufsicht der Glaubenskommission der Spanischen Bischofskonferenz zu überarbeiten hat. Über den Generaloberen wurde die vorliegende Notifikation mit den entsprechenden Klauseln P. Vidal zugesandt, der sie angenommen und persönlich unterschrieben hat.

Diese Entscheidung möchte weder die Person des Autors noch seine Absicht oder sein gesamtes Werk und theologisches Wirken, sondern nur die untersuchten Schriften beurteilen und so das gegenwärtige und zukünftige Wohl der Gläubigen, der Hirten und der Professoren der Moralthologie schützen, vor allem jener, die nach der Theologie des Autors ausgebildet wurden oder sich in dessen moraltheologischen Ausführungen wiedererkennen, damit sie sich von den Irrtümern und Lücken, in denen sie ausgebildet wurden oder noch immer verharren, sowie von den praktischen Folgen dieser Positionen im pastoralen und priesterlichen Dienst lossagen.

LEHRMÄßIGE NOTE

1. Allgemeine Beurteilung

Das Handbuch *Moral de actitudes* besteht aus drei Bänden. Der erste Band behandelt die Fundamentalmoral.¹ Der zweite Band besteht aus zwei Teilen, in denen die Moral der Person und die theologische Bioethik² bzw. die Moral der Liebe und der Sexualität³ dargelegt werden. Der dritte Band beschäftigt sich mit der Sozialmoral.⁴ Das *Diccionario de ética teológica*⁵ ist ein kürzeres, aber doch hinreichend detailliertes Werk über grundlegende Begriffe und Themen der christlichen Moral.

Das Handbuch *Moral de actitudes* ist durch das pastorale Anliegen um einen Dialog mit »dem autonomen, säkularen und konkreten Menschen«⁶ gekennzeichnet. Dieses Ziel wird verfolgt durch eine wohlwollende und verständnisvolle Haltung, die den graduellen und voranschreitenden Charakter des Lebens und der moralischen Erziehung beachtet, sowie durch die Suche nach einer Vermittlung, die unter Berücksichtigung der Daten, die von den Humanwissenschaften und verschiedenen gegenwärtigen kulturellen Einstellungen geliefert werden, für extrem betrachtete Positionen abzuschwächen versucht. Oft erreicht dieses lobenswerte Anliegen aber nicht das angestrebte Ziel, weil die pastorale Sorge die Oberhand gewinnt gegenüber anderen Aspekten, die für eine vollständige Darlegung der kirchlichen Morallehre grundlegend und konstitutiv sind, insbesondere die Verwendung einer korrekten theologischen Methode, die angemessene Definition des objektiven moralischen Wertes der Handlungen, die Genauigkeit der Sprache und die Vollständigkeit der Argumente.

Wie der Autor ausführt, ist das Handbuch aufgebaut auf der »Option für das Paradigma der 'theonomen Autonomie', die von der 'Ethik der Befreiung' neu interpretiert wird«.⁷ Er will eine persönliche Überarbeitung dieses Paradigmas vornehmen, es gelingt ihm aber nicht, einige der mit dem gewählten Modell verbundenen Irrtümer zu vermeiden, die im Wesentlichen den von der Enzyklika *Veritatis splendor* angeführten Auffassungen entsprechen.⁸ In der Tat wird nicht beachtet, dass Glaube und Vernunft bei aller Verschiedenheit doch eine gemeinsame Quelle und ein gemeinsames Ziel haben und ihr gegenseitiges Verhältnis nicht darin besteht, in immer ausschließlicher und ausschließender Weise nur den eigenen

Kompetenzbereich abzugrenzen oder zum Schaden des anderen in einer Optik der Emanzipation auszudehnen. Gemäß dem Autor ist die »normative Ratio«⁹ nicht als etwas zu begreifen, das zwischen Mensch und Gott steht wie ein verbindendes Glied,¹⁰ sondern vielmehr wie eine Wand, die sich zwischen Mensch und Gott schiebt und es unmöglich macht, in der »göttlichen Weisheit« das ontologische (und darum objektive) Fundament der moralischen Kompetenz zu finden, die jeder Mensch unzweifelhaft besitzt.¹¹ In der Folge wird nicht mehr eingeräumt, dass die moralische Vernunft »von der göttlichen Offenbarung und vom Glauben« erleuchtet werden kann.¹²

Der Autor wiederholt verschiedene Male eine für den Ansatz des Werkes ausschlaggebende Behauptung: »Das Proprium und das Spezifische des christlichen Ethos ist nicht in der Ordnung der konkreten Inhalte des moralischen Bemühens zu finden«, sondern »in der Ordnung der Weltsicht«, die diese Inhalte begleitet.¹³ Nur auf dem Hintergrund dieser Behauptung kann man gemäß dem Autor verstehen, was »der Verweis auf Jesus von Nazaret als Horizont oder neues Umfeld des Verstehens und der Lebenserfahrung der Wirklichkeit«¹⁴ bedeutet, oder in welchem Sinn der Glaube einen »Einfluss«, einen »Kontext«, eine »Orientierung«,¹⁵ ein »neues Beziehungsfeld« und eine »Dimension« bietet.¹⁶ Auch wenn der Autor gelegentlich anführt, dass »Christus die maßgebliche Norm der christlichen Ethik ist« und »es außer dem Ereignis Jesu von Nazaret keine andere Norm für den Christen gibt«,¹⁷ gelingt es ihm in seinem Versuch einer christologischen Grundlegung nicht, der Offenbarung Gottes in Christus konkrete normative Bedeutung für die Ethik zu geben.¹⁸ Die christologische Grundlegung der Ethik wird nur insofern angenommen, als sie »die innerweltliche normative Bedeutung des zwischenmenschlichen Personalismus neu dimensioniert«.¹⁹

Die daraus resultierende christliche Ethik ist »eine Ethik, die vom Glauben beeinflusst ist«,²⁰ aber es handelt sich um einen schwachen Einfluss, denn er steht faktisch einer säkularisierten Rationalität gegenüber, die ganz auf horizontaler Ebene entworfen ist. Deshalb wird in dem Handbuch die vertikale, aufsteigende Dimension der christlichen Moral nicht hinreichend hervorgehoben. Die großen christlichen Themen — wie Erlösung, Kreuz, Gnade, theologische Tugenden, Gebet, Seligpreisungen, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben — sind wenig präsent und haben fast keinen Einfluss auf die Darlegung der moralischen Inhalte.

Als Folge des gewählten Moralmodells werden die Tradition und das Lehramt der Kirche in unzureichendem Maß berücksichtigt und durch die häufigen »Optionen« und »Präferenzen« des Autors gefiltert.²¹ Insbesondere dem Kommentar zur Enzyklika *Veritatis splendor* ist ein mangelhaftes Verständnis der moralischen Kompetenz des kirchlichen Lehramts zu entnehmen.²² Auch wenn der Autor die Leser über die kirchliche Lehre in Kenntnis setzt, entfernt er sich bei der Lösung verschiedener Fragen der speziellen Moral in kritischer Weise davon, wie weiter unten dargelegt wird.

Zu bedenken sind schließlich die Tendenz, beim Studium verschiedener ethischer Probleme auf die Methode des Werte- oder Güterkonflikts zurückzugreifen, sowie die Rolle, welche Verweise auf die ontische oder vor-moralische Ebene einnehmen.²³ Dadurch kommt es zu einer Verkürzung theoretischer und praktischer Probleme — wie das Verhältnis zwischen Freiheit und Wahrheit, zwischen Gewissen und Gesetz, zwischen Grundentscheidung und konkreten Verhaltensweisen —, die vom Autor wegen der fehlenden entsprechenden Stellungnahme nicht positiv gelöst werden können. Auf der praktischen Ebene nimmt er die traditionelle Lehre von den in sich schlechten Handlungen und vom absoluten Wert der Normen, die solche Handlungen verbieten, nicht an.

2. Spezielle Fragen

Der Autor behauptet, dass die kontrazeptiven Methoden, die nach der Befruchtung und vor der Einnistung wirken, nicht abtreibend sind. Im Allgemeinen könnten sie nicht als moralisch erlaubte Wege der Geburtenregelung betrachtet werden;²⁴ sie seien jedoch moralisch annehmbar »in besonders schwerwiegenden Situationen, in denen es unmöglich ist, zu anderen Mitteln zu greifen«.²⁵ Dasselbe Beurteilungskriterium wendet der Autor auch auf die Sterilisation an, indem er feststellt, dass sie in einigen Fällen moralisch keine Schwierigkeit bereite, »weil die Intention darin liegt, in verantwortlicher Weise einen menschlichen Wert zu verwirklichen«.²⁶ In beiden Fällen handelt es sich um Ansichten im Gegensatz zur Lehre der Kirche.²⁷

Der Autor ist der Auffassung, dass die Lehre der Kirche über die Homosexualität eine gewisse Folgerichtigkeit besitzt, jedoch kein hinreichendes biblisches Fundament hat²⁸ und unter dem Einfluss gewichtiger Bedingtheiten²⁹ und Zweideutigkeiten³⁰ steht. Sie enthalte die Mängel, die »im gesamten historischen Gebäude der christlichen Sexualethik« anzutreffen seien.³¹ In der moralischen Bewertung der Homosexualität muss man gemäß dem Autor »eine provisorische Haltung einnehmen« und sie »als noch weiter zu erforschen und offen formulieren«.³² Für einen irreversibel Homosexuellen gehe das richtige christliche Verhalten »nicht notwendigerweise über den einzigen Ausweg einer rigiden Moral: Schritt zur Heterosexualität oder vollkommene Enthaltensamkeit«.³³ Diese moralischen Urteile sind mit der katholischen Lehre nicht vereinbar, gemäß der die objektive moralische Bewertung sexueller Beziehungen zwischen Personen desselben Geschlechts genau und sicher feststeht.³⁴ Eine andere Frage, die hier nicht zur Diskussion steht, ist der Grad der subjektiven moralischen Anrechenbarkeit solcher Beziehungen in jedem einzelnen Fall.

Der Autor behauptet, dass die »Schwere ex toto genere suo der Masturbation« nicht erwiesen ist.³⁵ Einige persönliche Umstände seien in Wirklichkeit objektive Elemente dieses Verhaltens und deswegen sei es »nicht richtig, von diesen persönlichen Bedingtheiten 'objektiv zu abstrahieren' und eine allgemein gültige Beurteilung in objektiver Sicht vorzunehmen«.³⁶ »Nicht jeder Akt der Selbstbefriedigung ist 'objektiv schwerwiegende Materie'«.³⁷ Das Urteil der katholischen Moral, nach der die Masturbation eine in sich objektiv schlechte Handlung darstellt,³⁸ sei nicht richtig.

Was die verantwortliche Elternschaft anbelangt, vertritt der Autor die Auffassung, dass keine der gegenwärtigen Methoden der Geburtenregelung unter allen Aspekten gut ist. »Es ist inkonsequent und gefährlich, sich in der moralischen Bewertung von einer bestimmten Methode vereinnahmen zu lassen«.³⁹ Dem kirchlichen Lehramt komme es wohl zu, bezüglich der Anwendung verschiedener konkreter Lösungen positiv und negativ Orientierung zu geben;⁴⁰ im Fall von Gewissenskonflikten bleibe jedoch »das Grundprinzip der Unverletzlichkeit des moralischen Gewissens gültig«.⁴¹ Auch abgesehen von diesen Konfliktsituationen »muss die moralische Anwendung der Verhütungsmethoden der verantwortlichen Unterscheidung der Ehegatten überlassen werden«.⁴² Unter den verschiedenen Kriterien, die der Autor anführt, um für diese Unterscheidung Orientierung zu geben,⁴³ wird die moralische Norm, die in der Enzyklika *Humanae vitae*⁴⁴ sowie in den vorausgehenden⁴⁵ und nachfolgenden⁴⁶ Dokumenten des päpstlichen Lehramtes enthalten ist, nicht in ihrer objektiven und verbindlichen Bedeutung angeführt.

Im Zusammenhang mit der homologen In-vitro-Befruchtung entfernt sich der Autor von der kirchlichen Lehre.⁴⁷ »Was die Befruchtung ganz innerhalb eines ehelichen Verhältnisses ('einfacher Fall') anbelangt, meinen wir, dass sie nicht verweigert werden kann...«.⁴⁸ Wenn man die Wahrscheinlichkeit von Risiken für das Kind so gut wie möglich neutralisiere, ein vernünftiges Verhältnis zwischen Scheitern und grundsätzlich erhofftem Erfolg vorliege und das Menschsein des Embryos stets geachtet werde, »kann die homologe künstliche Befruchtung nicht als prinzipiell unmoralisch qualifiziert werden«.⁴⁹

Auch in anderen Problemen der speziellen Moral enthält das Handbuch zweideutige Aussagen, wie etwa hinsichtlich der künstlichen Besamung innerhalb der Ehe mit dem Sperma eines Spenders,⁵⁰ der heterologen In-vitro-Befruchtung⁵¹ und der Abtreibung. Der Autor hält mit Recht am grundsätzlich unmoralischen Charakter der Abtreibung fest, doch hinsichtlich der therapeutischen Abtreibung ist seine Haltung zweideutig:⁵² Bei der Feststellung über die Möglichkeit einiger medizinischer Eingriffe in gewissen sehr schwierigen Fällen bleibt unklar, ob er sich auf die traditionell als »indirekte Abtreibung« bewertete Handlungen bezieht, oder ob er Eingriffe für erlaubt hält, die nicht in die eben genannte traditionelle Kategorie gehören. Ebenso zweideutig sind die Ausführungen über die eugenische Abtreibung.⁵³ Bezüglich der Abtreibungsgesetze stellt der Autor richtigerweise fest, dass die Praxis der Abtreibung nicht als Inhalt eines individuellen Rechts verstanden werden kann.⁵⁴ Er fügt aber an, dass »nicht jede rechtliche Liberalisierung [der Abtreibung] frontal den ethischen Gesichtspunkten entgegengesetzt ist.«⁵⁵ Es scheint, dass der Autor sich hier auf die Gesetze bezieht, die eine gewisse Straffreiheit der Abtreibung regeln.⁵⁶ Weil es jedoch unterschiedliche Arten der Straffreiheit der Abtreibung gibt, von denen einige praktisch einer Legalisierung gleichkommen und die anderen jedenfalls für die katholische Lehre nicht annehmbar sind,⁵⁷ und weil der Kontext nicht hinreichend klar ist, wird dem Leser nicht die Möglichkeit geboten, die Art von Gesetzen zur Straffreiheit der Abtreibung zu bestimmen, welche als »nicht frontal den ethischen Gesichtspunkten entgegengesetzt« betrachtet werden.

Die Kongregation nimmt mit Genugtuung die vom Autor bereits unternommenen Schritte sowie seine Bereitschaft, den lehramtlichen Verlautbarungen zu folgen, zur Kenntnis und hofft, dass durch seine Zusammenarbeit mit der Glaubenskommission der Spanischen Bischofskonferenz ein Handbuch entsteht, das für die Ausbildung der Studenten in Moraltheologie geeignet ist.

Mit dieser Notifikation möchte die Kongregation auch die Moraltheologen ermutigen, den Weg der Erneuerung der Moraltheologie weiterzugehen, vor allem in der Vertiefung der Fundamentalmoral und in der präzisen Anwendung der moraltheologischen Methode in Treue zu den Lehren der Enzyklika *Veritatis splendor* und mit echtem kirchlichem Verantwortungssinn.

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Präfekten am 9. Februar 2001 gewährten Audienz im Licht der letzten Entwicklungen Seine Approbation der vorliegenden Notifikation, die in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, bekräftigt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, dem 22. Februar 2001, am Fest Kathedra Petri.

+ Joseph Card. Ratzinger
Präfekt

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär

1 Moral de actitudes, I. Moral fundamental, Editorial PS, Madrid 1990, 8. erweiterte und überarbeitete Auflage, 902 Seiten. Italienische Ausgabe: Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 958 Seiten. Nachfolgend zitiert mit Ma I unter Angabe der Seitenzahl der spanischen Ausgabe, der die Seitenzahl der italienischen Fassung nach dem Zeichen = folgt.

2 Moral de actitudes, II-1. Moral de la persona y bioética teológica, Editorial PS, Madrid 1991, 8. Auflage, 797 Seiten. Italienische Ausgabe: Manuale di etica teologica, II-1. Morale della persona e bioetica teologica, Cittadella Editrice, Assisi 1995, 896 Seiten. Nachfolgend zitiert mit Ma II/1 unter Angabe der Seitenzahl der spanischen Ausgabe, der die Seitenzahl der italienischen Fassung nach dem Zeichen = folgt.

3 Moral de actitudes, II-2. Moral del amor y de la sexualidad, Editorial PS, Madrid 1991, 8. Auflage, 662 Seiten. Italienische Ausgabe: Manuale di etica teologica, II-2. Morale dell'amore e della sessualità, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 748 Seiten. Nachfolgend zitiert mit Ma II/2 unter Angabe der Seitenzahl der spanischen Ausgabe, der die Seitenzahl der italienischen Fassung nach dem Zeichen = folgt.

4 Moral de actitudes, III. Moral social, Editorial PS, Madrid 1995, 8. Auflage, 1015 Seiten. Italienische Ausgabe: Manuale di etica teologica, III. Morale sociale, Cittadella Editrice, Assisi 1997, 1123 Seiten. Nachfolgend zitiert mit Ma III unter Angabe der Seitenzahl der spanischen Ausgabe, der die Seitenzahl der italienischen Fassung nach dem Zeichen = folgt.

5 Diccionario de ética teológica, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 649 Seiten. Nachfolgend zitiert mit Det.

6 Ma I, 266 = 283; vgl. Ma I, 139 = 147-148, 211-215 = 222-226.

7 Ma I, 260 = 276; vgl. Ma I, 260-284 = 276-301.

8 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika Veritatis splendor (6. August 1993), vor allem 36-37: AAS 85 (1993) 1162-1163.

9 Ma I, 213 = 224.

10 Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 2, c.

11 Vgl. Enzyklika Veritatis splendor, 36, 42-45: AAS 85 (1993) 1162-1163, 1166-1169.

12 Enzyklika Veritatis splendor, 44: AAS 85 (1993) 1168-1169.

13 Ma I, 203 = 214. Dieselbe Behauptung findet sich auch in Ma II/1, 131 = 140, 139 = 148; Ma III, 99-100 = 107-108; Ma I, 99 = 103 mit Verweis auf die Heilige Schrift. Das Ganze ist zu konfrontieren mit der Enzyklika Veritatis splendor, 37: AAS 85 (1993) 1163: »Folglich gelangte man dahin, das Vorhandensein eines spezifischen und konkreten, universal gültigen und bleibenden sittlichen Gehaltes der göttlichen Offenbarung zu leugnen: Das heute bindende Wort Gottes würde sich darauf beschränken, eine Ermahnung, eine allgemeine 'Paränese' anzubieten; sie mit wahrhaft 'objektiven', d.h. an die konkrete geschichtliche Situation angepassten, normativen Bestimmungen aufzufüllen, wäre dann allein Aufgabe der autonomen Vernunft«.

14 Ma I, 203-204 = 214.

15 Ma I, 192-193 = 202-203.

16 Ma I, 274 = 291.

17 Ma I, 452 = 476.

18 Vgl. Ma I, 268-270 = 285-287.

19 Ma I, 275 = 291.

20 Ma I, 192 = 202-203.

21 Vgl. etwa Ma I, 260 = 276, 789-790 = 837-839, 816 = 872, 848 = 904; Ma II/1, 400-403 = 434-437, 497 = 550-551, 597 = 660-661; Ma II/2, 189 = 202, 191 = 204, 263 = 311, 264 = 312, 495 = 553.

22 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution Lumen gentium, 25; Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion Donum veritatis (24. Mai 1990), 16: AAS 82 (1990) 1557. Vgl. dazu: La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor, PPC, Madrid 1994, vor allem die Seiten 24-26, 29, 54, 76-78, 82, 89-90, 94-95, 98, 102, 116, 120, 130-131, 136, 167; Ma I, 82-83 = 80; 154 = 145; Det, 362-365; Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 142-145: Diese Seiten über die Enzyklika Veritatis splendor sind nach der Veröffentlichung der spanischen Ausgabe verfasst worden und deshalb nur in der italienischen Fassung enthalten.

23 Vgl. etwa Ma I, 468 = 492.

24 Ma II/2, 574 = 651.

25 Ma II/2, 574 = 651.

26 Ma II/1, 641 = 714. Vgl. auch Ma II/2, 575 = 652, wo die Sterilisation als eine "angemessene Lösung" für einige Fälle betrachtet wird, sowie Det, 225, wo es heißt, dass die Sterilisation in einigen Situationen die »einzig mögliche Methode« ist.

27 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung De abortu procurato (18. November 1974), 12-13: AAS 66 (1974) 737-739; Johannes Paul II., Enzyklika Evangelium vitae (25. März 1995), 58: AAS 87 (1995) 466-467. Bezüglich der Sterilisation vgl. Paul VI., Enzyklika Humanae vitae (25. Juli 1968), 14:

AAS 60 (1968) 490-491 und die dort zitierten Quellen; Kongregation für die Glaubenslehre, Antwort Circa sterilizationem in nosocomiiis catholicis (13. März 1975): AAS 68 (1976) 738-740; Katechismus der Katholischen Kirche, 2399.

28 Vgl. Ma II/2, 266-267 = 314-315.

29 Vgl. Ma /II/2, 267 = 315.

30 Vgl. Ma II/2, 268 = 316; sowie DET, 294-295.

31 Vgl. Ma II/2, 268 = 316; sowie DET, 294-295.

32 Ma II/2, 281-282 = 330.

33 Ma II/2, 283 = 332.

34 Vgl. Röm 1,24-27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Persona humana (29. Dezember 1975), 8: AAS 68 (1976) 84-85; Schreiben Homosexualitatis problema (1. Oktober 1986), 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Katechismus der Katholischen Kirche, 2357-2359, 2396.

35 Ma II/2, 324 = 374.

36 Ma II/2, 330 = 381; vgl. auch Det, 45.

37 Ma II/2, 332 = 382.

38 Vgl. Erklärung Persona humana, 9: AAS 68 (1976) 85-87; Katechismus der Katholischen Kirche, 2352. Vgl. auch Leo IX., Schreiben Ad splendidum nitentis (1054): DH 687-688.

39 Ma II/2, 576 = 653.

40 Vgl. Ma II/2, 576 = 653.

41 Ma II/2, 576 = 653.

42 Ma II/2, 576 = 653.

43 Vgl. Ma II/2, 576-577 = 653-654.

44 Vgl. Enzyklika Humanae vitae, 11-14: AAS 60 (1968) 488-491.

45 Vgl. die Quellenverweise in der Enzyklika Humanae vitae, 14: AAS 60 (1968) 490-491.

46 Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Familiaris consortio (22. November 1981), 32: AAS 74 (1982) 118-120; Katechismus der Katholischen Kirche, 2370, 2399. Vgl. dazu auch Ma II/2, 571-573 = 648-650.

47 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum vitae*, II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-95.

48 Ma II/1, 597 = 660.

49 Ma II/1, 597 = 661.

50 Vgl. Ma II/1, 586 = 649; DET, 315.

51 Vgl. Ma II/1, 597 = 660.

52 Vgl. Ma II/1, 403 = 437.

53 Vgl. Ma II/1, 403 = 437-438.

54 Vgl. Ma II/1, 412 = 454.

55 Ma II/1, 412 = 454.

56 Vgl. Ma II/1, 408 = 442, 444.

57 Vgl. Erklärung *De abortu procurato*, 19-23: AAS 66 (1974) 742-744; Enzyklika *Evangelium vitae*, 71-74: AAS 87 (1995) 483-488.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

**In margine alla *NOTIFICAZIONE* della
Congregazione per la Dottrina della Fede
circa alcuni scritti del
*R.P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.***

1. Nella vita della Chiesa degli ultimi decenni la teologia morale ha suscitato un interesse che non aveva conosciuto da molto tempo. Molteplici elementi spiegano questo stato di cose. L'attenzione posta dal Concilio Vaticano II all'uomo ed ai problemi che gli tormentano il cuore; la presa di coscienza di una giusta autonomia della realtà mondana; la nuova percezione della dignità della coscienza e del rispetto che le è dovuto; la necessità di rinnovare la teologia morale secondo un modello più vicino all'Alleanza di Dio con il suo Popolo, il cui centro è la persona di Cristo; l'emergere di una antropologia di stampo più personalista; la riscoperta dell'aspetto vocazionale del matrimonio cristiano; le grandi sfide poste alla scienza ed alla cultura dalle conquiste dell'uomo nel campo della bio-ingegneria. Ecco alcuni dei fattori determinanti che hanno contribuito a mobilitare l'attenzione dei teologi sulla morale.

2. Se si considerano i risultati acquisiti in questo ambito, è incontestabile che sono stati registrati dei considerevoli progressi. Senza parlare delle risposte inedite — ma non per questo meno conformi al «pensiero di Cristo» (1 *Cor* 2, 16) — offerte a problemi tanto antichi quanto nuovi, non si possono ignorare molteplici indizi concreti di questo rinnovamento. Tra questi, si potrebbe segnalare la riscoperta, da parte di numerosi fedeli, della grandezza della vocazione cristiana e della gioia profonda ed inalterabile che c'è ad impegnarsi pienamente e definitivamente; l'annuncio missionario del Vangelo che non esita a proclamare ad alta voce il massimo delle 'Beatitudini' come via normale della vita cristiana al servizio della gloria del Padre e dei fratelli, che questo stesso Padre attrae a sé (cfr. *Gv* 6, 44); il coraggio di numerosi cristiani di affermare la propria identità, quando viene per loro il momento di entrare in dialogo con altri che non condividono le loro convinzioni, coraggio che non disdegna, se è necessario, il martirio, forma compiuta della morale cristiana; l'entusiasmo manifestato dalle nuove generazioni di teologi nel tirocinio e nell'esercizio della loro 'vocazione'.

Di questa germinazione e dei suoi frutti ha preso atto l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor*: «Lo sforzo di molti teologi, sostenuti dall'incoraggiamento del Concilio, ha già dato i suoi frutti con interessanti e utili riflessioni intorno alle verità della fede da credere e da applicare nella vita, presentate in forma più corrispondente alla sensibilità e agli interrogativi del nostro tempo». (1)

3. Un altro aspetto è da prendere in considerazione. In un clima di effervescenza intellettuale come quella che la teologia morale ha conosciuto in passato e che tuttora conosce, uno sforzo supplementare è richiesto dal teologo moralista che si vede impegnato in prima persona, e cioè lo sforzo di non perdere il senso dell'equilibrio e della misura inerente alla sua vocazione. Quest'ultima, infatti, comporta il riferimento a due poli indissociabili: il rispetto dovuto al diritto del Popolo di Dio alla verità tutta intera e il legame forte con il Magistero della Chiesa al quale incombe l'onere, mediante lo Spirito del Risorto (cfr. *Gv* 16, 13), di conservare il Popolo di Dio, nel corso dei tempi e nelle varie circostanze, nella vivente fedeltà alla verità.

Su tale vocazione del teologo moralista è opportuno fermarsi brevemente per precisarne ancora le coordinate. Il compito del teologo moralista è indispensabile alla realtà vivente della Chiesa. È lui che scruta tutto ciò che potrebbe rendere la vita «secondo la verità nella carità» (*Ef* 4, 15) più limpida, più trasparente, più accessibile ai credenti. È lui che avvia il discernimento fra veri e falsi problemi. È lui che ne identifica la portata ed il significato. È lui che scruta «la Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa» (2) per trarne le luci necessarie allo scioglimento delle difficoltà intraviste.

Questi tratti generali potrebbero essere completati dalle osservazioni più specifiche che l'Enciclica *Veritatis splendor* ha consacrato al riguardo.(3) Senza volere entrare nei dettagli, è utile ricordare che questo lavoro di intelligenza della fede e dei costumi affidato al teologo moralista non è un blocco monolitico, chiuso in se stesso. È essenzialmente un servizio che intende favorire sia la crescita del Popolo di Dio nel bene, sia la collaborazione con il Magistero nell'esercizio del suo compito di ultima istanza di verità nella Chiesa.

4. In merito ai rapporti fra il teologo ed il Magistero, si può constatare l'esistenza di alcune tensioni. Esse non sono da interpretarsi necessariamente e sempre come espressioni di posizioni inconciliabili né di rotture latenti, ma come risultato di approcci diversi ad una medesima verità sempre difficile da afferrare in tutta la sua complessità e la sua ricchezza.

Nella storia recente della Chiesa, si potrebbe pensare a tensioni che sono esistite tra alcuni teologi ed il Magistero negli anni '50. Dette tensioni si sono rivelate in seguito feconde, così da diventare, come riconosciuto dallo stesso Magistero, un punto sorgivo del Concilio Vaticano II. Ammettere le tensioni non significa in questo caso noncuranza o indifferenza. Si tratta, piuttosto, della «pazienza della maturazione», (4) che il terreno richiede per permettere ai semi di germinare e di fare sorgere nuove piante. Fuori di metafora, si tratta del riconoscimento della necessità di lasciare che le nuove idee si accordino gradualmente con il patrimonio dottrinale della Chiesa per aprirlo poi di riflesso a ricchezze insospettabili che gli erano intrinseche. Il Magistero adotta prudentemente questo atteggiamento e vi riserva particolare rilievo perché sa che così si raggiungono le comprensioni più profonde della Verità per il bene più grande dei fedeli. E ciò corrisponde all'intenzione di Giovanni Paolo II nell'Enciclica già richiamata, di non «imporre ai fedeli nessun particolare sistema».(5) L'ora della potatura o del discernimento potrà imporsi, mai però prima del sorgere o dell'aprirsi dei giovani germogli.(6)

5. Accanto alla tensione, si può avere purtroppo l'opposizione. Questa esiste quando la ricerca della verità si compie a scapito del patrimonio dottrinale della Chiesa e si cristallizza in proposizioni ambigue o chiaramente erronee. La vigilanza esercitata in questo caso dai Pastori rientra nel ruolo che il Signore ha loro conferito di custodire intatto il «deposito della fede» per il bene della Chiesa intera.(7)

Infatti, considerando le cose più da vicino, questo atteggiamento di opposizione è nocivo per tutti. Anzitutto per il teologo, il quale, una volta negate alcune verità, si espone ad altri errori che potrebbero condurlo a chiudersi alla Verità. Inoltre, è dannoso per il Popolo di Dio, il cui accesso alla pienezza della verità cristiana, nei confronti della quale egli vanta un diritto inalienabile, è minacciato. Da ultimo per i Pastori della Chiesa, i quali, senza una sana teologia, sono privati di un aiuto per svolgere ancora meglio il compito che il Signore ha loro affidato. Vegliando sul «deposito» rivelato (cfr. 1 *Tm* 6, 20; 2 *Tm* 1, 12), il Magistero non vuole quindi demolire, ma raddrizzare per edificare. San Paolo lo diceva già a Timoteo (cfr. 2 *Tm* 4, 2) e Giovanni Paolo II lo riafferma quando riporta all'attenzione dei teologi moralisti alcune verità che fanno parte del 'patrimonio morale' della Chiesa.(8)

6. Il risultato positivo della vigilanza dei Pastori della Chiesa si estende quindi alla comunità dei teologi della quale fa parte il R.P. Marciano Vidal. Un tale avvenimento è in effetti per gli altri membri di questa comunità l'occasione per rivedere i loro contributi alla luce di ciò che il Magistero riconosce, in questo caso particolare, appartenere o meno al «deposito» affidato alla Chiesa. Al riguardo, la presente Notificazione è ricca di preziose indicazioni, alcune delle quali rivestono un rilievo molto importante.

La prima fra esse è senza alcun dubbio il posto centrale che occupa la persona di Cristo nella teologia morale cattolica. Pur riconoscendo il valore della *recta ratio* per conoscere l'uomo, nondimeno Cristo rimane il punto di riferimento indispensabile e definitivo per acquisire una conoscenza integrale dell'uomo, che servirà poi da base ad un agire morale completo, nel quale non si da dicotomia alcuna fra ciò che dipende dall'*humanum* e ciò che proviene dalla fede.

Sulle orme del Concilio Vaticano II, l'Enciclica *Veritatis splendor* è stata esplicita su questo punto. È a Cristo che il «giovane ricco» si avvicina per avere delle chiarificazioni su se stesso e su ciò che deve fare per corrispondere alla propria identità e trovare il vero bene, quello cioè di realizzarsi secondo il disegno di Dio (cfr. *Mt* 19, 16-21).(9)

Un secondo dato importante che deriva direttamente dal precedente, è la dignità intangibile della sessualità umana. Nel contesto segnato da una esasperata sessualità che prevale nel nostro mondo, i contorni dell'autentico significato della sessualità umana possono facilmente attenuarsi. Da ciò, il moralista cristiano può essere incline a risolvere i problemi vecchi e nuovi che si pongono con risposte che sono più conformi alla sensibilità ed alle attese del mondo che al «pensiero di Cristo» (cfr. 1 *Cor* 2, 16). Come è il caso più frequente di fronte a questioni dottrinali oggetto di contestazione, la soluzione buona è qui la *lectio difficilior*. Come il Magistero ha dimostrato in diverse occasioni ed in differenti contesti, nessun compromesso può essere accettato in questo ambito. La vocazione cristiana nei suoi diversi stati di vita trova la propria condizione di possibilità in una sessualità umana integrale.

È alla luce di queste osservazioni che si deve comprendere il motivo secondo il quale la Chiesa considera la masturbazione e le relazioni sessuali di tipo omosessuale come atti oggettivamente gravi.(10) È nella stessa ottica che la Chiesa invita gli sposi cristiani alla paternità responsabile nel rispetto del «legame indissolubile», voluto dal Creatore e Redentore dell'uomo, tra i due significati, unitivo e procreativo, dell'atto coniugale.(11)

Gli stessi motivi si ritrovano nell'insegnamento del Magistero sulla fecondazione artificiale omologa. Si tratta infatti dell'unico luogo degno della procreazione umana costituito dagli atti propri degli sposi, da una parte, e della necessità di evitare ogni forma di manipolazione dell'embrione umano, dall'altra.(12)

Riguardo, poi, al rispetto incondizionato dovuto all'embrione, non è sufficiente affermare l'immoralità complessiva dell'aborto per poi attenuarne confusamente il principio, quando si tratta di applicarlo a casi concreti particolarmente complessi. Su questo punto, la Chiesa ha sempre rivendicato una coerenza assoluta e continua a farlo con accresciuta insistenza.⁽¹³⁾ Attenendosi fermamente a questo principio dell'integrità della sessualità umana ed a quello connesso del rispetto della vita, la Chiesa non opprime l'uomo. Essa, piuttosto, lo valorizza; e ciò tanto più in quanto lo fa sulla base dell'idea che Gesù Cristo e la Tradizione apostolica hanno avuto dell'uomo nonostante il contesto culturale del loro tempo.

7. Una Notificazione come quella che ci si è proposto di commentare è sempre un avvenimento importante nella vita della Chiesa. Lo è in primo luogo per la persona immediatamente interpellata, ma anche per l'intero Corpo ecclesiale del quale il teologo in questione è e rimane membro. In casi simili si possono usare i termini 'abbattere', ma anche 'costruire', 'edificare' (cfr. 2 *Cor* 10, 8; 13, 10). Nell'immediato, il primo verbo può sembrare più adeguato, ma a lungo termine e alla luce dell'amore invincibile del Signore, il verbo 'costruire' prevarrà e susciterà la gioia inalterabile di essere finalmente rimasti nella verità (cfr. 2 *Gv* 2). Poiché in questo risiede la speranza della Chiesa: «noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno» (*Rm* 8, 28).

(15 maggio 2001)

* * *

(1) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(2) Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum veritatis* (24 maggio 1990), n. 6: AAS 82 (1990) 1552.

(3) Cfr. Lett. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 111-113: AAS 85 (1993) 1220-1222.

(4) L'espressione deriva dall'Istr. *Donum veritatis*, n. 11 (AAS 82 [1990] 1555), che la utilizza per descrivere l'atteggiamento che deve adottare il teologo se vuole che la sua audace ricerca della verità all'interno della fede ecclesiale possa portare frutti ed «edificare».

(5) Lett. Enc. *Veritatis splendor*, n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(6) La recente Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus* (6 agosto 2000) descrive bene questo processo, applicandolo all'importante questione del dialogo inter-religioso: «Nella pratica e nell'approfondimento teorico del dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose sorgono domande nuove, alle quali si cerca di far fronte percorrendo nuove piste di ricerca, avanzando proposte e suggerendo comportamenti, che abbisognano di accurato discernimento» (n. 3: AAS 92 [2000] 744).

(7) Cfr. Istr. *Donum veritatis*, n. 14: AAS 82 (1990) 1556.

(8) Cfr. Lett. Enc. *Veritatis splendor*, n. 4: AAS 85 (1993) 1135-1137.

(9) Cfr. Lett. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 2. 6-7: AAS 85 (1993) 1134-1135. 1138-1139; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), n. 10: AAS 71 (1979) 274.

(10) Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Persona humana* (29 dicembre 1975), nn. 8-9: AAS 68 (1976) 84-87; Lett. *Homosexualitatis problema* (1 ottobre 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 2352. 2357-2359. 2396.

(11) Cfr. Paolo VI, Lett. Enc. *Humanae vitae* (25 luglio 1968), nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491; Giovanni Paolo II, Esort. Apost. *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 2370 e 2399.

(12) Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum vitae* (22 febbraio 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

(13) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), nn. 58-62: AAS 87 (1995) 466-472.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

En marge de la *NOTIFICATION* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur quelques ouvrages du R.P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.

1. La théologie morale a suscité dans la vie de l'Église des dernières décennies un intérêt qu'elle n'avait pas connu depuis longtemps. Plusieurs facteurs expliquent cet état de choses. L'attention portée par le Concile Vatican II à l'homme et aux questions qui lui tenaient le coeur; la prise en compte d'une juste autonomie de la réalité de ce monde; la perception nouvelle de la dignité de la conscience et du respect qui lui est dû; la nécessité de renouveler la théologie morale selon un modèle plus proche de l'Alliance de Dieu avec son Peuple dont le centre est la personne du Christ; l'émergence d'une anthropologie de veine plus personnaliste; la redécouverte de l'aspect vocationnel du mariage chrétien; les grands défis posés à la science et à la culture par les conquêtes de l'homme dans le domaine de la bio-ingénierie. Voilà quelques-uns des facteurs déterminants qui ont contribué à mobiliser l'attention des théologiens sur la morale.

2. Si l'on considère maintenant les résultats acquis en ce domaine, il est incontestable que des progrès considérables ont été enregistrés. Sans parler des réponses inédites — non pour autant moins conformes à "la pensée du Christ" (cf. 1 Co 2, 16) — données à des questions aussi bien anciennes que nouvelles, on ne peut pas ignorer plusieurs indices concrets de ce renouveau. Parmi ceux-ci, on pourrait signaler la redécouverte, chez de nombreux fidèles, de la grandeur de la vocation chrétienne et de la joie profonde et inaltérable qu'il y a à s'y engager pleinement et sans retour; l'annonce missionnaire de l'évangile qui n'hésite pas à proclamer bien haut le maximum des 'Béatitudes' comme voie normale de la vie chrétienne au service de la gloire du Père et des frères que ce même Père attire (cf. Jn 6, 44); l'audace de nombreux chrétiens à dire leur identité quand vient pour eux l'heure d'entrer en dialogue avec d'autres qui ne partagent pas leurs convictions, audace qui ne dédaigne pas, si nécessaire, le martyre, forme achevée de la morale chrétienne; l'enthousiasme manifesté par les nouvelles générations de théologiens dans l'apprentissage et l'exercice de leur 'vocation' de moralistes.

De cette germination et de ses fruits, l'Encyclique de Jean-Paul II *Veritatis splendor* a pris acte: «Les efforts de nombreux théologiens, soutenus par les encouragements du Concile, ont déjà porté leurs fruits, par des réflexions intéressantes et utiles sur les vérités de la foi qu'il faut croire et appliquer dans la vie,

présentées sous des formes qui répondent davantage à la sensibilité et aux interrogations des hommes de notre temps».(1)

3. Cela dit, un autre aspect est à considérer. Dans un climat d'effervescence intellectuelle comme celui qu'a connu et que connaît toujours la théologie morale, un effort supplémentaire est requis de la part du théologien moraliste qui s'y voit engagé au premier chef: l'effort de ne pas perdre le sens de l'équilibre et de la mesure inhérent à sa vocation. Cette dernière comporte en effet la référence à deux pôles indissociables: le respect dû au droit du Peuple de Dieu à toute la vérité et le lien fort avec le Magistère de l'Église auquel incombe la charge, moyennant l'Esprit du Ressuscité (cf. *Jn* 16, 13), de maintenir le Peuple de Dieu, au cours des temps et des circonstances diverses, dans une vivante fidélité à la vérité.

Il est opportun de s'arrêter brièvement sur cette vocation du théologien moraliste pour en préciser davantage les coordonnées. Le travail du moraliste est indispensable à la réalité vivante de l'Église. C'est lui qui est à l'affût de tout ce qui pourrait rendre la vie «selon la vérité et dans la charité» (*Ep* 4, 15) plus limpide, plus transparente, plus accessible aux croyants. C'est lui qui amorce le discernement entre vrais et faux problèmes. C'est lui qui en identifie la portée et la signification. C'est lui qui scrute «la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Église»(2) pour en tirer les lumières nécessaires au dénouement des difficultés entrevues.

Ces traits généraux pourraient être complétés par les observations plus spécifiques que l'Encyclique *Veritatis splendor* a consacrées au sujet.(3) Sans les reprendre ici dans les détails, rappelons que ce travail d'intelligence de la foi et des moeurs confié au moraliste n'est pas un bloc monolithique, fermé sur soi. Il est essentiellement un service qui entend favoriser et la croissance du Peuple de Dieu dans le bien, et la collaboration avec le Magistère dans l'exercice de sa tâche de dernière instance de vérité dans l'Église.

4. À propos des rapports entre le théologien et le Magistère, on peut constater l'existence de certaines tensions. Celles-ci ne sont pas à interpréter nécessairement et toujours comme l'expression de positions irréconciliables ni de ruptures latentes mais plutôt comme le résultat qui découle d'approches différentes d'une même vérité toujours difficile à saisir en toute sa complexité et sa richesse.

Dans l'histoire récente de l'Église, on pourrait penser aux tensions qui ont existé entre certains théologiens et le Magistère des années 50. Ces tensions se sont avérées par la suite fécondes au point de devenir, comme l'a reconnu le Magistère lui-même, le point de jaillissement du Concile Vatican II. Admettre les tensions ne signifie pas ici insouciance ou indifférence. Il s'agit plutôt de la «patience du mûrissement»,(4) cette patience que requièrent les sols pour permettre aux grains de germer et de donner naissance à des plants nouveaux. Sans image maintenant, c'est la reconnaissance de la nécessité qu'il y a de laisser les idées neuves s'accorder graduellement avec le patrimoine doctrinal de l'Église pour l'ouvrir en retour sur des richesses insoupçonnées qui lui étaient inhérentes. Le Magistère adopte cette attitude de prudence et y attache de l'importance parce qu'il sait que là se rejoignent souvent les saisies les plus profondes de la Vérité pour le plus grand bien des fidèles. Ceci correspond bien à l'attitude de Jean-Paul II lorsqu'il se défend, dans l'Encyclique déjà évoquée, «d'imposer aux fidèles un système théologique particulier».(5) L'heure de l'émondage ou du discernement pourra s'imposer, mais jamais avant l'émergence ou l'arrivée des jeunes pousses.(6)

5. À côté de la tension, il peut y avoir hélas opposition. L'opposition existe quand la recherche de la vérité

se fait aux dépens du patrimoine doctrinal de l'Église et se cristallise dans des propositions ambiguës ou carrément erronées. La vigilance exercée en ce cas par les Pasteurs relève du rôle que le Seigneur leur a confié de garder intact le «dépôt de la foi» pour le bien de l'ensemble de l'Église.(7)

À examiner les choses de près en effet, cette attitude d'opposition est nocive pour tous: pour le théologien d'abord qui, une fois niées certaines vérités, s'expose à d'autres errances qui pourraient le conduire à se fermer à la Vérité; pour le Peuple de Dieu ensuite dont l'accès à la pleine vérité chrétienne, à laquelle il a un droit inaliénable, est menacé; enfin, pour les Pasteurs de l'Église, qui sans une saine théologie, sont privés d'une aide pour s'acquitter encore mieux de la tâche que le Seigneur leur a confiée. En veillant sur le «dépôt» révélé (cf. 1 *Tm* 6, 20; 2 *Tm* 1, 12), le Magistère ne veut donc pas démolir, mais redresser pour édifier. S. Paul le disait déjà à Timothée (cf. 2 *Tm* 4, 2) et Jean-Paul II le redit lorsqu'il rappelle à l'attention des théologiens moralistes certaines vérités qui font partie du 'patrimoine moral' de l'Église.(8)

6. L'effet positif de la vigilance des Pasteurs de l'Église s'étend aussi à la communauté des théologiens dont fait partie le théologien ici interpellé. Un tel événement est en effet pour les autres membres de cette communauté l'occasion de revoir leurs contributions à la lumière de ce que le Magistère reconnaît en ce cas appartenir ou ne pas appartenir au «dépôt» remis à l'Église.

À cet égard, la présente Notification est riche de précieuses indications, dont certaines sont de très grande importance.

La première d'entre elles est sans aucun doute la place centrale qu'occupe la personne du Christ dans la théologie morale catholique. Tout en reconnaissant la valeur de la *recta ratio* pour connaître l'homme, le Christ n'en reste pas moins le point de repère indispensable et définitif pour acquérir une conception intégrale de l'homme qui servira ensuite de base à un agir moral achevé où il n'y a pas de dichotomie entre ce qui relève de l'*humanum* et ce qui tient de la foi.

Dans le sillage du Concile Vatican II, l'Encyclique *Veritatis splendor* a été explicite sur ce point. C'est au Christ que le «jeune homme riche» s'adresse pour avoir des éclaircissements sur lui-même et sur ce qu'il doit faire pour correspondre à son identité et trouver le vrai bien, celui de s'accomplir selon le dessein de Dieu (cf. *Mt* 19, 16-21).(9)

Une seconde donnée importante qui découle en droite ligne de la précédente est la dignité intangible de la sexualité humaine. Dans le contexte archisexualisé qui prévaut en notre monde, les contours du sens authentique de la sexualité humaine peuvent facilement s'estomper. De là, le moraliste chrétien peut être enclin à résoudre les problèmes anciens et nouveaux qui se posent avec des réponses qui sont plus conformes à la sensibilité et aux attentes du monde qu'à la «pensée du Christ» (cf. 1 *Co* 2, 16). Comme c'est le plus souvent le cas lors de questions doctrinales litigieuses, c'est la *lectio difficilior* qui est ici la bonne. Ainsi que le Magistère l'a démontré à diverses occasions et dans des contextes différents, aucun compromis ne peut être accepté en ce domaine. La vocation chrétienne en ses divers états de vie trouve sa condition de possibilité en une sexualité humaine intégrale.

C'est à la lumière de ces observations qu'il faut comprendre pourquoi l'Église considère la masturbation et les relations sexuelles de type homosexuel comme des actes objectivement graves.(10) C'est dans la même optique que l'Église convie les époux chrétiens à la paternité responsable en respectant le «lien indissoluble», voulu par le Créateur et le Rédempteur des hommes, entre les deux significations de l'acte conjugal: union et procréation.(11)

Les mêmes motifs se retrouvent dans l'enseignement du Magistère sur la fécondation artificielle homologue. Il y va en effet de l'«unique lieu digne de la procréation humaine» que sont les actes propres aux époux, d'une part, et de la nécessité qu'il y a d'éviter toute manipulation de l'embryon humain, d'autre part.(12) À propos du respect inconditionnel dû à l'embryon, il ne suffit pas d'affirmer l'immoralité globale de l'avortement pour ensuite en affaiblir confusément le principe quand vient le temps de l'appliquer à des cas concrets particulièrement complexes. Sur ce point, l'Église a toujours réclamé une cohérence absolue et continue à le faire avec une insistance accrue.(13) En tenant fermement à ce principe de l'intégralité de la sexualité humaine et à celui connexe du respect de la vie, l'Église n'écrase pas l'homme. Elle le valorise plutôt, et cela d'autant plus qu'elle le fait sur la base de l'idée que Jésus et la Tradition apostolique ont eue de lui nonobstant le contexte culturel de leur époque.

7. Une Notification comme celle que le présent texte s'est attaché à commenter est toujours un événement important dans la vie de l'Église. Elle l'est au premier chef pour la personne immédiatement interpellée, mais aussi pour l'ensemble du Corps ecclésial dont le théologien concerné est et reste membre. On peut parler en pareil cas d'«arracher», mais aussi de «construire», d'«édifier» (cf. 2 Co 10, 8; 13, 10). Dans l'immédiat, le premier de ces verbes: «arracher» semble plus adéquat, mais à long terme et à la lumière de l'amour invincible du Seigneur, le second: «construire» prévaudra et suscitera la joie inaltérable d'être finalement demeuré dans la vérité (cf. 2 Jn 2). Car c'est en cela que réside l'espérance de l'Église: «Nous savons d'autre part que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein» (Rm 8, 28).

(15 mai 2001)

* * *

(1) Jean-Paul II, Lett. Enc. *Veritatis splendor* (6 août 1993), n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(2) Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instr. *Donum veritatis* (24 mai 1990), n. 6: AAS 82 (1990) 1552.

(3) Cf. Lett. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 111-113: AAS 85 (1993) 1220-1222.

(4) L'expression est empruntée à l'Instr. *Donum veritatis*, n. 11: AAS 82 (1990) 1555, qui l'utilise pour décrire l'attitude que doit adopter le théologien s'il veut que sa recherche audacieuse de la vérité à l'intérieur de la foi ecclésiale puisse porter des fruits et «édifier».

(5) Lett. Enc. *Veritatis splendor*, n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(6) La récente Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Dominus Iesus* (6 août 2000), décrit bien ce processus en l'appliquant à la question importante du dialogue inter-religieux: «De la pratique et de la théorisation du dialogue entre la foi chrétienne et les autres traditions religieuses, naissent de nouvelles questions; il faut les affronter en parcourant de nouvelles pistes d'investigation, en avançant des propositions et en suggérant des comportements, qui doivent être soumis à un discernement attentif» (n.

3: AAS 92 [2000] 744).

(7) Cf. Instr. *Donum veritatis*, n. 14: AAS 82 (1990) 1556.

(8) Cf. Lett. Enc. *Veritatis splendor*, n. 4: AAS 85 (1993) 1135-1137.

(9) Cf. Lett. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 2. 6-7: AAS 85 (1993) 1134-1135. 1138-1139; Jean-Paul II, Lett. Enc. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), n. 10: AAS 71 (1979) 274.

(10) Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Persona humana* (29 décembre 1975), nn. 8-9: AAS 68 (1976) 84-87; Lett. *Homosexualitatis problema* (1er octobre 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catéchisme de l'Église Catholique, nn. 2352. 2357-2359. 2396.

(11) Cf. Paul VI, Lett. Enc. *Humanae vitae* (25 juillet 1968), nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491; Jean-Paul II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catéchisme de l'Église Catholique, nn. 2370 et 2399.

(12) Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instr. *Donum vitae* (22 février 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

(13) Cf. Jean-Paul II, Lett. Enc. *Evangelium vitae* (25 mars 1995), nn. 58-62: AAS 87 (1995) 466-472.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

Some comments on the *NOTIFICATION* of the Congregation for the Doctrine of the Faith regarding certain writings of *FR. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.*

1. In recent decades, moral theology has been the subject of an interest not seen for some time in the life of the Church. Many elements explain this phenomenon: the attention given by the Second Vatican Council to the human person and to the problems which afflict the human heart; the increased awareness of the proper autonomy of the secular world; the new perception of the dignity of conscience and the respect which it deserves; the need for a renewal of moral theology according to a model closer to God's covenant with his people and centred on the person of Christ; the emergence of a more personalist anthropology; the rediscovery of the vocation of Christian marriage; the significant challenges posed by science and culture as a result of advances in biotechnology. These are some of the factors which have mobilized the attention of theologians on moral questions.

2. When we consider the results obtained in this area, it becomes evident that there has been great progress. Without speaking of the most recent responses to problems both ancient and new – responses which are not on that account any less in conformity with the “mind of Christ” (1 *Cor* 2:16) – one cannot ignore the many concrete indications of this renewal. Among these, there is the rediscovery, by countless members of the Christian faithful, of the greatness of the Christian vocation, and of the profound and lasting joy which comes from full and definitive commitment to it. There is the missionary proclamation of the Gospel which does not shrink from proclaiming aloud the high standard of the “Beatitudes” as the normal path of Christian life in service of the Father's glory and of one's brothers and sisters, whom the Father draws to himself (cf. *Jn* 6:44). There is also the courage of countless believers in affirming their Christian identity when the moment comes for them to enter into dialogue with those who do not share their convictions, a courage which does not hesitate, if necessary, even to embrace martyrdom, as the fulfilment of Christian moral life. Finally, there is the enthusiasm shown by a new generation of theologians in their training for and exercise of their vocation as moral theologians.

Pope John Paul II has noted this flowering and its fruits in his Encyclical Letter "*Veritatis Splendor*":
“The work of many theologians who found support in the Council's encouragement has already borne

fruit in interesting and helpful reflections about the truths of faith to be believed and applied in life, reflections offered in a form better suited to the sensitivities and questions of our contemporaries".(1)

3. Another aspect needs to be considered as well. In a climate of intense intellectual activity, like that experienced by moral theology in the recent past and present, additional effort is required of theologians personally dedicated to this work: the effort not to lose either a sense of balance or the standard proper to their vocation. This second element has two inseparable poles: a respect for the right of the People of God to the entire truth, and a solid connection with the Church's Magisterium, which has the weighty responsibility, through the Spirit of the Risen Christ (cf. *Jn* 16:13), of preserving the People of God in living faithfulness to the truth through changing times and circumstances.

With regard to the vocation of the moral theologian, it is appropriate to pause for a moment to trace its parameters a bit more precisely. The task of the moral theologian is indispensable to the living reality of the Church. It is he who investigates whatever may make living "according to the truth in love" (*Eph* 4:15) more clear, more transparent, and more accessible to the Christian faithful. It is he who guides the discernment of true and false problems, and identifies their value and significance. It is he who scrutinizes "the word of God found in the inspired Scriptures and handed on by the living tradition of the Church"(2) to draw from it the light necessary for solving the questions which arise.

These general ideas could be complemented by the more specific observations made in the Encyclical Letter "*Veritatis Splendor*".(3) Without going into detail, it is helpful to recall that the work of understanding faith and morals, entrusted to moral theologians, should not be viewed as a monolithic block closed in on itself. It is essentially a service which should promote the growth in goodness of the People of God and collaboration with the Magisterium in exercising its task as final arbiter of truth in the Church.

4. In the relationship between theologians and the Magisterium, tensions can at times arise. These should not always be interpreted necessarily as expressions of irreconcilable positions or hidden rifts, but rather as the result of different approaches to the same truth, which is always difficult to grasp in all its complexity and richness.

In the recent history of the Church, one can point to the tensions which existed between certain theologians and the Magisterium in the 1950's. These tensions later revealed their fruitfulness in becoming a point of departure for the Second Vatican Council, as the Magisterium has recognized. Admitting in this case that tensions exist does not imply carelessness or indifference. It is rather a matter of the "patience which permits maturation to occur",(4) the fertile ground which allows seeds to germinate and new plants to grow. Metaphors aside, it is the recognition of the need to give new ideas the chance to align themselves gradually with the Church's doctrinal inheritance in order to open up its unsuspected riches. The Magisterium prudently takes this approach because it knows that in this way the Church may arrive at deeper understandings of the truth for the greater good of the Christian faithful. This corresponds to what is expressed by Pope John Paul II in "*Veritatis Splendor*", where he writes that the Magisterium does not intend "to impose upon the faithful any particular theological system".(5) The time for pruning or for discernment may certainly arrive, but never before the shoots sprout or the buds open. (6)

5. Besides tension, there can also unfortunately be opposition. This happens when the search for truth is undertaken without regard for the Church's doctrinal inheritance and becomes hardened into ambiguous or patently erroneous positions. The vigilance exercised in this case by the Church's pastors falls within

the role conferred on them by the Lord, that of keeping intact the “deposit of the faith” for the good of the entire Church.(7)

Indeed, when one considers the question more closely, it becomes clear that this attitude of opposition harms everyone; above all, the theologian himself, who, once he has denied certain truths, exposes himself to further errors which may even lead him to close himself against Truth itself. It harms the People of God, whose access to the fullness of Christian truth, which is their inalienable right, is threatened. Lastly, in the absence of sound theology, the Church’s pastors are deprived of an important aid in undertaking the task which the Lord has entrusted to them. Watching over the revealed “deposit” (cf. 1 *Tim* 6:20; 2 *Tim* 1:12), the Magisterium does not seek to tear down, but rather to straighten and thus to build up. Saint Paul said as much to Timothy (cf. 2 *Tim* 4:2), and John Paul II reaffirms it when he calls the attention of moral theologians to certain truths that belong to the “moral inheritance” of the Church.(8)

6. The beneficial result of the vigilance exercised by the Church’s pastors extends therefore to the community of theologians, to which Father Marciano Vidal belongs. The publication of the present Notification gives the other members of this community the opportunity to review their own contributions in the light of what the Magisterium, in this case, recognizes as belonging or not belonging to the “deposit” entrusted to the Church. In this regard, the Notification is rich in valuable indications, some of which are highly significant.

First among these is the centrality of the person of Christ in Catholic moral theology. The value of *recta ratio* in arriving at a knowledge of the human person is certainly recognized. At the same time, however, it is Christ who is the indispensable and definitive reference point for a complete knowledge of the human person; this is the basis for integrated moral acting, in which there is no dichotomy between that which depends on the humanum and that which comes from faith.

Following the indications offered by the Second Vatican Council, the Encyclical Letter “*Veritatis Splendor*” is explicit on this point. Christ is the one to whom the “rich young man” draws near to learn about himself more clearly and to know what he must do to correspond to his own identity and to discover his true good, in other words, to realize himself according to the plan of God (cf. *Mt* 19:16–21). (9)

A second important element follows directly from the first: the inviolable dignity of human sexuality. In an environment of distorted sexuality, so prevalent in today’s world, the authentic meaning of human sexuality can easily become attenuated. As a result, moral theologians may tend to respond to old and new problems with answers that are more in agreement with the sensibilities and desires of the world than with the “mind of Christ” (cf. 1 *Cor* 2:16). As is frequently the case with controversial doctrinal questions, the proper solution here is the *lectio difficilior*. As has been reiterated by the Magisterium on various occasions and in different contexts, no compromise can be accepted in this area. The Christian vocation, lived out in different states of life, is only possible on the basis of a sound human sexuality.

In the light of these observations, the reason why the Church considers masturbation and homosexual acts to be objectively grave can be understood.(10) In this same perspective, the Church invites Christian spouses to responsible parenthood in keeping with the “indissoluble connection”, willed by the Creator and Redeemer of mankind, between the unitive and procreative dimensions of the conjugal act.(11)

The same reasoning is at work in the teaching of the Magisterium on homologous artificial fertilization.

The only worthy context for human procreation is that constituted by the actions proper to a husband and wife, and every form of manipulation of the human embryo must be avoided.(12) With regard to the unconditional respect owed to the human embryo, it is not sufficient to affirm the overall immorality of abortion only to attenuate this principle later on in a confused way when applying it to concrete cases of particular complexity. On this point, the Church has always claimed absolute consistency and continues to do so with increasing insistence.(13) In holding firm to the principles of the integrity of human sexuality and respect for human life, the Church is not oppressing anyone. Rather, she values the human person, all the more since her conviction is based on the vision of the human person taught by Jesus Christ and the apostolic tradition, notwithstanding the cultural context of their time.

7. A Notification like the present one is always an important event in the life of the Church, in the first place, for the theologian immediately concerned, but also for the entire body of the Church, of which he remains a member. In similar cases, terms like “tearing down” can be used, but also “constructing” and “building up” (cf. 2 *Cor* 10:8; 13:10). Initially, the first verb may seem the more appropriate, but with time and in the light of the Lord’s invincible love, the verb “build up” will prevail and give rise to the lasting joy of remaining finally in the truth (cf. 2 *Jn* 2). It is here that the hope of the Church resides: “we know that all things work together for the good of those who love God, who are called according to his purpose” (*Rm* 8:28).

(May 15, 2001)

* * *

(1) John Paul II, Encyclical Letter "*Veritatis Splendor*" (August 6, 1993), 29: AAS 85 (1993), 1157.

(2) Congregation for the Doctrine of the Faith, "*Instruction Donum Veritatis*" (May 24, 1990), 6: AAS 82 (1990), 1552.

(3) Cf. Encyclical Letter "*Veritatis Splendor*", 111-113 : AAS 85 (1993), 1220-1222.

(4) This expression is found in the "*Instruction Donum Veritatis*", 11 [AAS 82 (1990), 1555], where it describes the proper attitude of the theologian who desires that his daring research into the truth of the Church’s faith may truly bear fruit and “edify”.

(5) Encyclical Letter "*Veritatis Splendor*", 29: AAS 85 (1993), 1157.

(6) The recent Declaration of the Congregation for the Doctrine of the Faith, *Dominus Iesus* (August 6, 2000), describes this process very well and applies it to the important question of inter-religious dialogue: “In the practice of dialogue between the Christian faith and other religious traditions, as well as in seeking to understand its theoretical basis more deeply, new questions arise that need to be addressed through pursuing new paths of research, advancing proposals, and suggesting ways of acting that call for attentive discernment” [3: AAS 92 (2000), 744].

(7) Cf. "*Instruction Donum Veritatis*", 14: AAS 82 (1990), 1556.

(8) Cf. Encyclical Letter *"Veritatis Splendor"*, 4: AAS 85 (1993), 1135-1137.

(9) Cf. Encyclical Letter *"Veritatis Splendor"*, 2, 6-7: AAS 85 (1993), 1134-1135, 1138-1139; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris hominis* (March 4, 1979), 10: AAS 71 (1979), 274.

(10) Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Persona humana* (December 29, 1975), 8-9: AAS 68 (1976), 84-87; Letter *Homosexualitatis problema* (October 1, 1986); 3-8: AAS 79 (1987), 544-548; Catechism of the Catholic Church, 2352, 2357-2359, 2396.

(11) Cf. Paul VI, Encyclical Letter *Humanae vitae* (July 25, 1968), 11-14: AAS 60 (1968), 488-491; John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris consortio* (November 22, 1981), 32: AAS 74 (1982), 118-120; Catechism of the Catholic Church, 2370, 2399.

(12) Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction *Donum vitae* (February 22, 1987), II, B, 5: AAS 80 (1988), 92-94.

(13) John Paul II, Encyclical Letter *Evangelium vitae* (March 25, 1995), 58-62: AAS 87 (1995), 466-472.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

À margem da *NOTIFICAÇÃO* da Congregação para a Doutrina da Fé sobre alguns escritos do *R.P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.*

1. Na vida da Igreja dos últimos decénios a teologia moral despertou um interesse como não acontecia há muito tempo. Múltiplos são os elementos que explicam o fenómeno. A atenção dada pelo Concílio Vaticano II ao homem e aos problemas que atormentam o seu coração; a tomada de consciência de uma justa autonomia da realidade terrena; a nova percepção da dignidade da consciência e do respeito que lhe é devido; a necessidade de renovar a teologia moral segundo um modelo mais próximo da Aliança de Deus com o seu Povo, que tem o seu centro na pessoa de Cristo; o afirmar-se de uma antropologia de matriz mais personalista; a descoberta do aspecto vocacional do matrimónio cristão; os grandes desafios que as conquistas do homem no campo da bio-engenharia lançam à ciência e à cultura. Eis alguns dos factores determinantes que contribuiram para concentrar a atenção dos teólogos sobre a moral.

2. Se se consideram os resultados obtidos neste campo, não se podem negar os importantes passos feitos. Sem falar das respostas inéditas — mas não por isso menos conformes ao «pensamento de Cristo» (1 *Cor* 2, 16) — que foram dadas a alguns problemas, tanto antigos como novos, não se podem ignorar os múltiplos sinais concretos de uma tal renovação. Entre esses, são dignos de menção a redescoberta, por parte de numerosos fiéis, da grandeza da vocação cristã e da alegria profunda e inabalável do empenhar-se plena e definitivamente; o anúncio missionário do Evangelho, que não se coíbe de proclamar em alta voz o cúmulo das ‘Bem-aventuranças’ como caminho normal da vida cristã ao serviço da glória do Pai e dos irmãos, que este mesmo Pai atrai a si (cfr. *Jo* 6, 44); a coragem de tantos cristãos em afirmar a própria identidade, quando se lhes proporciona a ocasião de entrar em diálogo com quem não comunga as suas convicções, coragem que não recusa, se necessário, o martírio, essa expressão perfeita da moral cristã; o entusiasmo manifestado pelas novas gerações de teólogos no tirocínio e exercício da sua ‘vocação’.

Desta florescência e seus frutos se apercebeu a Encíclica de João Paulo II *Veritatis splendor*: «O esforço de muitos teólogos, incentivados pelo encorajamento do Concílio, já deu os seus frutos com interessantes e úteis reflexões sobre as verdades da fé a crer e a aplicar à vida, apresentadas de forma mais adequada à sensibilidade e às questões dos homens do nosso tempo».(1)

3. Há um outro aspecto a ter em conta. Num clima de efervescência intelectual, como o que a teologia moral conheceu no passado e continua a conhecer, requer-se um esforço suplementar da parte do teólogo moralista, que se vê empenhado em primeira pessoa, ou seja, o esforço de não perder o sentido do equilíbrio e da medida, inerente à sua vocação. Esta última, de facto, comporta a referência a dois polos inseparáveis: o respeito que se deve ao direito do Povo de Deus à verdade toda inteira e a forte ligação com o Magistério da Igreja, a quem cabe a responsabilidade de, mediante o Espírito do Ressuscitado (cfr. *Jo* 16, 13), manter o Povo de Deus, através dos tempos e nas diversas circunstâncias, em viva fidelidade à verdade.

Conviria debruçar-se brevemente sobre esta vocação do teólogo moralista, procurando definir as suas coordenadas. A função do teólogo moralista é indispensável para a realidade viva da Igreja. É ele que perscruta tudo o que possa tornar a vida, «conforme a verdade na caridade» (*Ef* 4, 15), mais límpida, mais transparente, mais acessível aos crentes. É ele que inicia o discernimento dos verdadeiros e falsos problemas. É ele que identifica o alcance e o significado dos mesmos. É ele que perscruta «a Palavra de Deus contida na Escritura inspirada e transmitida pela Tradição viva da Igreja»,⁽²⁾ procurando nela as luzes necessárias para a solução das dificuldades encontradas.

Estes traços gerais poderiam ser completados com as observações mais específicas que a Encíclica *Veritatis splendor* dedicou ao tema.⁽³⁾ Sem querer descer a pormenores, é bom recordar que esse trabalho de inteligência da fé e dos costumes confiado ao teólogo moralista não constitui um bloco monolítico, fechado em si mesmo. É essencialmente um serviço que se propõe favorecer, tanto o crescimento do Povo de Deus no bem, como a colaboração com o Magistério no exercício da sua função de última instância de verdade na Igreja.

4. Quanto às relações entre o teólogo e o Magistério, é possível constatar a existência de algumas tensões. Não há que interpretá-las necessariamente e sempre como expressões de posições inconciliáveis ou de rupturas latentes, mas como o resultado de diferentes abordagens de uma mesma verdade, sempre difícil de captar em toda a sua complexidade e riqueza.

Recordem-se as tensões que, na história recente da Igreja, existiram entre alguns teólogos e o Magistério dos anos 50. Tais tensões revelaram-se mais tarde fecundas, chegando a constituir, como o próprio Magistério o reconheceu, uma base de partida para o Concílio Vaticano II. Aceitar as tensões não significa descuido ou indiferença. Trata-se da «paciência do amadurecimento»,⁽⁴⁾ que o terreno pede para permitir que as sementes germinem e façam desabrochar as novas plantas. À parte a metáfora, trata-se de reconhecer a necessidade de permitir que as novas ideias se harmonizem gradualmente com o património doutrinal da Igreja, para depois abri-lo a riquezas impensáveis, mas que lhe eram intrínsecas. O Magistério adopta prudentemente uma tal atitude e dá-lhe especial relevo, porque sabe que assim se obtêm as compreensões mais profundas da Verdade para maior bem dos fiéis. É essa aliás a intenção de João Paulo II na já citada Encíclica de não «impor aos fiéis nenhum sistema particular». ⁽⁵⁾ A hora da poda ou do discernimento poderá ser necessária, nunca porém antes de aparecerem ou desabrocharem os novos rebentos.⁽⁶⁾

5. Juntamente com a tensão, pode infelizmente dar-se oposição. Acontece quando a busca da verdade se faz em prejuízo do património doutrinal da Igreja e se cristaliza em proposições ambíguas ou claramente erróneas. A vigilância exercida neste caso pelos Pastores faz parte da responsabilidade que o Senhor lhes confiou de guardar intacto o «depósito da fé» para o bem da Igreja inteira.⁽⁷⁾

Efectivamente, se se consideram as coisas mais de perto, essa atitude de oposição é nociva para todos. Antes de mais, para o teólogo, que, uma vez negadas certas verdades, expõe-se a ulteriores erros, que poderão levá-lo a fechar-se à Verdade. Depois, é nociva para o Povo de Deus, cujo acesso à plenitude da verdade cristã e em relação à qual goza de um direito inalienável, é ameaçado. Em último lugar, para os Pastores da Igreja, os quais, sem uma sã teologia, ficam privados de uma ajuda para melhor desempenharem a função que o Senhor lhes confiou. Velando pelo «depósito» revelado (cfr. 1 *Tm* 6, 20; 2 *Tm* 1, 12), o Magistério não entende portanto demolir, mas endireitar para edificar. Já São Paulo o dizia a Timóteo (cfr. 2 *Tm* 4, 2) e João Paulo II repete-o, quando chama a atenção dos teólogos moralistas para certas verdades que fazem parte do 'património moral' da Igreja.(8)

6. O resultado positivo da vigilância dos Pastores da Igreja acaba por estender-se à comunidade dos teólogos, de que faz parte o R.P. Marciano Vidal. Um tal acontecimento, com efeito, constitui para os demais membros dessa comunidade uma ocasião para reverem os seus contributos, à luz do que o Magistério, no caso concreto em questão, reconhece pertencer ou não ao «depósito» confiado à Igreja. Neste ponto, a presente Notificação é rica de indicações preciosas, algumas das quais se revestem de particular importância.

A primeira delas é, sem dúvida, o lugar central que a pessoa de Cristo ocupa na teologia moral católica. Embora se reconheça o valor da *recta ratio* no conhecimento do homem, Cristo continua a ser o ponto de referência indispensável e definitivo para se obter um conhecimento integral do homem, que depois servirá de base para um agir moral completo, onde não há nenhuma dicotomia entre o que depende do *humanum* e o que provém da fé.

Na linha do Concílio Vaticano II, a Encíclica *Veritatis splendor* foi explícita nesta matéria. É de Cristo que o «jovem rico» se aproxima para ser esclarecido sobre si mesmo e sobre o que tem de fazer para corresponder à própria identidade e encontrar o verdadeiro bem, que é o de realizar-se segundo o desígnio de Deus (cfr. *Mt* 19, 16-21).(9)

Um segundo dado importante, que deriva directamente do precedente, é a dignidade intocável da sexualidade humana. No contexto, marcado por uma sexualidade exasperada, que domina o mundo de hoje, os contornos do significado autêntico da sexualidade humana podem facilmente esbater-se. Daí que o moralista cristão possa ser tentado a resolver com respostas, mais de acordo com a sensibilidade e as expectativas do mundo do que com o «pensamento de Cristo» (cfr. 1 *Cor* 2, 16), os problemas antigos e novos que se põem. Como acontece frequentemente perante questões doutrinárias alvo de contestação, a boa solução é neste caso a *lectio difficilior*. Como o Magistério o demonstrou em diversas ocasiões e em diferentes contextos, não se pode aceitar nesta matéria nenhum compromisso. A vocação cristã, nos seus diversos estados de vida, encontra a própria condição de possibilidade numa sexualidade humana integral.

É à luz destas observações que se deve entender o motivo pelo qual a Igreja considera a masturbação e as relações sexuais de tipo homossexual como actos objectivamente graves.(10) É nessa mesma óptica que a Igreja convida os esposos cristãos à paternidade responsável no respeito do «laço indissolúvel», querido pelo Criador e Redentor do homem, entre os dois significados, unitivo e procriador, do acto conjugal.(11)

As mesmas razões se encontram na doutrina do Magistério sobre a fecundação artificial homóloga? Trata-se, com efeito, do único lugar digno da procriação humana, constituído, por um lado, pelos actos próprios dos esposos e, por outro, pela necessidade de evitar toda a forma de manipulação do embrião humano.(12) No que se refere, invés, ao respeito incondicional devido ao embrião, não basta afirmar a imoralidade

global do aborto, atenuando depois e de modo confuso o princípio, quando se trata de aplicá-lo a casos concretos de particular complexidade. Neste ponto, a Igreja sempre reivindicou uma coerência absoluta, e continua a fazê-lo com crescente insistência.⁽¹³⁾ Quando firmemente se atém a esse princípio da integridade da sexualidade humana e ao que se relaciona com o respeito pela vida, a Igreja não oprime o homem. Pelo contrário, o valoriza, e tanto mais porque o faz na base da ideia que Jesus Cristo e a Tradição apostólica tiveram do homem, não obstante o contexto cultural do seu tempo.

7. Uma Notificação, como a que nos propusemos comentar, é sempre um acontecimento importante na vida da Igreja. Em primeiro lugar, para a pessoa imediatamente interpelada, mas também para o inteiro Corpo eclesial, de que o teólogo em questão é e continua a ser membro. Em casos como estes, podem usar-se os termos ‘abater’, mas também ‘construir’, ‘edificar’ (cfr. 2 *Cor* 10, 8; 13, 10). A princípio, o primeiro verbo poderá parecer mais adequado, mas, a longo prazo e à luz do amor invencível do Senhor, o verbo ‘construir’ prevalecerá e trará a alegria inalterável de ter-se finalmente mantido na verdade (cfr. 2 *Jo* 2). Pois é aí que reside a esperança da Igreja: «nós sabemos que Deus concorre em tudo para o bem daqueles que O amam, dos que são chamados, segundo o seu desígnio» (*Rm* 8, 28).

(15 de Maio de 2001)

* * *

(1) João Paulo II, Carta Enc. *Veritatis splendor* (6 de Agosto de 1993), n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(2) Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. *Donum veritatis* (24 de Maio de 1990), n. 6: AAS 82 (1990) 1552.

(3) Cfr. Carta Enc. *Veritatis splendor*, nn. 111-113: AAS 85 (1993) 1220-1222.

(4) A expressão vem da Instr. *Donum veritatis*, n. 11 (AAS 82 [1990] 1555), que a utiliza para descrever a atitude que deve adoptar o teólogo se quiser que a sua audaciosa busca da verdade no interior da fé eclesial possa dar frutos e «edificar».

(5) Carta. Enc. *Veritatis splendor*, n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(6) A recente Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé, *Dominus Iesus* (6 de Agosto de 2000) descreve bem um tal processo, aplicando-o à importante questão do diálogo inter-religioso: «No exercício e aprofundamento teórico do diálogo entre a fé cristã e as demais tradições religiosas surgem novos problemas, que se tenta solucionar, seguindo novas pistas de investigação, adiantando propostas e sugerindo comportamentos, que carecem de um cuidadoso discernimento» (n. 3: AAS 92 [2000] 744).

(7) Cfr. Instr. *Donum veritatis*, n. 14: AAS 82 (1990) 1556.

(8) Cfr. Carta Enc. *Veritatis splendor*, n. 4: AAS 85 (1993) 1135-1137.

(9) Cfr. Carta Enc. *Veritatis splendor*, nn. 2. 6-7: AAS 85 (1993) 1134-1135. 1138-1139; João Paulo II,

Carta Enc. Redemptor hominis (4 de Março de 1979), n. 10: AAS 71 (1979) 274.

(10) Cfr. Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. Persona humana (29 de Dezembro de 1975), nn. 8-9: AAS 68 (1976) 84-87; Lett. Homosexualitatis problema (1 de Outubro de 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catecismo da Igreja Católica, nn. 2352. 2357-2359. 2369.

(11) Cfr. Paulo VI, Carta Enc. Humanae vitae (25 de Julho de 1968), nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491; João Paulo II, Exort. Apost. Familiaris consortio (22 de Novembro de 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catecismo da Igreja Católica, nn. 2370 e 2399.

(12) Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. Donum vitae (22 de Fevereiro de 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

(13) João Paulo II, Carta Enc. Evangelium vitae (25 de Março de 1995), nn. 58-62: AAS 87 (1995) 466-472.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

A propósito de la *NOTIFICACIÓN* de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del *RVDO. P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.*

1. La teología moral ha suscitado en la vida de la Iglesia de los últimos decenios un interés que no conocía desde hacía mucho tiempo. Son muchas las causas que explican este fenómeno. La atención concedida por el Concilio Vaticano II a la persona humana y a los problemas que atormentan su corazón; la nueva percepción de la dignidad de la conciencia y del respeto que se le debe; la necesidad de renovar la teología moral según un modelo que se adecue mejor a la Alianza de Dios con su Pueblo, cuyo centro es la persona de Cristo; la consolidación de una antropología de índole más personalista; el redes-cubrimiento del carácter vocacional del matrimonio cristiano; los grandes desafíos planteados a la ciencia y a la cultura por las conquistas en el campo de la bio-ingeniería. Éstos son algunos de los elementos que han contribuido a concentrar la atención de los teólogos sobre la moral.

2. Si se consideran los resultados adquiridos en este ámbito, es indiscutible que se ha alcanzado un progreso considerable. Aun sin mencionar las respuestas inéditas — pero no por ello menos conformes a la “mente de Cristo» (1 Co 2, 16) — ofrecidas tanto a viejos como a nuevos problemas, no es posible ignorar múltiples indicios concretos de renovación. Entre éstos cabe señalar el descubrimiento, por parte de muchos fieles, de la grandeza de la vocación cristiana y de la profunda e inalterable alegría ligada al compromiso pleno y definitivo con ella; un anuncio del Evangelio que no teme proclamar con claridad las más altas exigencias de las ‘Bienaventuranzas’, como camino ordinario de la vida cristiana al servicio de la gloria del Padre y de los hermanos que el Padre atrae hacia Sí (cfr. Jn 6, 44); la fortaleza de numerosos cristianos para afirmar la propia identidad, cuando llega el momento de dialogar con personas que no comparten sus convicciones, fortaleza que no rehuye, si es necesario, el martirio, expresión sublime de la moral cristiana; el entusiasmo de las nuevas generaciones de teólogos en el aprendizaje y en el ejercicio de su ‘vocación’.

De este florecimiento y de sus frutos, Juan Pablo II ha dejado constancia en su encíclica *Veritatis splendor*: «El esfuerzo de muchos teólogos, alentados por el Concilio, ya ha dado sus frutos con interesantes y útiles reflexiones sobre las verdades de la fe que hay que creer y aplicar a la vida, presentadas de manera más adecuada a la sensibilidad y a los interrogantes de los hombres de nuestro tiempo».(1)

3. Hay otro aspecto que conviene considerar. En un clima de efervescencia intelectual, como el que la teología moral ha conocido en el pasado y todavía conoce, se requiere un esfuerzo especial en quien, como el teólogo moralista, se ve implicado en primera persona: el esfuerzo para no perder el sentido del equilibrio y de la medida inherente a su vocación. Ésta última comporta, en efecto, la referencia a dos polos inseparables: el respeto a la verdad íntegra debido al Pueblo de Dios, y una fuerte unión con el Magisterio de la Iglesia, depositario del deber de mantener, mediante el Espíritu del Resucitado (cfr. *Jn* 16, 13), al Pueblo de Dios en una fidelidad viva a la verdad, a través del tiempo y de las más variadas circunstancias.

Es oportuno detenerse sobre la apenas mencionada vocación del teólogo moralista, para precisar todavía más su contorno. La tarea del teólogo moralista es indispensable para la realidad viva de la Iglesia. A él le corresponde escrutar todo lo que podría hacer la vida según «la verdad con caridad» (*Ef* 4, 15) más limpia, más trasparente y más accesible a los creyentes. Con él comienza el discernimiento entre los verdaderos y los falsos problemas. Él explora «la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia»(2) con objeto de extraer la luz necesaria para resolver las dificultades que se presentan.

Estas líneas generales se podrían completar con las consideraciones más específicas que la Encíclica *Veritatis splendor* propone al respecto.(3) Sin necesidad de descender a más detalles, es útil recordar que el trabajo de inteligencia de la fe y de las costumbres confiado al teólogo moralista no es un bloque monolítico, cerrado en sí mismo. Es esencialmente un servicio que se propone favorecer tanto el crecimiento del Pueblo de Dios en el bien, cuanto la colaboración con el Magisterio en el ejercicio de su misión de instancia última de la verdad en la Iglesia.

4. Con respecto a las relaciones entre el teólogo y el Magisterio, se puede constatar la existencia de algunas tensiones. Éstas no deben ser siempre interpretadas necesariamente como expresión de posiciones inconciliables o de latentes rupturas, sino como resultado de modos diferentes de acercarse a una misma verdad, siempre difícil de aferrar en toda su complejidad y riqueza.

Cabría recordar, en la historia reciente de la Iglesia, las tensiones que existieron entre algunos teólogos y el Magisterio en los años 50. Esas tensiones — como ha reconocido el mismo Magisterio — revelaron su fecundidad sucesivamente, hasta el punto de convertirse en estímulo para el Concilio Vaticano II. Admitir las tensiones no significa descuido o indiferencia. Se trata, más bien, de la «paciencia de la maduración»,(4) que la tierra requiere para permitir que la semilla germine y produzca nuevos frutos. Dejando de lado la metáfora, se reconoce la necesidad de dejar que las nuevas ideas se adecuen gradualmente al patrimonio doctrinal de la Iglesia, para abrirlo después a las riquezas insospechables que contenía dentro de sí. El Magisterio adopta prudentemente esta actitud y le concede particular relieve, porque sabe que de ese modo se alcanzan las comprensiones más profundas de la Verdad para el mayor bien de los fieles. Es la actitud de Juan Pablo II cuando, en la encíclica citada, se abstiene de «imponer a los fieles ningún sistema teológico particular».(5) Llegará la hora de la poda y del discernimiento, pero nunca antes de que surja y se abra lo que está germinando.(6)

5. Junto a la tensión, puede surgir por desgracia la oposición. Ésta existe cuando la búsqueda de la verdad se realiza con detrimento del patrimonio doctrinal de la Iglesia y cristaliza en tesis ambiguas o claramente

erróneas. La vigilancia realizada en este caso por los Pastores pertenece a la función que el Señor les confió de mantener intacto el «depósito de la fe» para el bien de toda la Iglesia.(7)

En efecto, considerada más de cerca, la actitud de oposición es nociva para todos. Ante todo para el teólogo, el cual, negadas algunas verdades, se expone a caer en otros errores que podrían llevarlo a cerrarse a la Verdad. Además es perjudicial para el Pueblo de Dios, que ve amenazado su acceso a la plena verdad cristiana, a la que tiene un derecho inalienable. Por último, para los Pastores de la Iglesia, que sin una sana teología, se ven privados de una ayuda para cumplir todavía mejor la tarea que el Señor les ha confiado. Cuando vigila sobre el «depósito» revelado (cfr. 1 *Tm* 6, 20; 2 *Tm* 1, 12), el Magisterio no desea destruir, sino enderezar para edificar. San Pablo lo decía a Timoteo (cfr. 2 *Tm* 4, 2) y Juan Pablo II lo reafirma cuando propone a la consideración de los moralistas algunas verdades que pertenecen al 'patrimonio moral' de la Iglesia.(8)

6. El resultado positivo de la vigilancia de los Pastores de la Iglesia se extiende a la comunidad teológica de la que forma parte el P. Marciano Vidal. Lo que se dice ahora constituye, para los demás miembros de esa comunidad, la ocasión de examinar sus contribuciones a la luz de lo que el Magisterio reconoce, en este caso particular, como perteneciente o no al «depósito» confiado a la Iglesia. A este respecto, la presente Notificación contiene preciosas indicaciones, algunas de las cuales son de gran importancia.

La primera de ellas es sin duda el lugar central que ocupa la persona de Cristo en la teología moral católica. Aun reconociendo el valor de la *recta ratio* para conocer al hombre, Cristo es sin embargo el punto de referencia indispensable y definitivo para adquirir un conocimiento íntegro de la persona humana, que será después el fundamento de un obrar moral integral, en el que no hay dicotomía alguna entre lo que depende del *humanum* y lo que procede de la fe.

Tras las huellas del Concilio Vaticano II, la Encíclica *Veritatis splendor* ha sido explícita sobre este punto. A Cristo se acerca el «joven rico» para recibir una enseñanza acerca de sí mismo y de lo que debe hacer para adecuarse a su propia identidad y encontrar el verdadero bien, es decir, el que consiste en realizarse según el designio de Dios (cfr. *Mt* 19, 16-21).(9)

Una segunda indicación importante, derivada directamente de la anterior, es la dignidad intangible de la sexualidad humana. En un contexto marcado por la exasperada sexualidad prevalente en nuestro mundo, el contorno de su auténtico significado puede fácilmente difuminarse. Por ello, el moralista cristiano puede sentir la tentación de resolver los viejos y nuevos problemas con respuestas que son más conformes a la sensibilidad y las expectativas del mundo que a la «mente de Cristo» (cfr. 1 *Co* 2, 16). Como sucede frecuentemente en las cuestiones doctrinales objeto de discusión, la solución buena es aquí la *lectio difficilior*. Como el Magisterio ha demostrado en diversas ocasiones y en diferentes contextos, no es posible aceptar ninguna transacción en este ámbito. La vocación cristiana, en sus diversos estados de vida, encuentra su condición de posibilidad en una sexualidad humana integral.

A la luz de estas observaciones se entiende el motivo por el que la Iglesia considera la masturbación y las relaciones sexuales de tipo homosexual como actos objetivamente graves.(10) Y en la misma óptica la Iglesia invita a los esposos cristianos a la paternidad responsable en el respeto de la «inseparable conexión», querida por el Creador y Redentor del hombre, entre los dos significados, unitivo y procreativo, del acto conyugal.(11)

Las mismas razones se encuentran en la enseñanza del Magisterio sobre la fecundación artificial homóloga.

En efecto, por una parte se trata de los actos propios de los esposos como único lugar digno de la procreación humana y, por otra, de la necesidad de evitar cualquier forma de manipulación del embrión humano.(12) Por lo que se refiere al respeto incondicional debido al embrión, no es suficiente afirmar la inmoralidad global del aborto, para después atenuar confusamente ese principio cuando se trata de aplicarlo a casos concretos particularmente complejos. Sobre este punto, la Iglesia ha reivindicado siempre una absoluta coherencia y continúa a hacerlo con creciente insistencia.(13) Ateniéndose firmemente al principio de la integridad de la sexualidad humana y al del respeto de la vida, conectado con el primero, la Iglesia no oprime al hombre. Más bien, lo valoriza; y lo hace sobre la base de la idea que Jesucristo y la Tradición apostólica han tenido del hombre, a pesar del contexto cultural de su tiempo.

7. Una Notificación como la que el presente texto se ha propuesto comentar es siempre un evento importante en la vida de la Iglesia. Lo es en primer lugar para la persona inmediatamente interpelada, pero también para el entero Cuerpo eclesial, del cual el teólogo en cuestión es y continúa siendo miembro. En casos semejantes se pueden usar los términos ‘destruir’, pero también ‘construir’, ‘edificar’ (cfr. 2 *Co* 10, 8; 13, 10). A primera vista, el verbo ‘destruir’ puede parecer el más adecuado, pero a largo plazo y a la luz del amor invencible del Señor, el ‘construir’ prevalecerá y suscitará la inalterable alegría de haber perseverado en la verdad hasta el final (cfr. 2 *Jn* 2). En esto consiste la esperanza de la Iglesia: «nosotros sabemos que todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios, los que según su designio son llamados» (*Rm* 8, 28).

(15 de mayo de 2001)

* * *

(1) Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(2) Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis* (24 de mayo de 1990), n. 6: AAS 82 (1990) 1552.

(3) Cfr. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 111-113: AAS 85 (1993) 1220-1222.

(4) Esta expresión se toma de la Instr. *Donum veritatis*, n. 11 (AAS 82 [1990] 1555), que la utiliza para describir la actitud que debe adoptar el teólogo si desea que su audaz investigación de la verdad dentro de la fe eclesial pueda dar frutos y «edificar».

(5) Enc. *Veritatis splendor*, n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(6) La reciente Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000) describe bien este proceso, aplicándolo al importante problema del diálogo interreligioso: «En la práctica y en la profundización teórica del diálogo entre la fe cristiana y las otras tradiciones religiosas surgen cuestiones nuevas, las cuales se trata de afrontar recorriendo nuevas pistas de búsqueda, adelantando propuestas y sugiriendo comportamientos, que necesitan un cuidadoso discernimiento» (n. 3: AAS 92 [2000] 744).

(7) Cfr. Instr. *Donum veritatis*, n. 14: AAS 82 (1990) 1556.

- (8) Cfr. Enc. Veritatis splendor, n. 4: AAS 85 (1993) 1135-1137.
- (9) Cfr. Enc. Veritatis splendor, nn. 2. 6-7: AAS 85 (1993) 1134-1135; Juan Pablo II, Enc. Redemptor hominis (4 de marzo de 1979), n. 10: AAS 71 (1979) 274.
- (10) Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. Persona humana (29 de diciembre de 1975), nn. 8-9: AAS 68 (1976) 84-87; Carta Homosexualitatis problema (1 de octubre de 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2352. 2357-2359. 2396.
- (11) Cfr. Pablo VI, Enc. Humanae vitae (25 de julio de 1968), nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491; Juan Pablo II, Exhort. Apost. Familiaris consortio (22 de noviembre de 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2370 y 2399.
- (12) Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. Donum vitae (22 de febrero de 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.
- (13) Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae (25 de marzo de 1995), nn. 58-62: AAS 87 (1995) 466-472.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

Anmerkungen zur *NOTIFIKATION* der Kongregation für die Glaubenslehre bezüglich einiger Schriften von *P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.*

1. Die Moraltheologie hat in den letzten Jahrzehnten im Leben der Kirche ein Interesse geweckt, das sie lange Zeit nicht gekannt hat. Dafür gibt es vielerlei Ursachen: die Aufmerksamkeit, die das II. Vatikanische Konzil dem Menschen und seinen Problemen entgegenbrachte; das Bewusstwerden einer berechtigten Autonomie der weltlichen Dinge; die neue Wahrnehmung der Würde des Gewissens und der ihm geschuldeten Achtung; die Notwendigkeit, die Moraltheologie zu erneuern gemäß einem Modell, das sich mehr am Bund Gottes mit seinem Volk orientiert, in dessen Zentrum die Person Christi steht; das Aufkommen einer mehr personalistischen Anthropologie; die Wiederentdeckung des Berufungscharakters der christlichen Ehe; die großen Herausforderungen, die dem Gewissen und der Kultur durch die menschlichen Errungenschaften auf dem Gebiet der Biotechnik gestellt werden. Das sind einige bestimmende Faktoren, die dazu beigetragen haben, die Aufmerksamkeit der Theologen auf die Moral zu lenken.

2. Die erreichten Ergebnisse in diesem Bereich sind unbestreitbar als beachtenswerte Fortschritte zu verzeichnen. Ohne auf neue, aber deswegen nicht weniger dem »Geist Christi« (1 Kor 2, 16) entsprechende Antworten einzugehen, die auf alte wie neue Probleme gegeben werden, dürfen die vielfältigen konkreten Anzeichen dieser Erneuerung nicht übersehen werden. Unter diesen kann hervorgehoben werden, dass viele Gläubige die Größe der christlichen Berufung und die tiefe, unerschütterliche Freude wiederentdeckt haben, der sie sich voll und ganz verpflichtet wissen; dass in der Evangelisierung ohne Zögern und mit lauter Stimme das hohe Ideal der »Seligpreisungen« als normaler Weg des christlichen Lebens im Dienst der Verherrlichung Gottes und im Dienst der Mitmenschen, die der Vater selbst zu sich führt (vgl. Joh 6, 44), verkündet wird; dass unzählige Christen den Mut haben, für ihre eigene Identität einzustehen, wenn sie in den Dialog mit anderen eintreten, die ihre Überzeugungen nicht teilen, und nötigenfalls auch vor dem Martyrium, der vollendeten Form christlicher Moral, nicht zurückschrecken; dass die jüngere Generation von Theologen bei der Vorbereitung und Ausübung ihrer »Berufung« einen neuen Enthusiasmus zeigt.

Die Enzyklika Johannes Pauls II. *Veritatis splendor* bringt diesen Aufbruch und seine Früchte mit folgenden Worten zur Sprache: »Das Bemühen vieler Theologen, die sich von der Ermutigung des Konzils gestärkt fühlten, hat bereits Früchte getragen in bemerkenswerten und nützlichen Reflexionen über Glaubenswahrheiten, die es zu glauben und im Leben anzuwenden gilt und die von ihnen in einer dem Empfinden und den Fragen der Menschen unserer Zeit angemesseneren Form dargeboten werden«.1

3. Noch ein anderer Gesichtspunkt ist in Betracht zu ziehen. In einem Klima intellektueller Gärung, wie dies die Moraltheologie in der Vergangenheit erlebt hat und noch immer erlebt, ist vom Moraltheologen eine zusätzliche Anstrengung gefordert. Er darf den Sinn für Ausgeglichenheit und Maß nicht verlieren, der seiner Berufung zukommt. Diese Berufung beinhaltet vor allem zweierlei: den notwendigen Respekt vor dem Recht des Volkes Gottes auf die vollständige Wahrheit sowie, davon nicht zu trennen, die feste Bindung an das Lehramt der Kirche, der die Bürde aufgetragen ist, das Volk Gottes durch den Geist des Auferstandenen (vgl. *Joh* 16, 13) auf dem Weg durch die Zeit und in den verschiedenen Umständen in der lebendigen Treue zur Wahrheit zu halten.

Es ist angemessen, noch etwas genauer auf den Aspekt der Berufung des Moraltheologen einzugehen. Seine Aufgabe ist unersetzbar für das Leben der Kirche. Er ist es, der all das erforscht, was das Leben gemäß der Wahrheit in der Liebe (vgl. *Eph* 4, 15) für die Gläubigen klarer, durchsichtiger und zugänglicher macht. Er ist es, der die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Problemen trifft. Er ist es, der die Tragweite und die Bedeutung dieser Probleme feststellt. Er ist es, der »das Wort Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist«,2 erforscht und daraus das notwendige Licht bezieht, um die vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen.

Diese allgemeinen Merkmale könnten durch eingehendere Beobachtungen vervollständigt werden, wie sie in der Enzyklika *Veritatis splendor* zu finden sind.³ Ohne auf Einzelheiten einzugehen, ist es nützlich, daran zu erinnern, dass die Vernunftarbeit der Einsicht in den Glauben und die Sitten, die den Moraltheologen anvertraut ist, kein monolithischer in sich geschlossener Block ist. Sie ist wesentlich ein Dienst, der das Wachstum des Volkes Gottes im Guten fördert und das Lehramt unterstützt bei seiner Aufgabe, die Wahrheit in der Kirche in letzter Instanz zu verkünden.

4. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen dem Theologen und dem Lehramt kann es zu gewissen Spannungen kommen. Diese sind nicht notwendigerweise und in jedem Fall als Ausdruck von unversöhnlichen Positionen und verborgenen Brüchen, sondern als Folge von unterschiedlichen Annäherungen an dieselbe Wahrheit zu verstehen, die in ihrer ganzen Fülle und ihrem ganzen Reichtum nicht immer leicht zu erfassen ist.

In der jüngeren Geschichte der Kirche könnte an die Spannungen zwischen einigen Theologen und dem Lehramt der 50-iger Jahre erinnert werden. Diese Spannungen haben sich im Nachhinein als fruchtbar erwiesen und sind sogar, wie das Lehramt selbst anerkannt hat, zu einem Quellgrund für das II. Vatikanische Konzil geworden. Spannungen einräumen bedeutet in diesem Fall nicht Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit. Es handelt sich vielmehr um die »Geduld des Reifenlassens«,4 die Raum braucht, damit die Samen reifen und neue Pflanzen wachsen können. Es ist anzuerkennen, dass neue Ideen schrittweise mit dem lehrmäßigen Erbe der Kirche in Übereinstimmung gebracht werden müssen, um dieses Erbe dann ohne Bedenken den Reichtümern zu öffnen, die ihm innewohnen. Das Lehramt macht sich diese Haltung

klugerweise zu eigen und misst ihr besondere Bedeutung zu, weil es weiß, dass auf diese Weise ein tieferes Verständnis der Wahrheit erreicht wird, die für die Gläubigen das höchste Gut ist. Das entspricht der Absicht von Johannes Paul II., wenn er sich in der bereits genannten Enzyklika davor verwahrt, »den Gläubigen ein besonderes System aufzuerlegen«.5 Die Zeit der Beschneidung und der Unterscheidung wird kommen, aber nie vor dem Aufkeimen und dem Sich-Öffnen der jungen Sprosse.6

5. Neben den Spannungen kann es leider auch Opposition geben. Diese liegt vor, wenn die Erforschung der Wahrheit zum Nachteil des Lehrgutes der Kirche geschieht und sich in zweideutigen oder eindeutig irrigen Auffassungen ausdrückt. In diesem Fall haben die Hirten ihr Wächteramt auszuüben, das mit der ihnen vom Herrn übertragenen Aufgabe zusammenhängt, das »Glaubensgut« zum Wohl der ganzen Kirche unversehrt zu bewahren.7

Bei näherer Betrachtung des Sachverhalts wird klar, dass die Haltung der Opposition für alle schädlich ist. Insbesondere für den Theologen, der sich bei Leugnung einiger Wahrheiten auch anderen Irrtümern aussetzt, die ihn dazu verleiten können, sich vor der Wahrheit selbst zu verschießen. Es schadet auch dem Volk Gottes, dessen Zugang zur vollen christlichen Wahrheit bedroht ist, worauf es ein unveräußerliches Recht hat. Schließlich ist es schädlich auch für die Hirten der Kirche, denen ohne eine gesunde Theologie eine Hilfe fehlt, um die ihnen vom Herrn anvertraute Aufgabe noch besser wahrzunehmen. Indem das Lehramt über das geoffenbarte »Gut« wacht (vgl. 1 *Tim* 6, 20; 2 *Tim* 1, 12), will es nicht zerstören, sondern zurechtweisen und aufbauen. Der heilige Paulus sagte es schon zu Timotheus (vgl. 2 *Tim* 4, 2) und Johannes Paul II. bekräftigt dies, wenn er die Aufmerksamkeit der Moraltheologen auf einige Wahrheiten lenkt, die zur »Morallehre« der Kirche gehören.8

6. Die Aufsicht der Hirten der Kirche erstreckt sich auch auf die Gemeinschaft der Theologen, wozu P. Marciano Vidal, C.Ss.R. gehört. Ein solches Ereignis ist in der Tat für alle Mitglieder dieser Gemeinschaft eine Gelegenheit, ihre Beiträge neu zu überdenken im Licht dessen, was das Lehramt in diesem besonderen Fall als Bestandteil des der Kirche anvertrauten »Gutes« anerkennt oder nicht. Diesbezüglich ist die vorliegende Notifikation reich an wertvollen Hinweisen, von denen einige von sehr großer Bedeutung sind.

Am wichtigsten ist ohne Zweifel der Hinweis auf die zentrale Stellung, welche die Person Christi in der katholischen Moraltheologie einnimmt. Wenngleich der Wert der *recta ratio* anerkannt wird, um den Menschen zu verstehen, bleibt dennoch Christus der unabdingbare und endgültige Bezugspunkt, um eine vollständige Kenntnis des Menschen zu erlangen, die als Grundlage für ein reifes moralisches Handeln dient, in dem kein Gegensatz zwischen menschlichen und dem Glauben entsprungenen Werten besteht.

Die Enzyklika *Veritatis splendor* ist auf den Spuren des II. Vatikanischen Konzils in diesem Punkt sehr deutlich. Der »reiche Jüngling« wendet sich an Christus, um Klarheit zu erhalten über sich selbst und über das, was er tun muss, damit er seiner eigenen Identität entspricht und das wahre Gut findet: das Leben nach dem Plan Gottes (vgl. *Mt* 19, 16-21).9

Ein zweiter wichtiger Aspekt, der direkt aus dem Gesagten folgt, betrifft die unantastbare Würde der menschlichen Sexualität. In dem von einer aufgepeitschten Sexualität gezeichneten Umfeld, das in unserer Welt vorherrscht, kann die authentische Bedeutung der menschlichen Sexualität leicht verwischt werden. Demzufolge kann der christliche Moraltheologe geneigt sein, auf die alten und neuen sich stellenden Probleme Antworten zu geben, die eher dem Empfangen und den Erwartungen der Welt als dem »Geist

Christi« (1 Kor 2, 16) entsprechen. Wie es bei Kontroversen um Lehrfragen häufiger der Fall ist, liegt die richtige Lösung hier in der *lectio difficilior*. Wie das Lehramt bei verschiedenen Gelegenheiten und in unterschiedlichen Zusammenhängen gezeigt hat, kann in diesem Bereich kein Kompromiss akzeptiert werden. Die christliche Berufung kann in ihren verschiedenen Stadien nur bei Vorhandensein einer reifen menschlichen Sexualität verwirklicht werden.

Im Licht dieser Überlegungen muss man verstehen, weshalb die Kirche die Masturbation und die homosexuellen Beziehungen als objektiv schwerwiegende Materie betrachtet.¹⁰ Aus derselben Optik lädt die Kirche die christlichen Eheleute zur verantwortlichen Elternschaft ein aus Achtung vor dem vom Schöpfer und Erlöser der Menschen gewollten »unauflösbaren Band« zwischen den beiden Sinngehalten des ehelichen Aktes, der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung.¹¹

Die gleichen Beweggründe finden sich in den Aussagen des Lehramts über die homologe künstliche Befruchtung. Es geht hier darum, dass einerseits allein die den Eheleuten eigenen Akte der würdige Ort für die menschliche Fortpflanzung sind und es andererseits notwendig ist, jede Art von Manipulation des menschlichen Embryos zu vermeiden.¹² Im Hinblick auf die bedingungslose Achtung, die dem Embryo geschuldet ist, reicht es nicht aus, ganz allgemein die Immoralität der Abtreibung zu betonen, um diesen Grundsatz dann unzulässigerweise zu verwässern, wenn es darum geht, ihn in konkreten und sehr komplizierten Fällen anzuwenden. In diesem Punkt hat die Kirche immer eine totale und bleibende Kohärenz gefordert und fordert sie auch weiterhin mit uneingeschränkter Eindringlichkeit.¹³ Die Kirche unterdrückt nicht den Menschen, wenn sie sich unerschütterlich an den Grundsatz der Integrität der menschlichen Sexualität und an das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben hält. Sie gibt dem Menschen vielmehr eine größere Bedeutung, und dies umso mehr, als sie auf dem Menschenbild Jesu Christi und der apostolischen Tradition aufbaut ungeachtet des kulturellen Umfeldes, das sie in ihrer Zeit angetroffen haben.

7. Eine Notifikation, wie sie der vorliegende Text kommentiert hat, ist immer ein wichtiges Ereignis im Leben der Kirche. In erster Linie für die Person, die unmittelbar berührt ist, aber auch für den ganzen kirchlichen Leib, an dem der betroffene Theologe ein Glied bleibt. In ähnlichen Fällen kann man die Begriffe »niederreißen«, aber auch »aufbauen« (vgl. 2 Kor 10, 8; 13, 10) verwenden. Auf den ersten Blick könnte das erste Wort angemessener erscheinen, aber auf längere Sicht und im Licht der unbesiegbaren Liebe des Herrn wird das Wort »aufbauen« überwiegen und die unerschütterliche Freude wecken, endgültig in der Wahrheit zu bleiben (vgl. 2 Joh 2). Die Hoffnung der Kirche liegt darin, dass »wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen die nach seinem ewigen Plan berufen sind« (Röm 8, 28).

(15. Mai 2001)

* * *

1 Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* (6. August 1993), 29: AAS 85 (1993) 1157.

2 Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum veritatis* (24. Mai 1990), 6: AAS 82 (1990) 1552.

3 Vgl. Enzyklika *Veritatis splendor*, 111-113: AAS 85 (1993) 1220-1222.

4 Der Ausdruck ist der Instruktion *Donum veritatis*, 11 (AAS 82 [1990] 1555) entnommen, um das Verhalten zu beschreiben, das der Theologe annehmen muss, wenn er will, dass seine kühnen Forschungen nach der Wahrheit im Innern des kirchlichen Glaubens Frucht bringen und »aufbauend« wirken.

5 Enzyklika *Veritatis splendor*, 29: AAS 85 (1993) 1157.

6 Die Erklärung *Dominus Iesus* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 2000 beschreibt diesen Prozess im Hinblick auf die wichtige Frage des interreligiösen Dialogs: »Die Praxis und die theoretische Vertiefung des Dialogs zwischen dem christlichen Glauben und den anderen religiösen Traditionen werfen neue Fragen auf, auf die man einzugehen versucht, indem man neue Wege der Forschung einschlägt, Vorschläge entwickelt und Verhaltensweisen anregt, die eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögens bedürfen« (3: AAS: 92 [2000] 744).

7 Vgl. Instruktion *Donum veritatis*, 14: AAS 82 (1990) 1556.

8 Vgl. Enzyklika *Veritatis splendor*, 4: AAS 85 (1993) 1135-1137.

9 Vgl. Enzyklika *Veritatis splendor*, 2, 6-7: AAS 85 (1993) 1134-1135, 1138-1139; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* (4. März 1979), 10: AAS 71 (1979) 274.

10 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Persona humana* (29. Dezember 1975), 8-9: AAS 68 (1976) 84-87; Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Homosexualitatis problema* (1. Oktober 1986), 3-8: AAS 79 (1987) 544-548 (1. Oktober 1986), 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Katechismus der Katholischen Kirche, 2352, 2357-2359, 2396.

11 Vgl. Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* (25. Juli 1968), 11-14: AAS 60 (1968) 488-491; Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (22. November 1981), 32: AAS 74 (1982) 118-120; Katechismus der Katholischen Kirche, 2370, 2399.

12 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum vitae* (22. Februar 1987), II, B, 5: AAS (1988) 92-94.

13 Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae* (25. März 1995), 58-62: AAS 87 (1995) 466-472.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

NOTIFICAZIONE **a proposito del libro del** **P. JACQUES DUPUIS, S.J.,** **«Verso una teologia del pluralismo religioso»** **(Ed. Queriniana, Brescia 1997)**

Preambolo

In seguito ad uno studio condotto sull'opera di P. Jacques Dupuis S.I., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Brescia 1997), la Congregazione per la Dottrina della Fede decise di approfondire l'esame della suddetta opera con procedura ordinaria, secondo quanto stabilito dal cap. III del *Regolamento per l'esame delle dottrine*.

Si deve anzitutto sottolineare che in questo libro l'Autore propone una riflessione introduttiva a una teologia cristiana del pluralismo religioso. Non si tratta semplicemente di una teologia delle religioni, ma di una teologia del pluralismo religioso, che intende ricercare, alla luce della fede cristiana, il significato che la pluralità delle tradizioni religiose riveste all'interno del disegno di Dio per l'umanità. Conscio della problematicità della sua prospettiva, l'Autore stesso non si nasconde la possibilità che la sua ipotesi potrebbe sollevare un numero di interrogativi pari a quelli per cui proporrà delle soluzioni.

A seguito dell'esame compiuto e dei risultati del dialogo con l'Autore, gli Em.mi Padri, valutati le analisi e i pareri espressi dai Consultori in merito alle *Risposte* date dall'Autore stesso, nella Sessione Ordinaria del 30 giugno 1999, hanno riconosciuto il suo tentativo di voler rimanere nei limiti dell'ortodossia, impegnandosi nella trattazione di problematiche finora inesplorate. Nello stesso tempo, pur considerando la buona disposizione dell'Autore, manifestata nelle sue *Risposte*, a fornire i chiarimenti giudicati necessari, nonché la sua volontà di rimanere fedele alla dottrina della Chiesa e all'insegnamento del Magistero, hanno constatato che nel libro sono contenute notevoli ambiguità e difficoltà su punti dottrinali di rilevante portata, che possono condurre il lettore a opinioni erranee o pericolose. Tali punti concernono l'interpretazione della mediazione salvifica unica e universale di Cristo, l'unicità e pienezza della rivelazione di Cristo, l'azione salvifica universale dello Spirito Santo, l'ordinazione di tutti gli uomini alla Chiesa, il valore e il significato della funzione salvifica delle religioni.

La Congregazione per la Dottrina della Fede, adempiuta la procedura ordinaria dell'esame in tutte le sue fasi, ha deciso di redigere una *Notificazione*^[1] con l'intento di salvaguardare la dottrina della fede cattolica da errori, ambiguità o interpretazioni pericolose. Tale *Notificazione*, approvata dal Santo Padre nella Udienza del 24 novembre 2000, è stata presentata al P. Jacques Dupuis, e da lui è stata accettata. Con la firma del testo l'Autore si è impegnato ad assentire alle tesi enunciate e ad attenersi in futuro nella sua attività teologica e nelle sue pubblicazioni ai contenuti dottrinali indicati nella *Notificazione*, il cui testo

dovrà comparire anche nelle eventuali ristampe o riedizioni del libro in questione, e nelle relative traduzioni.

La presente *Notificazione* non intende esprimere un giudizio sul pensiero soggettivo dell'Autore; ma si propone piuttosto di enunciare la dottrina della Chiesa a riguardo di alcuni aspetti delle suddette verità dottrinali, e nello stesso tempo di confutare opinioni erranee o pericolose, a cui, indipendentemente dalle intenzioni dell'Autore, il lettore può pervenire a motivo di formulazioni ambigue o spiegazioni insufficienti contenute in diversi passi del libro. In tal modo si ritiene di offrire ai lettori cattolici un sicuro criterio di valutazione, consono con la dottrina della Chiesa, al fine di evitare che la lettura del volume possa indurre a gravi equivoci e fraintendimenti.

I. A proposito della mediazione salvifica unica e universale di Gesù Cristo

1. Deve essere fermamente creduto che Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, è l'unico e universale mediatore della salvezza di tutta l'umanità.^[2]

2. Deve essere pure fermamente creduto che Gesù di Nazareth, Figlio di Maria e unico Salvatore del mondo, è il Figlio e il Verbo del Padre.^[3] Per l'unità del piano divino di salvezza incentrato in Gesù Cristo, va inoltre ritenuto che l'azione salvifica del Verbo sia attuata in e per Gesù Cristo, Figlio incarnato del Padre, quale mediatore della salvezza di tutta l'umanità.^[4] È quindi contrario alla fede cattolica non soltanto affermare una separazione tra il Verbo e Gesù o una separazione tra l'azione salvifica del Verbo e quella di Gesù, ma anche sostenere la tesi di un'azione salvifica del Verbo come tale nella sua divinità, indipendente dall'umanità del Verbo incarnato.^[5]

II. A proposito dell'unicità e pienezza della rivelazione di Gesù Cristo

3. Deve essere fermamente creduto che Gesù Cristo è il mediatore, il compimento e la pienezza della rivelazione.^[6] È quindi contrario alla fede della Chiesa sostenere che la rivelazione di/in Gesù Cristo sia limitata, incompleta e imperfetta. Inoltre, benché la piena conoscenza della rivelazione divina si avrà soltanto nel giorno della venuta gloriosa del Signore, tuttavia la rivelazione storica di Gesù Cristo offre tutto ciò che è necessario per la salvezza dell'uomo e non ha bisogno di essere completata da altre religioni.^[7]

4. È conforme alla dottrina cattolica affermare che i semi di verità e di bontà che esistono nelle altre religioni sono una certa partecipazione alle verità contenute nella rivelazione di/in Gesù Cristo.^[8] È invece opinione erronea ritenere che tali elementi di verità e di bontà, o alcuni di essi, non derivino ultimamente dalla mediazione fontale di Gesù Cristo.^[9]

III. A proposito dell'azione salvifica universale dello Spirito Santo

5. La fede della Chiesa insegna che lo Spirito Santo operante dopo la risurrezione di Gesù Cristo è sempre lo Spirito di Cristo inviato dal Padre, che opera in modo salvifico sia nei cristiani sia nei non cristiani.[10] È quindi contrario alla fede cattolica ritenere che l'azione salvifica dello Spirito Santo si possa estendere oltre l'unica economia salvifica universale del Verbo incarnato.[11]

IV. A proposito dell'ordinazione di tutti gli uomini alla Chiesa

6. Deve essere fermamente creduto che la Chiesa è segno e strumento di salvezza per tutti gli uomini.[12] È contrario alla fede cattolica considerare le varie religioni del mondo come vie complementari alla Chiesa in ordine alla salvezza.[13]

7. Secondo la dottrina cattolica anche i seguaci delle altre religioni sono ordinati alla Chiesa e sono tutti chiamati a far parte di essa.[14]

V. A proposito del valore e della funzione salvifica delle tradizioni religiose

8. Secondo la dottrina cattolica si deve ritenere che «quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica (cf. Cost. dogm. *Lumen gentium*, 16)». [15] È dunque legittimo sostenere che lo Spirito Santo opera la salvezza nei non cristiani anche mediante quegli elementi di verità e di bontà presenti nelle varie religioni; ma non ha alcun fondamento nella teologia cattolica ritenere queste religioni, considerate come tali, vie di salvezza, anche perché in esse sono presenti lacune, insufficienze ed errori,[16] che riguardano le verità fondamentali su Dio, l'uomo e il mondo.

Inoltre, il fatto che gli elementi di verità e di bontà presenti nelle varie religioni possano preparare i popoli e le culture ad accogliere l'evento salvifico di Gesù Cristo, non comporta che i testi sacri delle altre religioni possano considerarsi complementari all'Antico Testamento, che è la preparazione immediata allo stesso evento di Cristo.[17]

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza del 19 gennaio 2001, alla luce degli ulteriori sviluppi, ha confermato la sua approvazione della presente Notificazione, decisa nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 24 gennaio 2001, nella memoria di San Francesco di Sales.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

+ Tarcisio Bertone, SDB
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario

[1] La Congregazione per la Dottrina della Fede, a motivo di tendenze manifestate in diversi ambienti e sempre più recepite anche nel pensiero dei fedeli, ha pubblicato la *Dichiarazione "Dominus Iesus" circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (AAS, 92 [2000] 742-765), per tutelare i dati essenziali della fede cattolica. La *Notificazione* si ispira ai principi indicati nella suddetta *Dichiarazione* per la valutazione dell'opera di J. Dupuis.

[2] Cf. CONC. DI TRENTO, Decr. *De peccato originali*: Denz. n. 1513; Decr. *De iustificatione*: Denz. nn. 1522; 1523; 1529; 1530. Cf. anche CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 10; Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 8; 14; 28; 49; 60. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5: AAS 83 (1991) 249-340; Es. Apost. *Ecclesia in Asia*, n. 14: AAS 92 (2000) 449-528; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 13-15.

[3] Cf. CONC. DI NICEA I: Denz. n. 125; CONC. DI CALCEDONIA: Denz. n. 301.

[4] Cf. CONC. DI TRENTO, Decr. *De iustificatione*: Denz. nn. 1529; 1530; CONC. VATICANO II, Cost. lit. *Sacrosanctum Concilium*, n. 5; Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

[5] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 6. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 10.

[6] Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei verbum*, nn. 2; 4; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, nn. 14-15; 92, AAS 91 (1999) 5-88; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 5.

[7] Cf. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 6; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 65-66.

[8] Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; Decr. *Ad gentes*, n. 11; Dich. *Nostra Aetate*, n. 2.

[9] Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 10.

[10] Cf. CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.

[11] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5; Es. Apost. *Ecclesia in Asia*, nn. 15-16; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 12.

[12] Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 9; 14; 17; 48. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 11; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 16.

[13] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 36; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA

FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, nn. 21-22.

[14] Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n.13 e n. 16; Decr. *Ad gentes*, n. 7; Dich. *Dignitatis humanae*, n. 1; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 10; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, nn. 20-22; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 845.

[15] GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 29.

[16] Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Dich. *Nostra aetate*, n. 2; Decr. *Ad gentes*, n. 9; cf. anche PAOLO VI, Es. Apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 53: AAS 68 (1976) 5-76; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE Dich. *Dominus Iesus*, n.8.

[17] Cf. CONC. DI TRENTO, Decr. *de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: Denz n. 1501; CONC. VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: Denz n. 3006; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 8.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

NOTIFICATION **sur le livre du** **P. JACQUES DUPUIS, S.J.,** **«Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux»** **Paris, Cerf 1997**

Préambule

Après un examen de l'oeuvre du P. Jacques Dupuis, S.J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Paris, 1997), la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a décidé d'en approfondir l'étude selon sa procédure ordinaire, telle qu'elle a été fixée par le chapitre III du *Règlement pour l'examen des doctrines*.

Il faut souligner tout d'abord que l'Auteur propose dans ce livre une réflexion introductive à une théologie chrétienne du pluralisme religieux. Il ne s'agit pas simplement d'une théologie des religions, mais d'une théologie du *pluralisme religieux*, qui veut rechercher, à la lumière de la foi chrétienne, la signification que revêt la pluralité des traditions religieuses à l'intérieur du dessein de Dieu sur l'humanité. Conscient du caractère problématique de sa perspective, l'Auteur lui-même ne se cache pas que les questions soulevées par son hypothèse pourraient être aussi nombreuses que les solutions qu'il propose.

A la suite de l'examen effectué et des résultats obtenus dans le dialogue avec l'Auteur, tenant compte également des analyses et des avis exprimés par les Consultants sur les *Réponses* données par celui-ci lors de la Session Ordinaire du 30 juin 1999, les Eminents Pères ont reconnu sa tentative de rester dans les limites de l'orthodoxie, tout en s'efforçant de traiter des problématiques inexplorées jusqu'ici. En même temps, tout en considérant la bonne disposition à fournir les éclaircissements jugés nécessaires manifestée dans ses réponses ainsi que sa volonté de rester fidèle à la doctrine de l'Eglise et à l'enseignement du Magistère, ils ont constaté que dans le livre sont contenues de graves ambiguïtés et des difficultés sur des points doctrinaux importants qui peuvent conduire le lecteur à des opinions erronées ou dangereuses. Ces points concernent l'interprétation de la médiation salvifique unique et universelle de Jésus Christ, l'unicité et la plénitude de la Révélation dans le Christ, l'action salvifique de l'Esprit Saint, l'ordination de tous les hommes à l'Eglise, la valeur et la signification de la fonction salvifique des religions.

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, après avoir accompli la procédure ordinaire de l'examen dans toutes ses phases, a décidé de rédiger une *Notification*^[1] dans le but de sauvegarder la doctrine de la foi catholique d'erreurs, d'ambiguïtés ou d'interprétations dangereuses. Cette *Notification*, approuvée par le Saint Père durant l'audience du 24 novembre 2000, a été présentée au Père Jacques Dupuis et acceptée par lui. En signant ce texte, l'Auteur s'est engagé à reconnaître les thèses énoncées et à s'en tenir à l'avenir, dans ses activités théologiques et ses publications aux contenus doctrinaux indiqués dans la *Notification*,

dont le texte devra apparaître aussi dans les éventuelles réimpressions ou rééditions du livre en question ainsi que dans ses traductions.

La présente *Notification* n'entend pas exprimer un jugement sur la pensée subjective de l'Auteur; elle se propose plutôt d'énoncer la doctrine de l'Eglise à propos de certains aspects des vérités doctrinales énoncées ci-dessus. Elle voudrait, en même temps, réfuter les opinions erronées et dangereuses auxquelles le lecteur pourrait être conduit, indépendamment des intentions de l'Auteur, en raison des formulations ambiguës et des explications insuffisantes de différents passages du livre. Elle voudrait offrir ainsi aux lecteurs catholiques un critère d'évaluation sûr et conforme à la doctrine de l'Eglise, pour éviter que la lecture de l'ouvrage n'induisse de graves équivoques et malentendus.

I. A propos de la médiation salvifique unique et universelle de Jésus-Christ

1. Il faut croire fermement que Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, crucifié et ressuscité, est le médiateur unique et universel du salut de toute l'humanité.[2]

2. Il faut aussi croire fermement que le Jésus de Nazareth, Fils de Marie et seul Sauveur du monde est le Fils et le Verbe du Père.[3] En raison de l'unité du plan divin de salut, qui a son centre en Jésus-Christ, il faut tenir en outre que l'oeuvre salvifique du Verbe est accomplie dans et par Jésus-Christ, Fils incarné du Père, en tant que médiateur du salut de toute l'humanité.[4] Il est donc contraire à la foi catholique non seulement d'affirmer une séparation entre le Verbe et Jésus ou une séparation entre l'action salvifique du Verbe et celle de Jésus, mais aussi de soutenir la thèse d'une action salvifique du Verbe comme tel, dans sa divinité, indépendamment de l'humanité du Verbe incarné.[5]

II. A propos de l'unicité et de la plénitude de la révélation de Jésus-Christ

3. Il faut croire fermement que Jésus-Christ est le médiateur, l'accomplissement et la plénitude de la révélation.[6] Il est donc contraire à la foi de l'Eglise de soutenir que la révélation par/en Jésus-Christ soit limitée incomplète ou imparfaite. En outre, même si on ne possédera la pleine connaissance de la vérité divine qu'au jour de la venue glorieuse du Seigneur, la révélation historique de Jésus-Christ offre tout ce qui est nécessaire pour le salut de l'homme et n'a pas besoin d'être complétée par d'autres religions.[7]

4. Il est conforme à la doctrine catholique d'affirmer que les grains de vérité et de bonté qui se trouvent dans les autres religions participent d'une certaine manière aux vérités contenues par/en Jésus-Christ.[8] Par contre, considérer que ces éléments de vérité et de bonté, ou certains d'entre eux, ne dérivent pas ultimement de la médiation-source de Jésus-Christ, est une opinion erronée.[9]

III. A propos de l'action salvifique universelle de l'Esprit Saint

5. La foi de l'Eglise enseigne que l'Esprit Saint, à l'oeuvre après la résurrection de Jésus-Christ, est encore l'Esprit du Christ envoyé par le Père qui opère de manière salvifique aussi bien dans les chrétiens que dans

les non-chrétiens.[10] Il est donc contraire à la foi catholique de considérer que l'action salvifique de l'Esprit Saint puisse s'étendre au-delà de l'unique économie salvifique universelle du Verbe incarné.[11]

IV. A propos de l'ordination de tous les hommes à l'Eglise

6. Il faut croire fermement que l'Eglise est signe et instrument de salut pour tous les hommes.[12] Il est contraire à la foi catholique de considérer les diverses religions du monde comme des voies complémentaires à l'Eglise pour ce qui est du salut.[13]

7. Selon la doctrine catholique, les adeptes des autres religions sont eux aussi ordonnés à l'Eglise et sont tous appelés à en faire partie.[14]

V. A propos de la valeur et de la fonction salvifique des traditions religieuses

8. Selon la doctrine catholique, il faut tenir que: «ce que l'Esprit fait dans le coeur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, remplit une fonction de préparation évangélique (cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16)».[15] Il est donc légitime de soutenir que l'Esprit Saint pour sauver les non-chrétiens, utilise aussi les éléments de vérité et de bonté qui se trouvent dans les diverses religions, mais considérer comme voies de salut ces religions, prises comme telles, n'a aucun fondement dans la théologie catholique; en effet, elles présentent des lacunes, des insuffisances et des erreurs[16] sur les vérités fondamentales regardant Dieu, l'homme et le monde.

En outre, le fait que les éléments de vérité et de bonté des différentes religions puissent préparer les peuples et les cultures à accueillir l'événement salvifique de Jésus-Christ, ne suppose pas que les textes sacrés des autres religions puissent être considérés comme complémentaires à l'Ancien Testament, qui est la préparation immédiate à l'événement du Christ.[17]

Au cours de l'audience du 19 janvier 2001, le Souverain Pontife Jean-Paul II, à la lumière des derniers développements, a confirmé son approbation de la présente Notification, décidée lors de la Session Ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 24 janvier 2001, jour de la mémoire de Saint François de Sales.

+ Joseph Card. Ratzinger
Préfet

+ Tarcisio Bertone, SDB
Archevêque émérite de Verceil
Secrétaire

[1] En raison des tendances manifestées dans divers milieux et toujours plus présentes dans la pensée des fidèles eux-mêmes, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a publié la *Déclaration "Dominus Jesus" sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise* [AAS, 92 (2000) 742-765] pour protéger le donné essentiel de la foi catholique. La *Notification* s'inspire des principes indiqués dans cette *Déclaration* pour évaluer l'oeuvre de J. Dupuis.

[2] Cf. CONC. DE TRENTE, Décr. *De peccato originali*: Denz. n. 1513; Décr. *De iustificatione*: Denz. nn. 1522; 1523; 1529; 1530. Cf. aussi CONC. VATICAN II, Const. past. *Gaudium et spes*, n.10; Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 8; 14; 28; 49; 60. Jean-Paul II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 5: AAS 83 (1991) 249-340; Exhort. apostol. *Ecclesia in Asia*, n. 14: AAS 92 (2000) 449-528; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, nn. 13-15.

[3] Cf. CONC. DE NICEE I: Denz. n. 125; CONC. DE CHALCEDOINE: Denz. n. 301.

[4] Cf. CONC. DE TRENTE, Décr. *De iustificatione*: Denz. nn. 1529; 1530. Cf. aussi CONC. VATICAN II, Const. lit. *Sacrosantum Concilium*, n. 5; Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

[5] Cf. JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 6; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, n. 10.

[6] Cf. CONC. VATICAN II, Const. dogm. *Dei Verbum*, nn. 2; 4; JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Fides et ratio*, nn. 14-15; 92, AAS 91 (1999) 5-88; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, n. 5.

[7] Cf. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, n. 6; *Catéchisme de l'Eglise catholique*, nn. 65-66.

[8] Cf. CONC. VATICAN II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n.17; Décr. *Ad gentes*, n. 11; Décl. *Nostra aetate*, n. 2.

[9] Cf. CONC. VATICAN II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n.16; JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 10.

[10] Cf. CONC. VATICAN II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22; JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.

[11] Cf. JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 5; Exhort. apostol. *Ecclesia in Asia*, nn. 15-16; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, n. 12.

[12] Cf. CONC. VATICAN II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 9; 14; 17; 48; JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n. 11; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, n. 16.

[13] Cf. JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 36; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, nn. 21-22.

[14] Cf. CONC. VATICAN II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 13 et 16; Décr. *Ad gentes*, n. 7; Décl. *Dignitatis humanae*, n. 1; JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 10; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, nn. 20-22; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 845.

[15] Cf. JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 29.

[16] Cf. CONC. VATICAN II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Décl. *Nostra aetate*, n. 2; Décr. *Ad gentes*, n. 9; Cf. aussi PAUL VI, Exhort. apostol. *Evangelii nuntiandi*, n. 53: AAS 68 (1976) 5-76; JEAN-PAUL II, Lettre enc. *Redemptoris missio*, n. 55; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, n. 8.

[17] Cf. CONC. DE TRENTE, Décr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: Denz. n. 1501; CONC. VATICAN I, Const. dogm. *Dei Filius*, chap. 2: Denz. n. 3006; CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Décl. *Dominus Jesus*, n. 8.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

NOTIFICATION
on the book
Toward a Christian Theology of Religious Pluralism
(Orbis Books: Maryknoll, New York 1997)
by Father
JACQUES DUPUIS, S.J.

Preface

After a preliminary study of the book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* by Father Jacques Dupuis, S.J., the Congregation for the Doctrine of the Faith decided to proceed to a comprehensive examination of the text by means of its ordinary procedure, in accordance with Chapter 3 of the *Regulations for Doctrinal Examination*.

It must be emphasized that this text is an introductory reflection on a Christian theology of religious pluralism. It is not simply a theology of religions, but a theology of religious pluralism, which seeks to investigate, in the light of Christian faith, the significance of the plurality of religious traditions in God's plan for humanity. Aware of the potential problems in this approach, the author does not conceal the possibility that his hypothesis may raise as many questions as it seeks to answer.

Following the doctrinal examination of the book and the outcome of the dialogue with the author, the Bishop and Cardinal Members of the Congregation, in the Ordinary Session of June 30, 1999, evaluated the analysis and the opinions of the Congregation's Consultors regarding the author's *Responses*. The Members of the Congregation recognized the author's attempt to remain within the limits of orthodoxy in his study of questions hitherto largely unexplored. At the same time, while noting the author's willingness to provide the necessary clarifications, as evident in his *Responses*, as well as his desire to remain faithful to the doctrine of the Church and the teaching of the Magisterium, they found that his book contained notable ambiguities and difficulties on important doctrinal points, which could lead a reader to erroneous or harmful opinions. These points concerned the interpretation of the sole and universal salvific mediation of Christ, the unicity and completeness of Christ's revelation, the universal salvific action of the Holy Spirit, the orientation of all people to the Church, and the value and significance of the salvific function of other religions.

At the conclusion of the ordinary procedure of examination, the Congregation for the Doctrine of the Faith decided to draft a *Notification*,^[1] intended to safeguard the doctrine of the Catholic faith from errors,

ambiguities or harmful interpretations. This *Notification*, approved by the Holy Father in the Audience of November 24, 2000, was presented to Father Jacques Dupuis and was accepted by him. By signing the text, the author committed himself to assent to the stated theses and, in his future theological activity and publications, to hold the doctrinal contents indicated in the *Notification*, the text of which must be included in any reprinting or further editions of his book, as well as in all translations.

The present *Notification* is not meant as a judgment on the author's subjective thought, but rather as a statement of the Church's teaching on certain aspects of the above-mentioned doctrinal truths, and as a refutation of erroneous or harmful opinions, which, prescinding from the author's intentions, could be derived from reading the ambiguous statements and insufficient explanations found in certain sections of the text. In this way, Catholic readers will be given solid criteria for judgment, consistent with the doctrine of the Church, in order to avoid the serious confusion and misunderstanding which could result from reading this book.

I. On the sole and universal salvific mediation of Jesus Christ

1. It must be firmly believed that Jesus Christ, the Son of God made man, crucified and risen, is the sole and universal mediator of salvation for all humanity.^[2]
2. It must also be firmly believed that Jesus of Nazareth, Son of Mary and only Saviour of the world, is the Son and Word of the Father.^[3] For the unity of the divine plan of salvation centred in Jesus Christ, it must also be held that the salvific action of the Word is accomplished in and through Jesus Christ, the Incarnate Son of the Father, as mediator of salvation for all humanity.^[4] It is therefore contrary to the Catholic faith not only to posit a separation between the Word and Jesus, or between the Word's salvific activity and that of Jesus, but also to maintain that there is a salvific activity of the Word as such in his divinity, independent of the humanity of the Incarnate Word.^[5]

II. On the unicity and completeness of revelation of Jesus Christ

3. It must be firmly believed that Jesus Christ is the mediator, the fulfilment and the completeness of revelation.^[6] It is therefore contrary to the Catholic faith to maintain that revelation in Jesus Christ (or the revelation of Jesus Christ) is limited, incomplete or imperfect. Moreover, although full knowledge of divine revelation will be had only on the day of the Lord's coming in glory, the historical revelation of Jesus Christ offers everything necessary for man's salvation and has no need of completion by other religions.^[7]
4. It is consistent with Catholic doctrine to hold that the seeds of truth and goodness that exist in other religions are a certain participation in truths contained in the revelation of or in Jesus Christ.^[8] However, it is erroneous to hold that such elements of truth and goodness, or some of them, do not derive ultimately from the source-mediation of Jesus Christ.^[9]

III. On the universal salvific action of the Holy Spirit

5. The Church's faith teaches that the Holy Spirit, working after the resurrection of Jesus Christ, is always the Spirit of Christ sent by the Father, who works in a salvific way in Christians as well as non-Christians.^[10] It is therefore contrary to the Catholic faith to hold that the salvific action of the Holy Spirit extends beyond the one universal salvific economy of the Incarnate Word.^[11]

IV. On the orientation of all human beings to the Church

6. It must be firmly believed that the Church is sign and instrument of salvation for all people.^[12] It is contrary to the Catholic faith to consider the different religions of the world as ways of salvation complementary to the Church.^[13]

7. According to Catholic doctrine, the followers of other religions are oriented to the Church and are all called to become part of her.^[14]

V. On the value and salvific function of the religious traditions

8. In accordance with Catholic doctrine, it must be held that «whatever the Spirit brings about in human hearts and in the history of peoples, in cultures and religions, serves as a preparation for the Gospel (cf. Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 16)». ^[15] It is therefore legitimate to maintain that the Holy Spirit accomplishes salvation in non-Christians also through those elements of truth and goodness present in the various religions; however, to hold that these religions, considered as such, are ways of salvation, has no foundation in Catholic theology, also because they contain omissions, insufficiencies and errors^[16] regarding fundamental truths about God, man and the world.

Furthermore, the fact that the elements of truth and goodness present in the various world religions may prepare peoples and cultures to receive the salvific event of Jesus Christ does not imply that the sacred texts of these religions can be considered as complementary to the Old Testament, which is the immediate preparation for the Christ event.^[17]

The Sovereign Pontiff John Paul II, at the Audience of January 19, 2001, in the light of the further developments, confirmed the present Notification, which had been adopted in Ordinary Session of the Congregation, and ordered its publication.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, January 24, 2001, the Memorial of Saint Francis de Sales.

+ JOSEPH Card. RATZINGER
Prefect

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B.
Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary

[1] Because of tendencies in some circles, which have become increasingly evident in the thinking of the Christian faithful, the Congregation for the Doctrine of the Faith published the Declaration “*Dominus Iesus*” on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church (AAS 92 [2000], 742-765) in order to protect essential truths of the Catholic faith. The *Notification* draws from the principles expressed in *Dominus Iesus* in its evaluation of Father Dupuis’ book.

[2] Cf. Council of Trent, Decree *De peccato originali*: DS 1513; Decree *De iustificatione*: DS 1522, 1523, 1529, 1530; Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 10; Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 8, 14, 28,49,60; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991), 249-340; Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, 14: AAS 92 (2000), 449-528; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 13-15.

[3] Cf. First Council of Nicaea: DS 125; Council of Chalcedon: DS 301.

[4] Cf. Council of Trent, Decree *De iustificatione*: DS 1529, 1530; Second Vatican Council, Constitution on the Liturgy *Sacrosanctum Concilium*, 5; Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 22.

[5] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 6; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 10.

[6] Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Dei verbum*, 2, 4; John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio*, 14-15, 92: AAS 91 (1999), 5-88; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 5.

[7] Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 6; *Catechism of the Catholic Church*, 65-66.

[8] Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 17; Decree *Ad gentes*, 11; Declaration *Nostra aetate*, 2.

[9] Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 16; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 10.

[10] Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 22; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 28-29.

[11] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 5; Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, 15-16; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 12.

[12] Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 9, 14, 17, 48; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 11; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 16.

[13] Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 36; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 21-22.

[14] Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 13, 16; Decree *Ad gentes*, 7; Declaration *Dignitatis humanae*, 1; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 10; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 20-22; *Catechism of the Catholic Church*, 845.

[15] John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 29.

[16] Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 16; Declaration *Nostra aetate*, 2; Decree *Ad gentes*, 9; Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*, 53: AAS 68 (1976), 5-76; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 55; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 8.

[17] Cf. Council of Trent, Decree *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501; First Vatican Council, Dogmatic Constitution *Dei Filius*, 2: DS 3006; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, 8.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

NOTIFICAÇÃO **A PROPÓSITO DO LIVRO DE JACQUES DUPUIS** **"PARA UMA TEOLOGIA CRISTÃ DO PLURALISMO RELIGIOSO"** **(ED. QUERINIANA, BRÉSCIA 1997)**

Preâmbulo

Na sequência de um estudo realizado sobre a obra do Pe. Jacques Dupuis, S.J., *Para uma teologia cristã do pluralismo religioso* (Bréscia 1997), a Congregação para a Doutrina da Fé decidiu aprofundar o exame da mencionada obra com o procedimento ordinário, conforme é estabelecido pelo cap. III do *Regulamento para o exame das doutrinas*.

Em primeiro lugar, deve sublinhar-se que, neste livro, o Autor propõe uma reflexão introdutiva a uma teologia cristã do pluralismo religioso. Não se trata simplesmente de uma teologia das religiões, mas de uma teologia do pluralismo religioso, que quer procurar, à luz da fé cristã, o significado que a pluralidade das tradições religiosas reveste no âmbito do desígnio de Deus para a humanidade. Consciente do carácter problemático da sua perspectiva, o próprio Autor não ignora a possibilidade de que a sua hipótese possa levantar um número de interrogações igual ao das soluções propostas.

Depois do exame levado a cabo e dos resultados do diálogo com o Autor, os Eminentíssimos Padres, após terem avaliado as análises e os pareceres expressos pelos Consultores no que diz respeito às *Respostas* dadas pelo próprio Autor, na Sessão Ordinária de 30 de Junho de 1999, reconheceram o seu esforço e vontade de permanecer nos limites da ortodoxia, ao abordar problemáticas até agora inexploradas. Ao mesmo tempo que consideravam a boa vontade do Autor, manifestada nas *Respostas* oferecidas aos esclarecimentos julgados necessários, e o seu desejo de permanecer fiel à doutrina da Igreja e ao ensinamento do Magistério, constataram que o livro contém notáveis ambiguidades e dificuldades em pontos doutrinários de alcance relevante, que podem induzir o leitor em opiniões erróneas ou perigosas. Estes pontos dizem respeito à interpretação da mediação salvífica única e universal de Cristo, à unicidade e plenitude da revelação de Cristo, à acção salvífica universal do Espírito Santo, à orientação de todos os homens para a Igreja, ao valor e significado da função salvífica das religiões.

Depois de ter completado o procedimento ordinário do exame em todas as suas fases, a Congregação para a Doutrina da Fé decidiu redigir uma *Notificação* (1) com a intenção de salvaguardar a doutrina da fé católica contra erros, ambiguidades ou interpretações perigosas. Aprovada pelo Santo Padre na Audiência de 24 de Novembro de 2000, esta *Notificação* foi apresentada ao Pe. Jacques Dupuis e por ele aceite. Com a assinatura do texto, o Autor comprometeu-se a aderir às teses enunciadas e a ater-se para o futuro, na sua actividade teológica e nas suas publicações, aos conteúdos doutrinários indicados na *Notificação*, cujo texto deverá ser incluído também em eventuais reimpressões ou reedições do livro em questão, e nas relativas traduções.

A presente *Notificação* não quer expressar um juízo sobre o pensamento subjectivo do Autor; mas propõe-se simplesmente enunciar a doutrina da Igreja a respeito de alguns aspectos das supramencionadas verdades doutrinárias e, ao mesmo tempo, refutar opiniões erróneas ou perigosas a que, independentemente das intenções do Autor, o leitor possa chegar por causa de formulações ambíguas ou explicações insuficientes, contidas em diversos trechos do livro. Deste modo, pensa-se oferecer aos leitores católicos um critério seguro de avaliação, conforme à doutrina da Igreja, com a finalidade de evitar que a leitura da obra possa induzir em graves equívocos e mal-entendidos.

I. A propósito da mediação salvífica única e universal de Jesus Cristo

1. Deve acreditar-se firmemente que Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, crucificado e ressuscitado, é o único e universal mediador da salvação de toda a humanidade (2).

2. Deve acreditar-se firmemente que Jesus de Nazaré, Filho de Maria e único Salvador do mundo, é o Filho e o Verbo do Pai (3). Pela unidade do plano divino de salvação centrado em Jesus Cristo, há que pensar também que a acção salvífica do Verbo se actua em e por Jesus Cristo, Filho encarnado do Pai, como mediador da salvação de toda a humanidade (4). Por conseguinte, é contrário à fé católica não só afirmar uma separação entre o Verbo e Jesus, ou uma separação entre a acção salvífica do Verbo e a de Jesus, mas também defender a tese de uma acção salvífica do Verbo como tal na sua divindade, independentemente da humanidade do Verbo encarnado (5).

II. A propósito da unicidade e plenitude da revelação de Jesus Cristo

3. Deve acreditar-se firmemente que Jesus Cristo é o mediador, o cumprimento e a plenitude da revelação (6). Portanto, é contrário à fé da Igreja afirmar que a revelação de/em Jesus Cristo é limitada, incompleta e imperfeita. Além disso, embora o pleno conhecimento da revelação divina só se verifique no dia da vinda gloriosa do Senhor, todavia a revelação histórica de Jesus Cristo oferece tudo aquilo que é necessário para a salvação do homem e não tem necessidade de ser completada por outras religiões (7).

4. É conforme à doutrina católica afirmar que as sementes de verdade e de bondade que existem nas outras religiões são uma certa participação nas verdades contidas na revelação de/em Jesus Cristo (8). Ao contrário, é opinião errónea pensar que tais elementos de verdade e de bondade, ou alguns deles, não derivem em última análise da mediação fontal de Jesus Cristo (9).

III. A propósito da acção salvífica universal do Espírito Santo

5. A fé da Igreja ensina que o Espírito Santo que actua depois da ressurreição de Jesus Cristo é sempre o Espírito de Cristo enviado pelo Pai, que age de maneira salvífica tanto nos cristãos como nos não-cristãos (10). Por conseguinte, é contrário à fé católica pensar que a acção salvífica do Espírito Santo possa estender-se para além da única e universal economia salvífica do Verbo encarnado (11).

IV. A propósito da orientação de todos os homens para a Igreja

6. Deve acreditar-se firmemente que a Igreja é sinal e instrumento de salvação para todos os homens (12). É contrário à fé católica considerar as várias religiões do mundo como vias complementares à Igreja em ordem à salvação (13).

7. Segundo a doutrina católica, também os seguidores das outras religiões estão orientados para a Igreja e

todos são chamados a fazer parte dela (14).

V. A propósito do valor e da função salvífica das tradições religiosas

8. Segundo a doutrina católica, deve-se pensar que "tudo quanto o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões, assume um papel de preparação evangélica (cf. Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium*, 16)" (15). Portanto, é legítimo defender que o Espírito Santo realiza a salvação nos não-cristãos também mediante os elementos de verdade e de bondade presentes nas várias religiões; mas não tem qualquer fundamento na teologia católica considerar estas religiões, enquanto tais, caminhos de salvação, até porque nelas existem lacunas, insuficiências e erros, (16) que dizem respeito a verdades fundamentais sobre Deus, o homem e o mundo.

Além disso, o facto de que os elementos de verdade e de bondade presentes nas várias religiões possam preparar os povos e as culturas para aceitarem o evento salvífico de Jesus Cristo não comporta que os textos sagrados das outras religiões possam considerar-se complementares do Antigo Testamento, que é a preparação imediata para o próprio evento de Cristo (17).

Durante a Audiência de 19 de Janeiro de 2001, à luz dos ulteriores desenvolvimentos, o Sumo Pontífice João Paulo II confirmou a sua aprovação da presente Notificação, decidida na Sessão Ordinária desta Congregação, e ordenou a sua publicação.

Roma, Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 24 de Janeiro de 2001, memória de São Francisco de Sales.

JOSEPH Card. RATZINGER

Prefeito

D. TARCÍSIO BERTONE, S.D.B.

Secretário

Notas

1) Por causa de tendências manifestadas em diversos ambientes e cada vez mais presentes no pensamento dos fiéis, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a *Declaração "Dominus Iesus" sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja* (AAS, 92 [2000], pp. 742-765), para salvaguardar os dados essenciais da fé católica. A *Notificação* inspira-se nos princípios indicados na mencionada *Declaração* para a avaliação da obra de Jacques Dupuis.

2) Cf. CONCÍLIO DE TRENTO, Decreto *De peccato originali*, Denz. n. 1513; Decreto *De iustificatione*, Denz. nn. 1522-1523 e 1529-1530. Cf. também CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et spes*, 10; Constituição dogmática *Lumen gentium*, nn. 8, 14, 28, 49 e 60. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991), pp. 249-340; Exortação Apostólica *Ecclesia in Asia*, 14: AAS 92 (2000), pp. 449-528; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus*, 13-15.

- 3) Cf. CONCÍLIO DE NICEIA I, *Denz.* n. 125; CONCÍLIO DE CALCEDÓNIA, *Denz.* n. 301.
- 4) Cf. CONCÍLIO DE TRENTO, Decreto *De iustificatione*, *Denz.* nn. 1529-1530; CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição litúrgica *Sacrosanctum concilium*, 5; Constituição pastoral *Gaudium et spes*, 22.
- 5) Cf. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 6; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 10.
- 6) Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Dei Verbum*, 2 e 4; JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Fides et ratio*, 14-15 e 92: AAS 91 (1999), pp. 5-88; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 5.
- 7) Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 6; *Catecismo da Igreja Católica*, 65-66.
- 8) Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, 17; Decreto *Ad gentes*, 11; Declaração *Nostra aetate*, 2.
- 9) Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, 16; JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 10.
- 10) Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Gaudium et spes*, 22; JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 28-29.
- 11) Cf. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 5; Exortação Apostólica *Ecclesia in Asia*, 15-16; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 12.
- 12) Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, 9, 14, 17 e 48; JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 11; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 16.
- 13) Cf. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 36; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 21-22.
- 14) Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, 13 e 16; Decreto *Ad gentes*, 7; Declaração *Dignitatis humanae*, 1; JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 10; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 20-22; *Catecismo da Igreja Católica*, 845.
- 15) JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 29.
- 16) Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, 16; Declaração *Nostra aetate*, 2; Decreto *Ad gentes*, 9; cf. também PAULO VI, Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi*, 53: AAS 68 (1976), pp. 5-76; JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 55; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 8.
- 17) Cf. CONCÍLIO DE TRENTO, Decreto *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*, *Denz.* n. 1501; CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO I, Constituição dogmática *Dei Filius*, cap. 2, *Denz.* n. 3006;

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, 8.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACION **a propósito del libro del** **Rvdo. P. JACQUES DUPUIS, S.J.,** **«Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso»** **Maliaño (Cantabria), Ed. Sal Terrae, 2000**

Preámbulo

Tras un primer estudio realizado sobre la obra del P. Jacques Dupuis S.J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, la Congregación para la Doctrina de la Fe decidió profundizar en el examen de dicha obra mediante el procedimiento ordinario establecido en el capítulo III del *Reglamento para el examen de las doctrinas*.

Ante todo, se debe subrayar que en este libro el Autor propone una reflexión introductoria a una teología cristiana del pluralismo religioso. No se trata simplemente de una teología de las religiones, sino de una teología del pluralismo religioso, que busca, a la luz de la fe cristiana, el significado que tiene la pluralidad de las tradiciones religiosas dentro del designio divino para la humanidad. Consciente de lo problemático de su perspectiva, el Autor mismo no ha negado la posibilidad de que su hipótesis pueda suscitar un número de interrogantes semejante al de aquellos para los que propone soluciones.

Después del examen realizado y de los resultados del diálogo con el Autor, los Eminentísimos Padres de la Congregación, a la luz de los análisis y pareceres de los Consultores sobre las *Respuestas* dadas por el Autor mismo, en la Sesión Ordinaria del 30 de junio de 1999, han reconocido el tentativo del Religioso de mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia, dedicándose al tratamiento de problemáticas hasta ahora inexploradas. Al mismo tiempo, aun considerando la buena disposición del Autor –manifestada en sus *Respuestas*– a proporcionar las aclaraciones necesarias, así como su voluntad de mantenerse fiel a la doctrina de la Iglesia y a la enseñanza del Magisterio, la Congregación Ordinaria ha constatado que el libro contiene ambigüedades y dificultades notables sobre puntos doctrinales de relevante importancia, que pueden conducir al lector a opiniones erróneas y peligrosas. Tales puntos conciernen la interpretación de la mediación salvífica única y universal de Cristo, la unicidad y plenitud de la revelación de Cristo, la acción salvífica universal del Espíritu Santo, la ordenación de todos los hombres a la Iglesia, el valor y el significado de la función salvífica de las religiones.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, terminado el examen ordinario en todas sus fases, ha decidido redactar una *Notificación*^[1] con la intención de salvaguardar la doctrina de la fe católica de errores, ambigüedades o interpretaciones peligrosas. Tal *Notificación*, aprobada por el Santo Padre durante la audiencia del 24 de noviembre de 2000, fue presentada al P. Jacques Dupuis, que la aceptó. Con la firma

del texto, el Autor se ha comprometido a dar su asentimiento a las tesis enunciadas y a atenerse en el futuro, en su actividad teológica y en sus publicaciones, a los contenidos doctrinales indicados en la *Notificación*, cuyo texto deberá aparecer además en las eventuales reimpresiones o reediciones del libro en cuestión y en las correspondientes traducciones.

La presente *Notificación* no pretende juzgar el pensamiento subjetivo del Autor; se propone más bien enunciar la doctrina de la Iglesia acerca de algunos aspectos de las verdades doctrinales antes mencionadas y, al mismo tiempo, confutar las opiniones erróneas o peligrosas a las cuales puede llegar el lector, independientemente de las intenciones del Autor, a causa de formulaciones ambiguas o explicaciones insuficientes contenidas en varios pasajes del libro. De esa forma se busca ofrecer a los lectores un criterio seguro de valoración, coherente con la doctrina de la Iglesia, para evitar que la lectura del volumen pueda inducir a graves equívocos y tergiversaciones.

I. A propósito de la mediación salvífica única y universal de Jesucristo

1. Debe ser creído firmemente que Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, es el mediador único y universal de la salvación de la humanidad.[2]

2. También debe ser creído firmemente que Jesús de Nazaret, hijo de María y único Salvador del mundo, es el Hijo y Verbo del Padre.[3] Para la unidad del plan de salvación centrado en Jesucristo, se debe retener además que el operar salvífico del Verbo se actúa en y por Jesucristo, Hijo encarnado del Padre, cual mediador de la salvación de toda la humanidad.[4] Por lo tanto, es contrario a la fe católica, no solamente afirmar una separación entre el Verbo y Jesús, o entre la acción salvífica del Verbo y la de Jesús, sino también sostener la tesis de una acción salvífica del Verbo como tal en su divinidad, independientemente de la humanidad del Verbo encarnado.[5]

II. A propósito de la unicidad y plenitud de la revelación en Cristo

3. Debe ser creído firmemente que Jesucristo es mediador, cumplimiento y plenitud de la revelación.[6] Por lo tanto, es contrario a la fe de la Iglesia sostener que la revelación de o en Jesucristo sea limitada, incompleta e imperfecta. Si bien el pleno conocimiento de la revelación divina se tendrá solamente el día de la venida gloriosa del Señor, la revelación histórica de Jesucristo ofrece ya todo lo que es necesario para la salvación del hombre, y no necesita ser completada por otras religiones.[7]

4. Es conforme a la doctrina católica afirmar que las semillas de verdad y bondad que existen en las otras religiones son una cierta participación en las verdades contenidas en la revelación de o en Jesucristo.[8] Al contrario, es opinión errónea considerar que esos elementos de verdad y bondad, o algunos de ellos, no derivan, en última instancia, de la mediación fontal de Jesucristo.[9]

III. A propósito de la acción salvífica universal del Espíritu Santo

5. La fe de la Iglesia enseña que el Espíritu Santo, operante después de la resurrección de Jesucristo, es siempre el Espíritu de Cristo enviado por el Padre, que actúa en modo salvífico tanto en los cristianos como en los no cristianos.[10] Por lo tanto, es contrario a la fe católica considerar que la acción salvífica del Espíritu Santo se pueda extender más allá de la única economía salvífica universal del Verbo encarnado.
[11]

IV. A propósito de la ordenación de todos los hombres a la Iglesia

6. Debe ser creído firmemente que la Iglesia es signo e instrumento de salvación para todos los hombres.
[12] Es contrario a la fe de la Iglesia considerar las diferentes religiones del mundo como vías complementarias a la Iglesia en orden a la salvación.[13]

7. Según la doctrina de la Iglesia, también los seguidores de las otras religiones están ordenados a la Iglesia y están todos llamados a formar parte de ella.[14]

V. A propósito del valor y de la función salvífica de las tradiciones religiosas

8. Según la doctrina católica, se debe considerar que «todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica (cf. Const. dogm. Lumen gentium, n. 16)».[15] Por lo tanto, es legítimo sostener que el Espíritu Santo actúa la salvación en los no cristianos también mediante aquellos elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones; mas no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar estas religiones, en cuanto tales, como vías de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores[16] acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo.

Por otra parte, el hecho de que los elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones puedan preparar a los pueblos y culturas a acoger el evento salvífico de Jesucristo no lleva a que los textos sagrados de las mismas puedan considerarse complementarios al Antiguo Testamento, que es la preparación inmediata al evento mismo de Cristo.[17]

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la Audiencia del 19 de enero de 2001, a la luz de los pasos dados, ha confirmado su aprobación a la presente Notificación, decidida en la Sesión Ordinaria del Dicasterio, y ha ordenado que sea publicada.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 24 de enero de 2001, memoria litúrgica de San Francisco de Sales.

+ JOSEPH Card. RATZINGER
Prefecto

+Tarcisio Bertone, SDB

Arzobispo Emérito de Vercelli
Secretario

[1] La Congregación para la Doctrina de la Fe, para salir al paso de ciertas tendencias manifestadas en distintos ambientes teológicos, e incluso entre los fieles, ha publicado la *Declaración “Dominus Iesus” sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia* (AAS 92 [2000] 742-765), para tutelar los datos esenciales de la fe católica. A la hora de evaluar la obra del P. J. Dupuis, la presente *Notificación* se inspira en los principios indicados en la mencionada *Declaración*.

[2] Cf. Conc. Ecum. de Trento, Decr. *De peccato originali*: DS n. 1513; Decr. *De iustificatione*: DS nn. 1522-1523, 1529-1530. Cf. también Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10; Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 8, 14, 28, 49, 60. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 5: AAS 83 (1991) 249-340; Exhor. apost. *Ecclesia in Asia*, n. 14: AAS 92 (2000) 449-528; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 13-15.

[3] Cf. Conc. Ecum. de Nicea I: DS n. 125; Conc. Ecum. de Calcedonia: DS n. 301.

[4] Cf. Conc. Ecum. de Trento, Decr. *De iustificatione*: DS nn. 1529-1530; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Sacrosanctum Concilium*, n. 5; Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

[5] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 6; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 10.

[6] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, nn. 2 y 4; Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, nn. 14-15 y 92: AAS 91 (1999) 5-88; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 5.

[7] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 6; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 65-66.

[8] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; Decr. *Ad gentes*, n. 11; Decl. *Nostra aetate*, n. 2.

[9] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 10.

[10] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.

[11] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 5; Exhor. apost. *Ecclesia in Asia*, n. 15-16; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 12.

[12] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 9, 14, 17 y 48; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 11; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 16.

[13] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 36; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 21-22.

[14] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 13 y 16; Decr. *Ad gentes*, n. 7; Decl. *Dignitatis humanae*, n. 1; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 10; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus*

Iesus, nn. 20-22; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 845.

[15] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 29.

[16] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Decl. *Nostra aetate*, n. 2; Decr. *Ad gentes*, n. 9. Cf. también Pablo VI, Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 53: AAS 68 (1976) 5-76; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 55; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 8.

[17] Cf. Conc. Ecum. de Trento , Decr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS n. 1501; Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DS n. 3006; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 8.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

NOTIFIKATION
bezüglich des Buches von
JACQUES DUPUIS
„Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“

Einleitung

Im Anschluss an das Studium des Buches von P. Jacques Dupuis SJ „*Verso una teologia cristiana del pluralismo*“ (Brescia 1997) hat sich die Kongregation für die Glaubenslehre entschlossen, das genannte Werk einer vertieften Untersuchung gemäß dem Ordentlichen Lehrprüfungsverfahren zu unterziehen, wie es im III. Kapitel der *Ordnung für die Lehriüberprüfung* festgelegt ist.

Zunächst ist hervorzuheben, dass der Autor in diesem Buch Überlegungen zur Einführung in eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus vorlegt. Es handelt sich nicht einfach um eine Theologie der Religionen, sondern um eine Theologie des religiösen Pluralismus, die im Licht des christlichen Glaubens erforschen will, welche Bedeutung die Pluralität der religiösen Traditionen im Plan Gottes für die Menschheit hat. Der Autor ist sich der Problematik seiner Darstellung bewusst und verhehlt nicht, dass seine Hypothese möglicherweise ebenso viele Fragen aufwerfen könnte, wie er Lösungen bereit hält.

Nach erfolgter Prüfung und Auswertung der Ergebnisse des Dialogs mit dem Autor haben die Kardinäle in der Ordentlichen Versammlung vom 30. Juni 1999 unter Würdigung der Gutachten und Stellungnahmen der Konsultoren im Hinblick auf die *Antworten* des Autors dessen Bemühen anerkannt, bei der Behandlung von bisher unerforschten Problembereichen innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit bleiben zu wollen. Obwohl der Autor sich in seinen Antworten bereit erklärt hat, die für notwendig erachteten Klarstellungen vorzunehmen und seinen festen Willen zum Ausdruck brachte, der kirchlichen Lehre und dem Lehramt treu zu bleiben, haben die Kardinäle festgestellt, dass das Buch in wichtigen lehrmäßigen Fragen schwerwiegende Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten aufweist, die den Leser zu irigen und gefährlichen Meinungen verleiten können. Diese Fragen betreffen die Auslegung der einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Christi, die Einzigkeit und Fülle der Offenbarung Christi, das universale Heilswirken des Heiligen Geistes, die Hinordnung aller Menschen auf die Kirche sowie den Wert und die Bedeutung der Heilsfunktion der Religionen.

Nach Abschluss aller vom Ordentlichen Lehrprüfungsverfahren vorgesehenen Schritte hat die Kongregation für die Glaubenslehre entschieden, eine *Notifikation*^[1] zu verfassen, um die katholische Glaubenslehre vor Irrtümern, Zweideutigkeiten oder gefährlichen Interpretationen zu schützen. Diese vom

Heiligen Vater in der Audienz vom 24. November 2000 approbierte *Notifikation* wurde P. Jacques Dupuis vorgelegt und von ihm angenommen. Mit seiner Unterschrift hat er sich verpflichtet, den genannten Ausführungen zuzustimmen und sich in seinem künftigen theologischen Wirken und in seinen Veröffentlichungen an die in der *Notifikation* enthaltenen lehrmäßigen Punkte zu halten. Der Text der *Notifikation* muss auch in möglichen Nachdrucken oder Neuauflagen des Buches sowie in den jeweiligen Übersetzungen erscheinen.

Die *Notifikation* beabsichtigt nicht, ein Urteil über das subjektive Denken des Autors zu fällen, vielmehr will sie die Lehre der Kirche in Bezug auf einige Aspekte der genannten lehrmäßigen Wahrheiten darlegen und gleichzeitig irrige oder gefährliche Meinungen zurückweisen, zu denen der Leser, unabhängig von den Absichten des Autors, auf Grund zweideutiger Formulierungen oder unzureichender Erklärungen an verschiedenen Stellen des Buches gelangen kann. Auf diese Weise erhält der katholische Leser ein sicheres, mit der Lehre der Kirche übereinstimmendes Beurteilungskriterium, um zu vermeiden, dass die Lektüre des Buches zu schwerwiegenden Missverständnissen und Zweideutigkeiten führt.

I. Einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi

1. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus, der menschengewordene, gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes, der einzige und universale Heilmittler der ganzen Menschheit ist.[2]

2. Es ist fest zu glauben, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias und der einzige Erlöser der Welt, der Sohn und das Wort des Vaters ist.[3] Aufgrund der Einheit des göttlichen Heilsplanes, der in Jesus Christus seine Mitte findet, ist außerdem festzuhalten, dass das Heilswirken des Wortes in und durch Jesus Christus, den fleischgewordenen Sohn des Vaters, als den Heilmittler der ganzen Menschheit verwirklicht ist.[4] Im Gegensatz zum katholischen Glauben steht deshalb die Behauptung, man könnte das Wort und Jesus oder das Heilswirken des Wortes und das Heilswirken Jesu trennen, oder die Theorie eines Heilswirkens des Wortes als solchen in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des fleischgewordenen Wortes vertreten.[5]

II. Einzigkeit und Fülle der Offenbarung in Jesus Christus

3. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus der Mittler, die Vollendung und die Fülle der Offenbarung ist.[6] Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen. Obwohl die volle Erkenntnis der göttlichen Offenbarung erst am Tag der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit erlangt wird, bietet die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi alles, was für das Heil des Menschen notwendig ist, und bedarf keiner Vervollständigung durch andere Religionen.[7]

4. Es steht im Einklang mit der katholischen Lehre, dass die Samenkörner der Wahrheit und des Guten, die sich in den anderen Religionen finden, eine gewisse Teilhabe an den Wahrheiten sind, welche die Offenbarung Jesu Christi enthält.[8] Hingegen ist es ein Irrtum anzunehmen, dass diese Elemente des Wahren und des Guten oder einige von ihnen sich nicht letztlich vom Quellgrund der Mittlerschaft Jesu Christi herleiten.[9]

III. Universales Heilswirken des Heiligen Geistes

5. Der Glaube der Kirche lehrt, dass der Heilige Geist, der nach der Auferstehung Jesu Christi wirkt, der

vom Vater gesandte Geist Christi ist, der das Heil der Christen wie der Nichtchristen wirkt.[10] Im Widerspruch zum katholischen Glauben steht deshalb die Auffassung, das Heilswirken des Heiligen Geistes könne sich über die universale Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes hinaus erstrecken.[11]

IV. Hinordnung aller Menschen auf die Kirche

6. Es ist fest zu glauben, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils für alle Menschen ist.[12] Es widerspricht dem katholischen Glauben, die verschiedenen Weltreligionen in Bezug auf das Heil als zur Kirche komplementäre Wege zu betrachten.[13]

7. Nach katholischer Lehre sind auch die Anhänger der anderen Religionen auf die Kirche hingebunden und alle zur Teilhabe an ihr berufen.[14]

V. Bedeutung und Heilsfunktion der religiösen Traditionen

8. Nach katholischer Lehre ist festzuhalten, dass „was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel hat“ (vgl. *Lumen gentium*, 16).[15] Es ist deshalb legitim, die Auffassung zu vertreten, dass der Heilige Geist das Heil in den Nichtchristen auch durch jene Elemente des Wahren und Guten bewirkt, die in den verschiedenen Religionen vorhanden sind. Die katholische Theologie bietet hingegen keinerlei Anhaltspunkt dafür, diese Religionen als solche als Heilswege zu betrachten, auch weil Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer [16] vorhanden sind, welche die Grundwahrheiten über Gott, den Menschen und die Welt betreffen.

Die Tatsache, dass die in den verschiedenen Religionen enthaltenen Elemente des Wahren und Guten die Völker und Kulturen auf die Aufnahme des Heilsereignisses Jesu Christi vorbereiten können, bedeutet nicht, dass die heiligen Schriften der anderen Religionen als komplementär zum Alten Testament betrachtet werden können, das die unmittelbare Vorbereitung auf das Christusereignis selbst ist.[17]

Papst Johannes Paul II. hat in der Audienz vom 19. Januar 2001 im Licht der letzten Entwicklungen die Approbation dieser Notifikation bekräftigt, die in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 24. Januar 2001, dem Fest des Heiligen Franz von Sales.

+ JOSEPH Card. RATZINGER
Präfekt

+ TARCISIO BERTONE, S.D.B.
Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär

[1]Die Kongregation für die Glaubenslehre hat aufgrund von Tendenzen, die sich in verschiedenen Bereichen zeigten und auch im Denken der Gläubigen immer mehr Widerhall fanden, die Erklärung *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (AAS 92 [2000] 742-765) veröffentlicht, um die wesentlichen Elemente des katholischen Glaubens zu schützen. Die *Notifikation* hält sich in der Beurteilung des Werkes von J. Dupuis an die in der genannten *Erklärung* angeführten Prinzipien.

[2]Vgl. KONZIL VON TRIENT, Dekret *De peccato originale*: DH 1513; Dekret *De iustificatione*: DH 1522, 1523, 1529, 1530; II. VAT. KONZIL, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22; Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 8, 14, 28, 60; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991) 253-254; Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, 14: AAS 92 (2000) 470-471; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 13-15.

[3]Vgl. I. KONZIL VON NIZÄA, Nizänisches Glaubensbekenntnis: DH 125; KONZIL VON CHALKEDON, Glaubensbekenntnis von Chalkedon: DH 301.

[4]Vgl. KONZIL VON TRIENT, Dekret *De iustificatione*: DH 1529, 1530; II. VAT. KONZIL, Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, 5; Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22.

[5]Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 6: AAS 83 (1991) 254-255; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 10.

[6]Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, 2-4; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio*, 14-15, 92: AAS 91 (1999) 16-18, 77-78; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 5.

[7]Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 6; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 65-66.

[8]Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 17; Dekret *Ad gentes*, 11; Erklärung *Nostra aetate*, 2.

[9]Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 10: AAS 83 (1991) 258-259.

[10]Vgl. II. VAT. KONZIL, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 28-29: AAS 83 (1991) 273-275.

[11]Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991) 253-254; Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, 15-16: AAS 92 (2000) 471-475; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 12.

[12]Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 9, 14, 17, 48; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 259-260; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 21-22.

[13]Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 36: AAS 83 (1991) 281; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 21-22.

[14]Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 13, 16; Dekret *Ad gentes*, 7; Erklärung

Dignitatis humanae, 1; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 10: AAS 83 (1991) 258-259; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 20-22; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 845.

[15] JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 29: AAS 83 (1991) 274-275.

[16] Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16; Erklärung *Nostra aetate*, 2; Dekret *Ad gentes*, 9; PAUL VI., Apostolisches Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi*, 53: AAS 68 (1976) 41-42; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991) 302-304; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 8.

[17] Vgl. KONZIL VON TRIENT, Dekret *De libris et de traditionibus recipiendis*: DH 1501; I. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, cap. 2: DH 3006; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*, 8.





**ARTICOLO DI COMMENTO DELLA NOTIFICAZIONE
DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE
A PROPOSITO DEL LIBRO DI PADRE J. DUPUIS:
"VERSO UNA TEOLOGIA CRISTIANA
DEL PLURALISMO RELIGIOSO"**

1. In ogni epoca la ricerca teologica è stata importante per la missione evangelizzatrice della Chiesa in risposta al disegno di Dio, il quale vuole "che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità" (1 *Tm* 2,4). L'intelligenza sempre più profonda della parola di Dio, contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla tradizione viva della Chiesa, arricchisce, infatti, l'intero popolo di Dio, "sale della terra" e "luce del mondo" (*Mt* 5,13s), aiutandolo sia a dare testimonianza alla verità della rivelazione cristiana sia a rendere conto della sua speranza a coloro che lo richiedono (cf. 1 *Pt* 3,15).

La teologia si dimostra ancora più importante in tempi, come i nostri, di grandi mutamenti culturali e spirituali, che, proponendo problemi e interrogativi nuovi alla coscienza di fede della Chiesa, richiedono risposte e soluzioni nuove, anche audaci. Non si può negare il fatto che oggi la presenza del pluralismo religioso imponga ai cristiani una rinnovata presa di coscienza del posto che le altre religioni occupano nel piano salvifico di Dio Uno e Trino. In questo contesto, la teologia è interpellata a dare una risposta che, alla luce della rivelazione e del magistero della Chiesa, giustifichi il significato e il valore delle altre tradizioni religiose, che con consapevole e rinnovato protagonismo continuano a guidare e animare la vita di milioni di persone in ogni parte del mondo.

Come nei primi secoli della Chiesa, anche oggi si impone al teologo, da una parte, un atteggiamento di ascolto, di conoscenza e di discernimento di quanto di "vero e santo" è presente nelle altre tradizioni religiose (extra-bibliche), i cui modi di agire e di vivere e le cui dottrine, "quantunque in molti punti differiscano da quanto la Chiesa crede e propone, tuttavia, non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini", e, dall'altra, un altrettanto necessario atteggiamento di annuncio incessante di "Cristo che è "la via, la verità e la vita" (*Gv* 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose". Nel dialogo interreligioso e nella riflessione teologica sul significato e sul valore salvifico delle altre religioni, l'audacia, che spesso si impone alla coscienza e alla libertà del teologo, non fruttifica né edifica la comunità ecclesiale, se non viene accompagnata dalla pazienza della maturazione e dalla continua verifica della verità che è Cristo.

2. Questo invito al "dialogo sincero e paziente" con le altre religioni non deve essere visto come un impedimento o un'attenuazione della disponibilità all'amicizia, al rispetto, alla collaborazione e alla condivisione, ma piuttosto come un vero e proprio pellegrinaggio di fede nella comprensione della verità della rivelazione cristiana.

Forse può essere utile richiamare qui le due articolazioni fondamentali di un altro dialogo, quello "ecumenico", che si esprime sia mediante il dialogo della carità, sia mediante il dialogo della verità. La

stessa carità, che si manifesta nelle innumerevoli manifestazioni di rispetto reciproco, di preghiera comune e di fraterna solidarietà, spinge tutti i battezzati al dialogo della verità, che esige studi accurati sulla parola di Dio e sulla tradizione della Chiesa, e chiarimenti approfonditi e laboriosi delle rispettive posizioni teologiche. Il paziente ma costante impegno per la ricerca della verità, l'accuratezza epistemologica e la serena decantazione dei risultati raggiunti fanno del dialogo ecumenico un modello di riferimento significativo per il dialogo interreligioso, la cui estrema difficoltà non deriva solo dalla grande varietà delle tradizioni religiose, ma soprattutto dalla mancanza di un riferimento comune fondante.

3. Per questo la Chiesa non può non lodare il prezioso lavoro dei teologi che, di fronte alla sfida del pluralismo religioso e di fronte alle nuove domande poste dal dialogo interreligioso, cercano con creatività, sensibilità e fedeltà alla tradizione biblica e magisteriale, di trovare nuovi sentieri e di percorrere nuove piste, avanzando proposte e suggerendo comportamenti, che necessariamente esigono un accurato discernimento ecclesiale. La tempestività nel cogliere le sfide dei segni dei tempi non può e non deve tramutarsi in fretta superficiale e inopportuna, sia per non disorientare la retta coscienza di fede della comunità ecclesiale, sia per non rischiare la credibilità e l'efficacia dello stesso dialogo.

Il prezioso bene della libertà e della creatività teologica non può non includere anche la disponibilità all'accoglienza della verità della rivelazione cristiana, trasmessa e interpretata dalla Chiesa sotto l'autorità del magistero e accolta con fede. La funzione del magistero, infatti, non è un qualcosa di estrinseco alla verità cristiana e alla fede, ma un elemento costitutivo della stessa missione profetica della Chiesa.

4. Del resto, proprio nel campo del dialogo interreligioso, il magistero della Chiesa, lungi dall'essere semplice osservatore o dal manifestare istanze frenanti, ha sempre esercitato un innegabile e pionieristico ruolo di protagonista. Ne fanno fede i documenti conciliari e le numerose iniziative pontificie, come quelle, ad esempio, degli organismi ufficiali di dialogo. Il decennio appena trascorso è, inoltre, stato interamente illuminato dalla profetica e precorritrice Lettera Enciclica *Redemptoris missio* (dicembre 1990) di Giovanni Paolo II, autentico quadro di riferimento epistemologico e contenutistico per una teologia cristiana delle religioni. A dieci anni di distanza e con il rapido diffondersi della problematica interreligiosa, la Dichiarazione *Dominus Iesus* (agosto 2000) della Congregazione per la Dottrina della Fede, è stato un ulteriore e illuminante contributo a riproporre alcuni riferimenti essenziali alla pratica e alla teoria del dialogo interreligioso. Si tratta di interventi magisteriali, che accompagnano più che contrastare la legittima ricerca teologica, dal momento che, respingendo obiezioni e deformazioni della fede, propongono con autorevolezza nuovi approfondimenti e applicazioni della dottrina rivelata.

5. In questo clima, quindi, di apertura e di disponibilità all'ascolto, al dialogo e alla comprensione reciproca la Congregazione per la Dottrina della Fede propone ora la *Notificazione* relativa al libro di J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. In quest'opera, nella quale si cerca di dare una risposta teologica al significato e al valore che la pluralità delle tradizioni religiose riveste all'interno del disegno salvifico di Dio, l'Autore professa esplicitamente la sua intenzione di rimanere fedele alla dottrina della Chiesa e all'insegnamento del magistero. Lo stesso Autore, però, conscio della problematicità della sua prospettiva, non si nasconde la possibilità di suscitare interrogativi almeno pari alle soluzioni proposte.

Dopo un paziente e serio dialogo nel quale non sono mancate alcune sue chiarificazioni, a conclusione dell'esame del libro l'Autore ha espresso il suo assenso alle tesi enunciate nella suddetta *Notificazione*, che è stata approvata dal Santo Padre. Tale riconoscimento e assenso sono senza dubbio un segno positivo e incoraggiante. Ciò nonostante, come viene richiamato nel "Preambolo", la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ritenuto comunque necessario pubblicare la *Notificazione* allo scopo precipuo di offrire ai lettori un sicuro criterio di valutazione dottrinale.

Infatti, una lettura attenta del libro fa emergere alcune ambiguità e difficoltà su punti dottrinali di grande rilevanza, che possono condurre il lettore a opinioni erranee o pericolose. La *Notificazione*, richiamandosi alla Dichiarazione *Dominus Iesus*, ribadisce cinque temi dottrinali, che nel volume, indipendentemente dalle intenzioni dell'Autore stesso, sono presentati con formulazioni ambigue e spiegazioni insufficienti e possono così suscitare equivoci e fraintendimenti.

Anzitutto si ribadisce la fede in Gesù Cristo unico e universale mediatore di salvezza per tutta l'umanità. Conseguentemente si riafferma l'unicità e l'universalità della mediazione di Gesù Cristo, Figlio e Verbo del Padre, come attuazione del piano salvifico di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Non c'è una economia salvifica trinitaria indipendente da quella del Verbo incarnato.

In secondo luogo si riafferma la fede della Chiesa in Gesù Cristo, compimento e pienezza della rivelazione divina, contro l'opinione che la rivelazione di/in Gesù Cristo sia limitata, incompleta e imperfetta. Anche i semi di verità e di bontà esistenti nelle altre religioni sono doni di grazia dell'unica mediazione di Cristo e del suo Spirito di santità.

A proposito dell'azione salvifica universale dello Spirito Santo, si ribadisce che lo Spirito operante dopo la risurrezione di Gesù è sempre lo Spirito di Cristo inviato dal Padre, che opera in modo salvifico anche fuori della Chiesa visibile. Per cui è contrario alla fede cattolica ritenere che l'azione salvifica dello Spirito Santo si possa estendere oltre l'unica economia salvifica universale del Verbo incarnato.

Essendo, poi, la Chiesa segno e strumento di salvezza per l'umanità intera, viene rigettata come erronea l'opinione che considera le varie religioni come vie complementari alla Chiesa in ordine alla salvezza.

Infine, pur riconoscendo l'esistenza di elementi di verità e di bontà nelle altre religioni, non ha alcun fondamento nella teologia cattolica ritenere queste religioni, considerate come tali, vie di salvezza, anche perché in esse sono presenti lacune, insufficienze ed errori, che riguardano le verità fondamentali su Dio, l'uomo e il mondo. Né i loro testi sacri possono considerarsi complementari all'Antico Testamento, che è la preparazione immediata allo stesso evento di Cristo.

La *Notificazione* interviene per sottolineare la gravità e la pericolosità di alcune affermazioni, che, pur apparendo moderate, proprio per questo rischiano di essere facilmente e ingenuamente accolte come compatibili con la dottrina della Chiesa, anche da parte di persone cordialmente impegnate nella riuscita del dialogo interreligioso. In un contesto, come quello attuale, di una società che di fatto è sempre più multireligiosa e multiculturale, la Chiesa avverte con urgenza il bisogno di manifestare con convinzione la sua identità dottrinale e di testimoniare nella carità la sua fede incrollabile in Gesù Cristo, fonte di verità e di salvezza.

6. Non si può non menzionare la questione del "tono" della *Notificazione*. Non si tratta, infatti, di un documento lungo e articolato, ma solo di enunciati brevi e assertivi. Questo modo di comunicazione non intende essere segno di autoritarismo o di ingiustificata durezza, ma appartiene al genere letterario tipico di quei pronunciamenti magisteriali, che hanno la finalità di puntualizzare la dottrina, censurare gli errori o le ambiguità, e indicare il grado di assenso richiesto ai fedeli.

Tale genere letterario, che è il medesimo della Dichiarazione *Dominus Iesus*, si differenzia certamente da altre forme espressive adoperate dal magistero per presentare il suo insegnamento, tenendo conto di particolari finalità: *espositive e illustrative*, contenenti ampie e precise motivazioni circa le dottrine di

fede e le indicazioni pastorali (si pensi ad esempio ai Documenti del Concilio Vaticano II, a molte Lettere Encicliche papali, e nel nostro caso specifico l'Enciclica *Redemptoris missio*); *ed esortative o orientative* (per affrontare problemi di natura spirituale e pratico-pastorale).

Il tono chiaro dichiarativo/assertivo di un Documento magisteriale - tipico di una Dichiarazione o di una Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, analogo a quello dei precedenti Decreti dottrinali del Sant'Uffizio - intende comunicare ai fedeli che si tratta non tanto di argomenti opinabili o di questioni disputate, ma di verità centrali della fede cristiana, che determinate interpretazioni teologiche negano o mettono in serio pericolo. Il tono, quindi, da questo punto di vista, appartiene al contenuto, poiché deve essere coerente con la finalità peculiare del testo. L'adesione alla Persona di Gesù, alla sua parola e al suo mistero di salvezza, esige una risposta di fede semplice e chiara, come quella, ad esempio, che si trova nei simboli di fede, che fanno del resto parte della preghiera della Chiesa.

L'efficacia della *Notificazione*, sia nella sua comprensione, sia nel suo appello all'adesione di fede, risiede precisamente nel tono. Lo ripetiamo, non è il tono dell'imposizione, ma il tono della manifestazione e della celebrazione solenne della fede. È il tono usato nella *Professio Fidei*. Fin dai suoi inizi, infatti, la Chiesa ha professato la fede nel Signore crocifisso e risorto, raccogliendo in alcune formule i contenuti fondamentali del suo credere. E sappiamo che il simbolo non è un insieme di verità astratte, ma una regola di fede, che sostiene la vita, la preghiera, la testimonianza, l'azione e la missione: *lex credendi*, come *lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. E' chiaro inoltre che la proclamazione delle verità della fede cattolica implica anche la confutazione dell'errore e la censura delle posizioni ambigue e pericolose che introducono confusione e incertezza nei fedeli.

Sarebbe quindi certamente sbagliato ritenere che il tenore dichiarativo/assertivo della Dichiarazione *Dominus Iesus* e della presente *Notificazione* segni una svolta di regresso nei confronti del genere letterario e dell'indole espositiva e pastorale dei Documenti magisteriali del Concilio Vaticano II e di altri successivi. Sarebbe però altrettanto sbagliato e infondato ritenere che dopo il Concilio Vaticano II il genere letterario di tipo assertivo/censorio debba essere abbandonato o escluso negli interventi autorevoli del magistero. Spiace pertanto dover osservare che certe critiche, sollevate da più parti, al "tono" generale della Dichiarazione *Dominus Iesus*, che sarebbe ben diverso da quello di altri documenti, come ad esempio le Lettere Encicliche *Redemptoris missio* e *Ut unum sint*, mostrano in realtà di non tenere conto delle finalità diverse, ma in nessun modo contrastanti fra loro, dei suddetti documenti. La Dichiarazione *Dominus Iesus*, così come la presente *Notificazione*, intendono semplicemente riaffermare determinate verità della fede e della dottrina cattolica, indicando il relativo grado di certezza teologica e precisando così le basi dottrinali sicure per conservare l'integrità del deposito della fede, e garantire nello stesso tempo che il dialogo interreligioso - così come lo stesso dialogo ecumenico tra le confessioni cristiane - si sviluppi come «dialogo della verità».

Del resto la riproposizione semplice della verità esprime l'unità nella fede in Dio Uno e Trino e cementa la comunione nella Chiesa. L'adesione alla Verità è adesione a Cristo e alla sua Chiesa e costituisce il vero spazio della libertà umana: "Le vie per raggiungere la verità rimangono molteplici; tuttavia, poiché la verità cristiana ha un valore salvifico, ciascuna di queste vie può essere percorsa, purché conduca alla meta finale, ossia alla rivelazione di Gesù Cristo". Cristo infatti è "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6): "La Verità, che è Cristo, si impone come autorità universale. Il mistero cristiano, infatti, supera ogni barriera di tempo e di spazio e realizza l'unità della famiglia umana".

- (1) Occorre precisare che un discorso del tutto peculiare spetta al rapporto tra la fede cristiana e la religione di Israele, poiché come insegna il Concilio Vaticano II, esiste "un vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato alla stirpe di Abramo" (Conc. Vaticano II, Dich. *Nostra Aetate*, n. 4).
- (2) Conc. Vaticano II, Dich. *Nostra Aetate*, n. 2.
- (3) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 11.
- (4) Cf. Congr. per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum veritatis*, n. 14
- (5) Il 6 agosto 1964 Paolo VI pubblicava la famosa Lettera Enciclica sul dialogo, *Ecclesiam suam*. Ma già qualche mese prima, il 19 maggio 1964, lo stesso Paolo VI aveva istituito il "Segretariato per i non cristiani", diventato nel 1988 il "Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso".
- (6) Il 1° luglio 1988, la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicava sia la *Professio fidei*, destinata ai fedeli chiamati ad esercitare un ufficio in nome della Chiesa, sia uno speciale *Giuramento di fedeltà*, concernente i particolari doveri inerenti all'ufficio da assumere. La *Professio fidei*, oltre al Simbolo di fede niceno-costantinopolitano, comprende tre commi, che intendono distinguere meglio il tipo di verità professato e il corrispondente assenso richiesto. Il 18 maggio 1998 il Santo Padre Giovanni Paolo II emanava il *Motu proprio: Ad tuendam fidem*, per introdurre nei testi vigenti del *Codice di diritto canonico* e del *Codice dei canoni delle chiese orientali* alcune "norme con le quali espressamente sia imposto il dovere di osservare le verità proposte in modo definitivo dal magistero della chiesa". Il 28 giugno dello stesso anno la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicava una *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della "Professio fidei"*. Nella *Nota* si dà una esplicitazione più dettagliata dei tre commi insieme a concrete esemplificazioni.
- (7) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 38.
- (8) Congr. per la Dottrina della Fede, Dich. *Dominus Iesus*, n. 23.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

COMMENTAIRE DE LA NOTIFICATION À PROPOS DU LIVRE DE J. DUPUIS “VERS UNE THÉOLOGIE CHRÉTIENNE DU PLURALISME RELIGIEUX”

1. A toute époque, la recherche théologique a été importante pour la mission évangélisatrice de l'Eglise en réponse au dessein de Dieu, qui veut que «tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (1 *Tm* 2, 4). La compréhension toujours plus profonde de la Parole de Dieu, contenue dans l'Écriture inspirée et transmise par la tradition vivante de l'Eglise, enrichit en effet tout le Peuple de Dieu, «sel de la terre» et «lumière du monde» (*Mt* 5, 13sq), en l'aidant à témoigner de la vérité de la révélation chrétienne et à rendre compte de l'espérance à ceux qui le demandent (cf. 1 *P* 3, 15).

La théologie se révèle encore plus importante à une époque, comme la nôtre, de grands changements culturels et spirituels, qui, en soulevant de nouveaux problèmes et interrogations à la conscience de foi de l'Eglise, exigent des réponses et des solutions nouvelles et même audacieuses. On ne peut nier le fait qu'aujourd'hui, la présence du pluralisme religieux impose aux chrétiens une prise de conscience renouvelée de la place que les autres religions occupent dans le plan salvifique de Dieu Un et Trine. Dans ce contexte, la théologie est appelée à apporter une réponse qui, à la lumière de la révélation et du magistère de l'Eglise, justifie la signification et la valeur des autres traditions religieuses qui, en tant que protagonistes continuent, de manière consciente et renouvelée, à guider et à animer la vie de millions de personnes dans toutes les parties du monde.

Comme aux premiers siècles de l'Eglise, aujourd'hui également, s'impose au théologien, d'une part une attitude d'écoute, de connaissance et de discernement de ce qu'il y a de «vrai et de saint» dans les autres traditions religieuses (extra-bibliques) (1), dont les manières d'agir et de vivre et dont les doctrines «quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes», et, d'autre part, une attitude tout aussi nécessaire d'annonce incessante du «Christ qui est “la voie, la vérité et la vie” (*Jn* 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses» (2). Dans le dialogue interreligieux et dans la réflexion théologique sur la signification et la valeur salvifique des autres religions, l'audace, si elle s'impose souvent à la conscience et à la liberté du théologien, ne fait fructifier ni n'édifie la communauté ecclésiale si elle n'est pas accompagnée de la patience de la maturation et de la confrontation continuelle à la vérité qui est le Christ.

2. Cette invitation au «dialogue sincère et patient» (3) avec les autres religions ne doit pas être considérée comme un empêchement ou une atténuation de la disponibilité à l'amitié, au respect, à la collaboration et au partage, mais plutôt comme un véritable pèlerinage de foi dans la compréhension de la vérité de la révélation chrétienne.

Sans doute est-il utile de rappeler ici les deux articulations fondamentales d'un autre dialogue, celui «œcuménique», qui s'exprime tant à travers le dialogue de la charité qu'à travers le dialogue de la vérité. La charité elle-même, qui s'exprime dans les innombrables manifestations de respect réciproque, de prière commune et de solidarité fraternelle, pousse tous les baptisés au dialogue de la vérité, qui exige une étude attentive de la Parole de Dieu et de la tradition de l'Eglise, ainsi que des éclaircissements approfondis et méticuleux des positions théologiques respectives. L'engagement patient mais constant en vue de la recherche de la vérité, la précision épistémologique et la clarification sereine des résultats atteints font du dialogue œcuménique un modèle de référence significatif pour le dialogue interreligieux, dont l'extrême difficulté ne découle pas seulement de la grande vérité des traditions religieuses, mais surtout du manque de référence commune de base.

3. C'est pourquoi l'Eglise ne peut que louer le travail précieux des théologiens qui face au défi du pluralisme religieux et face aux nouvelles questions soulevées par le dialogue interreligieux, tentent avec créativité, sensibilité et fidélité à la tradition biblique et magistérielles, de trouver des nouvelles voies, et de parcourir de nouvelles pistes, en soumettant des propositions et en suggérant des comportements qui exigent nécessairement un discernement ecclésial attentif. L'urgence de saisir les défis des signes des temps ne peut ni ne doit se transformer en une hâte superficielle et inopportune, aussi bien pour ne pas désorienter la droite conscience de foi de la communauté ecclésiale que pour ne pas mettre en danger la crédibilité et l'efficacité du dialogue même.

Le bien précieux de la liberté et de la créativité théologique ne peut manquer d'inclure également la disponibilité à l'accueil de la vérité de la révélation chrétienne, transmise et interprétée par l'Eglise sous l'autorité du magistère et accueillie avec foi. La fonction du magistère en effet, n'est pas quelque chose d'intrinsèque à la vérité chrétienne et à la foi, mais un élément constitutif de la mission prophétique même de l'Eglise (4).

4. Du reste, précisément dans le domaine du dialogue interreligieux, le magistère de l'Eglise, loin d'être un simple observateur ou d'exprimer des exigences limitatives, a toujours joué un rôle de protagoniste sans égal et sans précédent. En font foi les documents conciliaires et les nombreuses initiatives pontificales, comme celles, par exemple, des organismes officiels de dialogue (5). La décennie qui vient de s'écouler a, en outre, entièrement été illuminée par la Lettre encyclique au caractère prophétique et précurseur *Redemptoris missio* (décembre 1990) de Jean-Paul II, véritable cadre de référence épistémologique et de contenu pour une théologie chrétienne des religions. Dix ans plus tard, et avec la rapide diffusion de la problématique interreligieuse, la Déclaration *Dominus Iesus* (août 2000) de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, a apporté une contribution supplémentaire et lumineuse en vue de reposer certaines références essentielles à la pratique et à la théorie du dialogue interreligieux. Il s'agit d'interventions magistérielles, qui accompagnent plus qu'elles ne contrastent la légitime recherche théologique, à partir du moment où, repoussant les objections et les déformations de la foi, elles proposent avec autorité de nouveaux approfondissements et applications de la doctrine révélée.

5. Dans ce climat, d'ouverture et de disponibilité à l'écoute, au dialogue et à la compréhension réciproque, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi propose à présent la *Notification* relative au livre de J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Dans cet ouvrage, qui tente d'apporter une réponse théologique à la signification et à la valeur que la pluralité des traditions religieuses revêt au sein du dessein salvifique de Dieu, l'auteur professe de façon explicite son intention de demeurer fidèle à la doctrine de l'Eglise et à l'enseignement du magistère. Et pourtant, conscient du caractère problématique de sa perspective, l'auteur ne se cache pas la possibilité de susciter des interrogations au moins aussi nombreuses que les solutions proposées.

Après un dialogue patient et sérieux, au cours duquel n'ont pas manqué des éclaircissements de la part de l'auteur, au terme de l'examen du livre, celui-ci a exprimé son accord aux thèses énoncées dans la *Notification* sus-mentionnée, qui a été approuvée par le Saint-Père. Cette reconnaissance et cet accord représentent sans aucun doute un signe positif et encourageant. Toutefois, comme le rappelle le «Préambule», la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a jugé nécessaire de publier la *Notification* dans le but principal d'offrir aux lecteurs un critère d'évaluation doctrinale sûr.

En effet, une lecture attentive du livre fait ressortir certaines ambiguïtés et difficultés sur des points doctrinaux importants, qui peuvent conduire le lecteur à des opinions erronées ou dangereuses. La *Notification*, en se référant à la Déclaration *Dominus Iesus*, reprend cinq thèmes doctrinaux qui, dans le volume, indépendamment des intentions de l'auteur lui-même, sont présentés à travers une formulation ambiguë et des explications insuffisantes, et peuvent ainsi susciter des équivoques et des malentendus.

Avant tout, on réaffirme la foi en Jésus-Christ, médiateur unique et universel du salut pour toute l'humanité. Par conséquent, on répète également l'unicité et l'universalité de la médiation de Jésus-Christ, Fils et Verbe du Père, comme accomplissement du plan salvifique de Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il n'existe pas d'économie de salut trinitaire indépendamment de celle du Verbe incarné.

En second lieu, on réaffirme la foi de l'Eglise en Jésus-Christ, accomplissement et plénitude de la révélation divine, contre l'opinion que la révélation par en Jésus-Christ est limitée, incomplète et imparfaite. Les graines de vérité et de bonté qui se trouvent dans les autres religions sont des dons de grâce de l'unique médiation du Christ et de son Esprit de sainteté.

A propos de l'action salvifique universelle de l'Esprit Saint, on répète que l'Esprit à l'œuvre après la résurrection de Jésus est toujours l'Esprit du Christ envoyé par le Père, qui opère de façon salvifique également en dehors de l'Eglise visible. C'est pourquoi il est contraire à la foi catholique de considérer que l'action salvifique de l'Esprit Saint puisse s'étendre au-delà de l'unique économie salvifique universelle du Verbe incarné.

Ensuite, l'Eglise étant signe et instrument de salut pour tous les hommes, il faut rejeter comme erronée l'opinion qui considère les diverses religions comme des voies complémentaires à l'Eglise pour ce qui est du salut.

Enfin, tout en reconnaissant l'existence d'éléments de vérité et de bonté dans les autres religions, il est sans fondement dans la théologie catholique de considérer ces religions, prises comme telles, comme des voies de salut, car celles-ci comportent des lacunes, des insuffisances et des erreurs, qui concernent les vérités fondamentales regardant Dieu, l'homme et le monde. Leurs textes sacrés ne peuvent pas non plus se considérer complémentaires à l'Ancien Testament, qui est la préparation immédiate à l'événement même du Christ.

La *Notification* intervient pour souligner la gravité et le danger de certaines affirmations qui, tout en semblant modérées et, précisément à cause de cela, risquent d'être considérées avec hâte et ingénuité comme compatibles avec la doctrine de l'Eglise, notamment de la part de personnes sincèrement engagées dans la réussite du dialogue interreligieux. Dans le contexte actuel d'une société qui s'avère toujours plus multireligieuse et multiculturelle, l'Eglise ressent avec urgence le besoin de manifester avec conviction son identité doctrinale et de témoigner dans la charité, de sa foi inébranlable dans Jésus-Christ, source de vérité et de salut.

6. On ne peut manquer de mentionner la question du «ton» de la *Notification*. En effet, il ne s'agit pas d'un

document long et complexe, mais uniquement d'énoncés brefs et affirmatifs. Ce type de communication ne veut pas être un signe d'autoritarisme ou de fermeté injustifiée, mais appartient au genre littéraire typique de ces déclarations magistérielles, dont le but est de faire le point sur la doctrine, de censurer les erreurs ou les ambiguïtés et d'indiquer le degré de consentement demandé aux fidèles.

Ce genre littéraire, qui est le même que celui de la Déclaration *Dominus Iesus*, se différencie certes d'autres formes d'expression adoptées par le Magistère pour présenter son enseignement, en tenant compte de finalités particulières: *d'exposition et d'illustration*, contenant des motivations amples et précises en ce qui concerne les doctrines de foi et les orientations pastorales (on pensera, par exemple, aux Documents du Concile Vatican II, à de nombreuses Lettres encycliques papales, et, dans notre cas précis, à l'Encyclique *Redemptoris missio*); et *d'exhortation ou d'orientation* (pour affronter des problèmes de nature spirituelle, pratique et pastorale).

Le ton clair de déclaration et d'assertion d'un Document magistériel — typique d'une Déclaration ou d'une Notification de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, analogue à celui des précédents Décrets doctrinaux du Saint-Office — entend communiquer aux fidèles qu'il ne s'agit pas tant d'arguments discutables ou de questions faisant l'objet de controverses, mais de vérités centrales de la foi chrétienne, que des interprétations théologiques déterminées nient ou mettent en grave danger. C'est pourquoi, de ce point de vue, le ton est lié au contenu, car il doit être cohérent avec la finalité particulière du texte. L'adhésion à la Personne de Jésus, à sa parole et à son mystère de salut, exige une réponse de foi simple et claire, comme celle, par exemple, qui se trouve dans les symboles de foi, qui font d'ailleurs partie de la prière de l'Eglise.

L'efficacité de la *Notification*, que ce soit en ce qui concerne sa compréhension ou son appel à l'adhésion de foi, réside précisément dans le ton. Nous le répétons, il ne s'agit pas d'un ton d'imposition, mais d'un ton de manifestation et de célébration solennelle de la foi. Il s'agit du ton utilisé dans la *Professio Fidei* (6). Depuis le début, en effet, l'Eglise a professé la foi dans le Seigneur crucifié et ressuscité, recueillant dans certaines formules les contenus fondamentaux de sa croyance. Et nous savons que le symbole n'est pas un ensemble de vérités abstraites, mais une règle de foi, qui soutient la vie, la prière, le témoignage, l'action et la mission: *lex credendi*, comme *lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. Il est clair, en outre, que la proclamation de la vérité de la foi catholique implique également la réfutation de l'erreur et la censure des positions ambiguës et dangereuses qui suscitent la confusion et l'incertitude chez les fidèles.

Il serait donc certainement erroné de penser que le ton de déclaration et d'assertion de la Déclaration *Dominus Iesus* et de la présente *Notification* marque une régression à l'égard du genre littéraire et de la nature d'exposition et de pastorale des Documents magistériels du Concile Vatican II et d'autres documents successifs. Mais il serait tout aussi erroné et sans fondement de penser qu'après le Concile Vatican II, le genre littéraire de type assertif et critique doit être abandonné ou exclu dans les interventions autorisées du magistère. Il est donc regrettable de devoir observer que certaines critiques, avancées de plusieurs parts, en ce qui concerne le «ton» général de la Déclaration *Dominus Iesus*, qui serait très différent de celui d'autres documents, comme par exemple les Lettres encycliques *Redemptoris missio* et *Ut unum sint*, montrent en réalité qu'elles ne tiennent pas compte des finalités diverses, mais en aucun cas en opposition entre elles, des documents sus-mentionnés. La Déclaration *Dominus Iesus*, ainsi que la présente *Notification*, entendent simplement réaffirmer des vérités déterminées de la foi et de la doctrine catholique, en indiquant le degré relatif de certitude théologique et en précisant ainsi les bases doctrinales sûres pour maintenir l'intégrité du dépôt de la foi, et garantir dans le même temps que le dialogue interreligieux — comme le dialogue œcuménique lui-même entre les confessions chrétiennes — se développe comme un «dialogue de vérité».

Du reste, la simple réaffirmation de la vérité exprime l'unité dans la foi en Dieu Un et Trine et cimente la

communions de l'Eglise. L'adhésion à la vérité est l'adhésion au Christ et à son Eglise et constitue le véritable espace de la liberté humaine: «Les voies d'accès à la vérité restent multiples; toutefois, la vérité chrétienne ayant une valeur salvifique, chacune de ces voies peut être empruntée, du moment qu'elle conduit au but final, la révélation de Jésus-Christ» (7). En effet, le Christ est «le chemin, la vérité et la vie» (Jn 14, 6): «La Vérité, qui est le Christ, s'impose comme une autorité universelle. Le mystère chrétien dépasse en effet toute limite d'espace et de temps; il réalise l'unité de la famille humaine» (8).

- 1) Il faut préciser qu'un discours tout à fait particulier s'applique au rapport entre la foi chrétienne et la religion d'Israël, car comme l'enseigne le Concile Vatican II, il existe «un lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham» (Conc. Vatican II, Décl. *Nostra aetate*, n. 4).
- 2) Conc. Vatican II, Décl. *Nostra aetate*, n. 2.
- 3) Conc. Vatican II, Décret *Ad gentes*, n. 11.
- 4) Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum veritatis*, n. 14.
- 5) Le 6 août 1964, Paul VI publiait la célèbre Encyclique sur le dialogue, *Ecclesiam suam*. Mais quelques mois auparavant déjà, le 19 mai 1964, le même Paul VI avait institué le «Secrétariat pour les non-chrétiens», devenu en 1988 le «Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux».
- 6) Le 1er juillet 1988, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publiait la *Professio fidei*, destinée aux fidèles appelés à exercer une fonction au nom de l'Eglise, ainsi qu'un *Serment de fidélité* particulier, concernant les devoirs particuliers inhérents à la fonction à assumer. La *Professio fidei*, outre le symbole de foi de Nicée-Constantinople, comprend trois paragraphes qui ont pour but de mieux distinguer le genre de vérité professée et le consentement correspondant demandé. Le 18 mai 1998, le Saint-Père Jean-Paul II publiait le *Motu proprio: Ad tuendam fidem*, pour introduire dans les textes en vigueur du *Code de droit canonique* et du *Code des canons des Eglises orientales*, certaines «normes qui imposent expressément le devoir d'adhérer aux vérités proposées de façon définitive par le Magistère de l'Eglise». Le 28 juin de la même année, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publiait une *Note doctrinale illustrant la formule conclusive de la «Professio fidei»*. Dans la *Note*, est apportée une explication plus détaillée des trois paragraphes ainsi que des exemples concrets.
- 7) Jean-Paul II, Lettre enc. *Fides et ratio*, n. 38.
- 8) Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dominus Iesus*, n. 23.





**COMMENTARY ON THE NOTIFICATION
OF THE CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH
REGARDING THE BOOK TOWARD A CHRISTIAN THEOLOGY
OF RELIGIOUS PLURALISM BY FATHER JACQUES DUPUIS, S.J.**

1. In every age, theological research has been important for the Church's mission of evangelization in response to the plan of God who desires "all men to be saved and to come to the knowledge of the truth" (1 *Tim* 2:4). Indeed, an ever deeper knowledge of God's word contained in the inspired Scriptures and transmitted by the living tradition of the Church enriches the entire people of God, the "salt of the earth" and "light of the world" (*Mt* 5:13f.), helping them to bear witness to the truth of Christian revelation and to give an account of their hope to whomever asks (cf. 1 *Pt* 3:15).

Theology is proving even more important in times of great cultural and spiritual change like ours which, in raising new problems and questions concerning the Church's consciousness of her faith, require new answers and solutions, even daring ones. One cannot deny that today the presence of religious pluralism obliges Christians to look with a renewed awareness at the place of other religions in the saving plan of the Triune God. In this context, theology is called upon to give a response which, in the light of Revelation and the Church's Magisterium, will justify the significance and value of other religious traditions, which have shown a renewed central role in guiding and motivating the lives of millions of people in every part of the world.

As in the early centuries of the Church, theologians today need to have, on the one hand, an attitude of listening, knowledge and discernment regarding what is "true and holy" in the other (extra-biblical) religious traditions,(1) whose ways of acting and living and whose doctrines, "although differing in many ways from [the Church's] own teaching, nevertheless often reflect a ray of that truth which enlightens all men". On the other hand, they also need to be ready always to proclaim "Christ who is 'the way, and the truth, and the life' (*Jn* 14:6), in whom men find the fullness of religious life and in whom God has reconciled all things to himself".(2) In interreligious dialogue and in theological reflection on the significance and salvific value of other religions, the proposal of daring solutions, which is often attractive to the knowledge and freedom of theologians, does not bear fruit in the community of the Church, nor is it constructive, when it is unaccompanied by patient deliberation and continual verification against the truth that is Christ.

2. This invitation to "sincere and patient dialogue"(3) with other religions must not be seen as a hindrance or an attenuation of the readiness for friendship, collaboration and sharing, but rather as a true pilgrimage of faith in understanding the truth of Christian revelation.

Perhaps it would be useful here to recall the two basic forms of another dialogue, the "ecumenical" dialogue, which expresses itself both in a dialogue of love and a dialogue of truth. Love itself, manifested in

the countless expressions of mutual respect, common prayer and fraternal solidarity, spurs all the baptized to the dialogue of truth, which demands careful study of the word of God and of the Church's tradition, and thorough, laborious clarification of the respective theological positions. Patient but constant dedication to the search for the truth, together with epistemological accuracy and calm acclamation of the results achieved, makes ecumenical dialogue an important frame of reference for interreligious dialogue, whose extreme difficulty derives not only from the great variety of religious traditions, but above all from the lack of a common frame of reference.

3. This is why the Church cannot but praise the valuable work of theologians who take up the challenge of religious pluralism and new questions posed by interreligious dialogue. With creativity, sensitivity and fidelity to the biblical and magisterial tradition, they seek to find new paths and to explore new directions, advancing proposals and suggesting actions which necessarily demand the Church's careful discernment. This readiness to confront the signs of the times cannot and must not devolve into superficial or inappropriate haste, so as not to disorient the Church's consciousness of faith or endanger the credibility and effectiveness of the dialogue itself.

The precious good of theological freedom and creativity must also include the willingness to accept the truth of Christian revelation, transmitted and interpreted by the Church under the authority of the Magisterium, and accepted with faith. Indeed, the function of the Magisterium is not something extrinsic to Christian truth and faith, but is rather a constitutive element of the Church's prophetic mission.(4)

4. Moreover, precisely in the field of interreligious dialogue, far from being a mere observer or a hindrance, the Magisterium of the Church has always exercised an undeniable and pioneering leading role. This is proven by the conciliar documents and the many papal initiatives such as, for example, those of the official organizations for dialogue.(5) Furthermore, the entire decade that has just ended was enlightened by John Paul II's prophetic and groundbreaking Encyclical Letter *Redemptoris missio* (December 1990), which provides an authentic frame of reference for a Christian theology of religions, in terms of both epistemology and content. Ten years later, with the rapid expansion of interreligious questions, the Declaration *Dominus Iesus* (August 2000) published by the Congregation for the Doctrine of the Faith, was a further illuminating reaffirmation of some essential points of reference for the practice and theory of interreligious dialogue. Magisterial interventions such as these accompany and do not contradict legitimate theological research since, by rejecting objections and distortions of the faith, they authoritatively propose new studies and further applications of revealed doctrine.

5. In this atmosphere of willingness to listen, discussion and mutual understanding, the Congregation for the Doctrine of the Faith presents the *Notification* concerning Jacques Dupuis' book, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. In this work, which attempts to offer a theological response to the question of the meaning and value of the plurality of religious traditions in God's plan of salvation, the author explicitly professes his intention to remain faithful to the Church's doctrine and the teaching of the Magisterium. The author himself, however, aware of the potential problems in his approach, does not conceal the fact that as many questions may be raised as he seeks to answer.

After a patient and serious dialogue during which the author provided certain clarifications, at the conclusion of the examination of the book, the author expressed his assent to the theses contained in the above-mentioned *Notification*, which was approved by the Holy Father. His recognition and assent are certainly a positive and encouraging sign. However, as the Preface explains, the Congregation for the Doctrine of the Faith found it necessary to publish the *Notification*, with the principal aim of offering readers solid criteria for doctrinal judgment.

Indeed, a careful reading of the book reveals certain ambiguities and difficulties on doctrinal points of great importance, which could lead the reader to erroneous or harmful opinions. The *Notification*, making reference to the Declaration *Dominus Iesus*, sets out five doctrinal points, which, independent of the author's intentions, are ambiguously formulated and inadequately explained in his book and thus could give rise to errors and misunderstandings.

First of all, faith in Jesus Christ, the sole and universal mediator of salvation for all humanity is reaffirmed. Next, the unicity and universality of Jesus Christ, Son and Word of the Father, the fulfilment of the saving plan of God, Father, Son and Holy Spirit, is reaffirmed. There is no salvific Trinitarian economy independent of that of the incarnate Word.

In the second place, the Church's faith in Jesus Christ, the fulfilment and fullness of divine revelation, is reasserted, countering the opinion that the revelation of Jesus Christ is limited, incomplete or imperfect. The seeds of truth and goodness that exist in other religions are gifts of grace of the one mediation of Christ and of his Spirit of holiness.

With regard to the universal salvific action of the Holy Spirit, it is restated that the Spirit working after Jesus' resurrection is always the Spirit of Christ sent by the Father, who works in a salvific way also outside the visible Church. It is therefore contrary to the Catholic faith to hold that the Holy Spirit's salvific action may be more extensive than the one universal salvific economy of the incarnate Word.

Furthermore, since the Church is sign and instrument of salvation for all people, the opinion that the various religions are ways of salvation complementary to the Church is rejected as erroneous.

Lastly, while recognizing that elements of truth and goodness exist in other religions, there are no grounds in Catholic theology for considering these religions as such as ways of salvation especially since they contain omissions, inadequacies and errors regarding fundamental truths about God, man and the world. Nor can their sacred texts be considered complementary to the Old Testament, which is the immediate preparation for the Christ event.

This *Notification* seeks to underscore the gravity and danger of certain statements which, while apparently moderate, precisely for this reason risk being easily and uncritically accepted as compatible with the Church's doctrine, even by those closely involved in interreligious dialogue. In the present context of a society that is indeed increasingly multireligious and multicultural, the Church recognizes that she urgently needs to express her doctrinal identity and witness in love to her unshakeable faith in Jesus Christ, source of truth and salvation.

6. With regard to the "tone" of the *Notification*, it must be noted that it is not a lengthy or complex document, but simply a series of brief declarative statements. This form of communication is not a sign of authoritarianism or unjustified harshness, but is rather characteristic of the literary genre of magisterial pronouncements whose aim is to set out precise points of doctrine, to censure errors or ambiguities, and to indicate the degree of assent that is required of the faithful.

This literary genre, the same as that of the Declaration *Dominus Iesus*, is of course distinct from the other modes of expression used by the Magisterium to present its teaching, which take into account the purpose of the text. There are texts which are *expository and illustrative*, containing ample and precise reasoning on doctrines of faith and on pastoral questions (for example, the documents of the Second Vatican Council, many Encyclical Letters of the Holy Father, and in our specific case, the Encyclical *Redemptoris missio*). There are texts which are *exhortative or directive* in order to address problems of a spiritual or pastoral-

practical nature.

By the clear indicative/declaratory tone of a magisterial Document — typical of a Declaration or Notification of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and similar to the earlier Decrees issued by the Holy Office — it is intended to communicate to the faithful that these are not debatable opinions or disputed questions, but rather central truths of the Christian faith, which are denied or seriously threatened by specific theological interpretations. The tone therefore belongs to the content, since it must be consistent with the particular goal of the text. Adherence to the Person of Jesus, to his words and his mystery of salvation, demands a simple and clear response of faith, like that, for example, found in the Creeds, which belong to the prayer of the Church.

The efficacy of the *Notification*, both for its understanding and in its call for an adherence of faith, lies precisely in its tone. To repeat, it is not a tone of imposition, but one of declaration and solemn celebration of faith. It is the tone used in the *Professio Fidei*.⁽⁶⁾ Indeed, since her earliest days, the Church has professed faith in the crucified and risen Lord, bringing together the fundamental contents of her belief in certain formulas. And we know that the Creed is not a collection of abstract truths, but a rule of faith that sustains life, prayer, witness, action and mission: *lex credendi*, like *lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. It is also clear that the proclamation of the truth of the Catholic faith also implies refuting error and censuring ambiguous or dangerous positions which lead to confusion and uncertainty among the Christian people.

Thus it would certainly be erroneous to maintain that the indicative/declaratory tone of the Declaration *Dominus Iesus* and of this *Notification* marks a step backwards in contrast to the literary genre and the explanatory and pastoral character of the magisterial documents from the Second Vatican Council and after. It would be equally erroneous and unfounded to hold that after the Second Vatican Council the literary genre of the censuring/declarative type should be discarded or excluded from the authoritative interventions of the Magisterium. The unfortunate fact must be stated that the criticism, coming from various sources, that the general “tone” of *Dominus Iesus* is far different from that of texts such as the Encyclical Letters *Redemptoris missio* and *Ut unum sint*, shows by its very nature that it has failed to take account of the different purposes of these different documents, which, though not identical, are in no way contradictory. The Declaration *Dominus Iesus*, like the present *Notification*, merely intends to reaffirm specific truths of faith and of Catholic doctrine, pointing out the relative degree of theological certainty and thus delineating the sure doctrinal foundations in order to preserve the integrity of the deposit of faith. In this way, the Declaration guarantees also that interreligious dialogue — as also the ecumenical dialogue between the Christian confessions — will develop as a “dialogue of truth”.

Finally, the simple reaffirmation of truth expresses the unity of faith in the Triune God and thus solidifies communion in the Church. Adherence to the Truth is adherence to Christ and to his Church, and constitutes the true space of human freedom: “There are many paths which lead to truth, but since Christian truth has a salvific value, any one of these paths may be taken, as long as it leads to the final goal, that is to the Revelation of Jesus Christ”.⁽⁷⁾ Indeed, Christ is “the way, and the truth, and the life” (*Jn* 14:6): “The truth which is Christ, imposes itself as an all-embracing authority. The Christian mystery, in fact, overcomes all barriers of time and space, and accomplishes the unity of the human family”.⁽⁸⁾

Notes

(1) It must be noted that the relationship between Christianity and Judaism requires an altogether singular

explanation, because, as the Second Vatican Council teaches, of “the spiritual ties which link the people of the New Covenant to the stock of Abraham” (Second Vatican Council, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra aetate*, n. 4).

(2) Second Vatican Council, *ibid.*, n. 2.

(3) Second Vatican Council, Decree on the Church’s Missionary Activity *Ad gentes*, n. 11.

(4) Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian *Donum veritatis*, n. 14.

(5) On 6 August 1964, Paul IV published his famous Encyclical Letter on dialogue, *Ecclesiam suam*. But already several months earlier, on 19 May 1964, Paul VI himself founded the “Secretariat for Non-Christians”, which in 1988 became the “Pontifical Council for Interreligious Dialogue”.

(6) On 1 July 1988, the Congregation for the Doctrine of the Faith published both the *Professio fidei*, addressed to the members of the faithful called to exercise an office in the name of the Church, and a special *Oath of fidelity*, concerning the particular duties inherent in the office to be assumed. The *Professio fidei*, in addition to the Nicene-Constantinopolitan Creed, includes three paragraphs which are intended to make a clearer distinction between the type of truth professed and the corresponding assent required. On 18 May 1998, the Holy Father John Paul II issued the “Moto proprio” *Ad tuendam fidem*, in order to add to the existing texts of the *Code of Canon Law* and the *Code of Canons of the Eastern Church* new “norms which expressly impose the obligation of upholding truths proposed in a definitive way by the Magisterium of the Church”. On 28 June of that same year, the Congregation for the Doctrine of the Faith published a *Commentary on the Concluding Formula of the “Professio fidei”*. The *Commentary* gives a more detailed explanation of the three paragraphs, together with concrete examples.

(7) John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio*, n. 38.

(8) Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, n. 23.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

ARTIGO ILUSTRATIVO DA NOTIFICAÇÃO A PROPÓSITO DO LIVRO DE JACQUES DUPUIS: "PARA UMA TEOLOGIA CRISTÃ DO PLURALISMO RELIGIOSO"

1. Em todas as épocas a investigação teológica tem sido importante para a missão evangelizadora da Igreja em resposta ao desígnio de Deus, que deseja “que todos os homens se salvem e conheçam a verdade” (*1 Tm* 2, 4). De facto, o conhecimento cada vez mais profundo da palavra de Deus, contida na Escritura inspirada e transmitida pela tradição viva da Igreja, enriquece todo o povo de Deus, “sal da terra” e “luz do mundo” (*Mt* 5, 13 s), ajudando-o tanto a dar testemunho da verdade da revelação cristã como a responder, a quantos lha perguntarem, acerca da razão da sua esperança (cf. *1 Pd* 3, 15).

A teologia demonstra-se ainda mais importante em tempos, como os nossos, de grandes mudanças culturais e espirituais, que, lançando novos problemas e interrogações à consciência de fé da Igreja, requerem respostas e soluções novas e até mesmo audazes. Não se pode negar o facto de que hoje a presença do pluralismo religioso impõe aos cristãos uma renovada tomada de consciência do lugar que as outras religiões ocupam no plano salvífico de Deus Uno e Trino. Neste contexto, a teologia é chamada a dar uma resposta que, à luz da revelação e do magistério da Igreja, justifique o significado e o valor das outras tradições religiosas, que com consciente e renovado protagonismo continuam a guiar e a animar a vida de milhões de pessoas em todas as partes do mundo.

Como nos primeiros séculos da Igreja, também hoje se impõe ao teólogo, por um lado, uma atitude de escuta, conhecimento e discernimento de tudo o que de “verdadeiro e santo” está presente nas outras tradições religiosas (extra-bíblicas) (1), cujos modos de agir e de viver e cujas doutrinas, “embora em muitos pontos estejam em discordância com aquilo que ela afirma e ensina, muitas vezes reflectem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens”, e, por outro, uma atitude igualmente necessária de anúncio incessante de «Cristo que é “o caminho, a verdade e a vida” (*Jo* 14, 6), no qual os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas» (2). No diálogo inter-religioso e na reflexão teológica acerca do significado e do valor salvífico das outras religiões, a audácia, que muitas vezes se impõe à consciência e à liberdade do teólogo, não é frutuosa nem edifica a comunidade eclesial, se não for acompanhada pela paciência da maturação e pela contínua verificação da verdade que é Cristo.

2. Este convite ao “diálogo sincero e paciente” (3) com as outras religiões não deve ser visto como um impedimento ou uma atenuação da disponibilidade para a amizade, o respeito, a colaboração e a partilha, mas antes como uma verdadeira e própria peregrinação de fé na compreensão da verdade da revelação cristã.

Talvez possa ser útil recordar aqui as duas articulações fundamentais de outro diálogo, o “ecuménico”, que se exprime quer através do diálogo da caridade, quer mediante o diálogo da verdade. A mesma caridade, que se revela nas numerosas manifestações de respeito recíproco, de oração comum e de solidariedade fraterna, estimula todos os baptizados ao diálogo da verdade, que exige cuidadosos estudos sobre a palavra de Deus e sobre a tradição da Igreja, e esclarecimentos profundos e elaborados das respectivas posições teológicas. O paciente e constante empenho na busca da verdade, a exactidão epistemológica e a serena avaliação dos resultados alcançados fazem do diálogo ecuménico um significativo modelo de referência para o diálogo inter-religioso, cuja dificuldade extrema não deriva só da grande variedade das tradições religiosas, mas sobretudo da falta de uma referência basilar comum.

3. Por isso, a Igreja não pode deixar de louvar o precioso trabalho dos teólogos que, perante o desafio do pluralismo religioso e face às novas perguntas levantadas pelo diálogo inter-religioso, procuram com criatividade, sensibilidade e fidelidade à tradição bíblica e magisterial, encontrar novos caminhos e percorrer novas pistas, fazendo propostas e sugerindo comportamentos, que necessariamente exigem um cuidadoso discernimento eclesial. A prontidão em captar os desafios dos sinais dos tempos não pode nem deve transformar-se em pressa superficial e inoportuna, quer para não desorientar a recta consciência de fé da comunidade eclesial, quer para não pôr em risco a credibilidade e a eficácia do mesmo diálogo.

O bem precioso da liberdade e da criatividade teológica não pode deixar de incluir também a disponibilidade para o acolhimento da verdade da revelação cristã, transmitida e interpretada pela Igreja sob a autoridade do magistério e acolhida com fé. Com efeito, a função do magistério não é algo extrínseco à verdade cristã e à fé, mas um elemento constitutivo da própria missão profética da Igreja (4).

4. De resto, precisamente no âmbito do diálogo inter-religioso, o magistério da Igreja, longe de ser simples observador ou de manifestar instâncias moderadoras, exerceu sempre um inegável e pioneiro papel de protagonista. Disto dão confirmação os documentos conciliares e as numerosas iniciativas pontifícias, como por exemplo as dos organismos oficiais de diálogo (5). O decénio que há pouco terminou foi, além disso, inteiramente iluminado pela profética e precursora Carta Encíclica *Redemptoris missio* (Dezembro de 1990) de João Paulo II, autêntico quadro de referência epistemológica e de conteúdo para uma teologia cristã das religiões. À distância de dez anos e com a rápida difusão da problemática inter-religiosa, a Declaração *Dominus Iesus* (Agosto de 2000) da Congregação para a Doutrina da Fé foi um ulterior e iluminador contributo que repropõe algumas referências essenciais para a prática e a teoria do diálogo inter-religioso. Trata-se de intervenções magisteriais que, mais do que contrastar, acompanham a legítima investigação teológica, uma vez que, afastando objeções e deformações da fé, propõem com autoridade novos aprofundamentos e aplicações da doutrina revelada.

5. Por conseguinte, neste clima de abertura e disponibilidade para a escuta, o diálogo e a compreensão recíproca, a Congregação para a Doutrina da Fé propõe agora a *Notificação* relativa ao livro de J. Dupuis, *Para uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Nesta obra, em que se procura dar uma resposta teológica ao significado e ao valor que a pluralidade das tradições religiosas reveste no âmbito do desígnio salvífico de Deus, o Autor professa explicitamente a sua intenção de permanecer fiel à doutrina da Igreja e ao ensinamento do magistério. Mas, o próprio Autor, consciente do carácter problemático da sua perspectiva, não ignora a possibilidade de suscitar interrogações pelo menos em número igual às soluções propostas.

Depois de um paciente e sério diálogo, no qual não faltaram alguns seus esclarecimentos, na conclusão do exame do livro o Autor exprimiu a sua adesão às teses enunciadas na referida *Notificação*, que foi aprovada pelo Santo Padre. Este reconhecimento e adesão constituem, sem dúvida, um sinal positivo e encorajador. Não obstante, como se recorda no “Preâmbulo”, a Congregação para a Doutrina da Fé considerou ser

necessário publicar a *Notificação* com a finalidade concreta de oferecer aos leitores um critério seguro de avaliação doutrinal.

De facto, uma atenta leitura do livro faz emergir algumas ambiguidades e dificuldades sobre pontos doutrinais de grande relevo, que podem induzir o leitor em opiniões erróneas ou perigosas. A *Notificação*, apelando-se à Declaração *Dominus Iesus*, repropõe cinco temas doutrinais, que na obra, independentemente das intenções do próprio Autor, são apresentados com formulações ambíguas e explicações insuficientes e podem, desta forma, suscitar equívocos e confusões.

Antes de mais, afirma-se de novo a fé em Jesus Cristo único e universal mediador de salvação para toda a humanidade. Por conseguinte, reafirma-se a unicidade e universalidade da mediação de Jesus Cristo, Filho e Verbo do Pai, como actuação do plano salvífico de Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Não existe uma economia salvífica trinitária independente da do Verbo encarnado.

Em segundo lugar, reafirma-se a fé da Igreja em Jesus Cristo, cumprimento e plenitude da revelação divina, contra a opinião de que a revelação de/em Jesus Cristo seja limitada, incompleta e imperfeita. Também os germes de verdade e bondade existentes nas outras religiões são dons de graça da única mediação de Cristo e do seu Espírito de santidade.

A propósito da acção salvífica universal do Espírito Santo, reafirma-se que o Espírito que opera depois da ressurreição de Jesus é sempre o espírito de Cristo enviado pelo Pai, que actua de maneira salvífica também fora da Igreja visível. Por isso, é contrário à fé católica pensar que a acção salvífica do Espírito Santo possa estender-se para além da única economia salvífica universal do Verbo encarnado.

Sendo, pois, a Igreja sinal e instrumento de salvação para toda a humanidade, é rejeitada como errónea a opinião que considera as várias religiões como caminhos complementares da Igreja para se chegar à salvação.

Por fim, mesmo reconhecendo a existência de elementos de verdade e de bondade nas outras religiões, não há qualquer fundamento na teologia católica para considerar estas religiões, enquanto tais, caminhos de salvação, até porque se encontram nelas lacunas, insuficiências e erros, que se referem a verdades fundamentais acerca de Deus, do homem e do mundo. Nem os seus textos sagrados podem ser considerados complementares do Antigo Testamento, que é a preparação imediata para o próprio acontecimento de Cristo.

A *Notificação* intervém para realçar a gravidade e o carácter perigoso de algumas afirmações, que, apesar de parecerem moderadas, precisamente por isso correm o risco de ser fácil e ingenuamente aceites como se fossem compatíveis com a doutrina da Igreja, mesmo por pessoas empenhadas de alma e coração no bom êxito do diálogo inter-religioso. Num contexto como o actual, de uma sociedade que efectivamente é cada vez mais plurireligiosa e pluricultural, a Igreja sente a urgente necessidade de manifestar com convicção a sua identidade doutrinal e de testemunhar na caridade a sua fé inabalável em Jesus Cristo, fonte de verdade e de salvação.

6. Não se pode deixar de mencionar a questão do “tom” da *Notificação*. De facto, não se trata de um documento longo e articulado, mas apenas de enunciados breves e confirmativos. Este modo de comunicação não pretende ser sinal de autoritarismo ou de injustificado rigor, mas é próprio do género literário típico dos pronunciamentos magisteriais que têm a finalidade de especificar a doutrina, censurar os erros ou ambiguidades, e indicar o grau de adesão que é pedido aos fiéis.

Este género literário, que é o mesmo da Declaração *Dominus Iesus*, diferencia-se certamente de outras formas de expressão empregadas pelo magistério para apresentar o seu ensinamento, tendo em conta particulares finalidades: *expositivas e ilustrativas*, que contêm amplas e concretas motivações acerca das doutrinas de fé e das indicações pastorais (pense-se, por exemplo, nos Documentos do Concílio Vaticano II, em muitas Cartas Encíclicas papais, ou, no nosso caso específico, na Encíclica *Redemptoris missio*); e *exortativas ou orientativas* (para enfrentar problemas de natureza espiritual e prático-pastoral).

O tom claramente declarativo/confirmativo de um Documento magisterial — típico de uma Declaração ou de uma Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé, análogo ao dos precedentes Decretos doutrinários do Santo Ofício — pretende comunicar aos fiéis que se trata não tanto de assuntos opináveis ou de questões discutidas, mas de verdades centrais da fé cristã, que determinadas interpretações teológicas negam ou põem em sério perigo. Por conseguinte, o tom, deste ponto de vista, pertence ao conteúdo, porque deve ser coerente com a finalidade peculiar do texto. A adesão à Pessoa de Jesus, à sua palavra e ao seu mistério de salvação, exige uma resposta de fé simples e clara, como a que, por exemplo, se encontra nos símbolos de fé, que de resto fazem parte da oração da Igreja.

A eficácia da *Notificação*, quer na sua compreensão, quer no seu apelo à adesão de fé, reside precisamente no tom. Repetimos, não é o tom de imposição, mas o tom da manifestação e da celebração solene da fé. É o tom usado na *Professio fidei* (6). Com efeito, desde o seu início a Igreja professou a fé no Senhor crucificado e ressuscitado, reunindo em algumas fórmulas os conteúdos fundamentais do seu credo. E sabemos que o símbolo não é um conjunto de verdades abstractas, mas uma regra de fé, que sustenta a vida, a oração, o testemunho, a acção e a missão: *lex credendi*, como *lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. Além disso, é claro que a proclamação das verdades da fé católica implica também a contestação do erro e a censura das posições ambíguas e perigosas que criam confusão e incerteza nos fiéis.

Por conseguinte, seria sem dúvida errado considerar que o teor declarativo/confirmativo da Declaração *Dominus Iesus* e da presente *Notificação* assinala um retrocesso quanto ao género literário e à índole expositiva e pastoral dos Documentos magisteriais do Vaticano II e de outros posteriores. Contudo também seria errado e sem fundamento pensar que, depois do Concílio Vaticano II, o género literário de tipo confirmativo/censório devia ser abandonado ou excluído nas intervenções autorizadas do magistério. Por conseguinte, é lamentável ter de observar que certas críticas, levantadas de várias partes, ao “tom” geral da declaração *Dominus Iesus*, que seria muito diferente do de outros documentos, como por exemplo as Cartas Encíclicas *Redemptoris missio* e *Ut unum sint*, mostram na realidade que não têm em consideração as finalidades diversas, mas de modo nenhum contrastantes entre si, dos mencionados documentos. A Declaração *Dominus Iesus*, tal como esta *Notificação*, pretendem simplesmente afirmar de novo determinadas verdades da fé e da doutrina católica, indicando o respectivo grau de certeza teológica e esclarecendo desta forma as bases doutrinárias seguras para manter a integridade do depósito da fé e garantir ao mesmo tempo que o diálogo inter-religioso – como o próprio diálogo ecuménico entre as confissões cristãs – se desenvolva como “diálogo da verdade”.

De resto, a reproposição simples da verdade exprime a unidade na fé em Deus Uno e Trino e consolida a comunhão na Igreja. A adesão à Verdade é adesão a Cristo e à sua Igreja e constitui o verdadeiro espaço da liberdade humana: “Os caminhos para chegar à verdade continuam a ser muitos; mas, dado que a verdade cristã tem um valor salvífico, cada um deles pode ser percorrido se conduz à meta final, ou seja, à revelação de Jesus Cristo” (7). De facto, Cristo é “o caminho, a verdade e a vida” (*Jo* 14, 6): “A Verdade, que é Cristo, impõe-se como autoridade universal. O mistério cristão, com efeito, supera qualquer barreira de tempo e de espaço e realiza a unidade da família humana” (8).

NOTAS

- 1) É preciso esclarecer que um discurso completamente peculiar compete à relação entre a fé cristã e a religião de Israel, porque, como ensina o Concílio Vaticano II, existe “um vínculo pelo qual o povo do Novo Testamento está unido espiritualmente à raça de Abraão” (Conc. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 4).
- 2) Conc. Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, 2.
- 3) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, 11.
- 4) Cf. Congr. para a Doutrina da Fé, Inst. *Donum veritatis*, 14.
- 5) A 6 de Agosto de 1964, Paulo VI publicava a famosa Carta Encíclica sobre o diálogo, *Ecclesiam suam*. Mas alguns meses antes, a 19 de Maio de 1964, o próprio Paulo VI tinha instituído o “Secretariado para os não-cristãos”, que, em 1988, se tornou o “Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso”.
- 6) A 1 de Julho de 1988, a Congregação para a Doutrina da Fé publicava quer a *Professio fidei*, destinada aos fiéis chamados a exercer um ofício em nome da Igreja, quer um especial *Juramento de fidelidade*, concernente aos particulares deveres inerentes ao ofício a ser assumido. A *Professio fidei*, além do símbolo de fé niceno-constantinopolitano, compõe-se de três parágrafos, que pretendem distinguir melhor o tipo de verdade professada e a correspondente adesão requerida. No dia 18 de Maio de 1998, o Santo Padre João Paulo II publicava o *Motu proprio «Ad tuendam fidem»*, para introduzir, nos textos vigentes do *Código de Direito Canónico* e do *Código dos Cânones das Igrejas Orientais*, algumas “normas com as quais se imponha expressamente o dever de observar as verdades propostas de maneira definitiva pelo magistério da Igreja”. A 28 de Junho do mesmo ano, a Congregação para a Doutrina da Fé publicava uma *Nota doutrinal ilustrativa da fórmula conclusiva da “Professio fidei”*. Na *Nota*, é dada uma explicitação mais pormenorizada dos três parágrafos juntamente com exemplificações concretas.
- 7) João Paulo II, Cart. Enc. *Fides et ratio*, 38.
- 8) Congr. para a Doutrina da Fé, Decl. *Dominus Iesus*, 23.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

**ARTÍCULO DE COMENTARIO
A LA NOTIFICACIÓN A PROPÓSITO
DEL LIBRO DEL P. JACQUES DUPUIS
«HACIA UNA TEOLOGÍA CRISTIANA
DEL PLURALISMO RELIGIOSO»**

1. En todas las épocas la investigación teológica ha sido importante para la misión evangelizadora de la Iglesia en respuesta al designio de Dios, el cual quiere «que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1 Tm 2, 4*). La inteligencia cada vez más profunda de la palabra de Dios, contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia, enriquece a todo el pueblo de Dios, «sal de la tierra» y «luz del mundo» (*Mt 5, 13*), ayudándole a dar testimonio de la verdad de la revelación cristiana y a dar razón de su esperanza a los que se la piden (cf. *1 P 3, 15*).

La teología resulta aún más importante en tiempos, como los nuestros, de grandes cambios culturales y espirituales, que, proponiendo problemas e interrogantes nuevos a la conciencia de fe de la Iglesia, exigen respuestas y soluciones nuevas, incluso audaces. No se puede negar que hoy la presencia del pluralismo religioso impone a los cristianos una renovada toma de conciencia del lugar que las demás religiones ocupan en el plan salvífico de Dios Uno y Trino. En este contexto, a la teología se le pide una respuesta que, a la luz de la revelación y del magisterio de la Iglesia, justifique el significado y el valor de las demás tradiciones religiosas, que con consciente y renovado protagonismo siguen guiando y animando la vida de millones de personas en todas las partes del mundo.

Como en los primeros siglos de la Iglesia, también hoy se impone al teólogo, por una parte, una actitud de escucha, de conocimiento y de discernimiento de lo que hay de «verdadero y santo» en las demás tradiciones religiosas (extra-bíblicas) (1), cuyos modos de obrar y de vivir y cuyas doctrinas, «aunque discrepen mucho de los que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres»; y, por otra, una actitud igualmente necesaria de anuncio incesante de «Cristo, que es “camino, verdad y vida” (*Jn 14, 6*), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (2). En el diálogo interreligioso y en la reflexión teológica sobre el significado y sobre el valor salvífico de las demás religiones, la audacia, que a menudo se impone a la conciencia y a la libertad del teólogo, no fructifica ni edifica a la comunidad eclesial, si no va acompañada por la paciencia de la maduración y por la verificación continua de la verdad que es Cristo.

2. Esta invitación al «diálogo sincero y paciente» (3) con las demás religiones no debe verse como un impedimento o una atenuación de la disponibilidad a la amistad, al respeto, a la colaboración y a la participación, sino más bien como una auténtica peregrinación de fe en la comprensión de la verdad de la revelación cristiana.

Tal vez puede ser útil recordar aquí las dos articulaciones fundamentales de otro diálogo, el «ecuménico», que se expresa tanto mediante el diálogo de la caridad como mediante el diálogo de la verdad. La misma

caridad, que se manifiesta en las innumerables muestras de respeto recíproco, oración común y solidaridad fraterna, impulsa a todos los bautizados al diálogo de la verdad, que exige estudios esmerados sobre la palabra de Dios y sobre la tradición de la Iglesia, y aclaraciones profundas y laboriosas de las respectivas posiciones teológicas. El paciente pero constante compromiso de investigación de la verdad, la precisión epistemológica y la serena proclamación de los resultados logrados convierten el diálogo ecuménico en un modelo de referencia significativo para el diálogo interreligioso, cuya extrema dificultad no deriva solamente de la gran variedad de las tradiciones religiosas, sino sobre todo de la falta de una referencia común fundante.

3. Por esto, la Iglesia no puede por menos de alabar el valioso trabajo de los teólogos que, frente al desafío del pluralismo religioso y ante las nuevas preguntas planteadas por el diálogo interreligioso, tratan de encontrar, con creatividad, sensibilidad y fidelidad a la tradición bíblica y magisterial, nuevos senderos y de seguir nuevas pistas, avanzando propuestas y sugiriendo comportamientos, que necesariamente exigen un atento discernimiento eclesial. La tempestividad al afrontar los desafíos de los signos de los tiempos no puede y no debe transformarse en prisa superficial e inoportuna, para no desorientar la recta conciencia de fe de la comunidad eclesial y para no poner en tela de juicio la credibilidad y la eficacia del diálogo mismo.

El precioso bien de la libertad y la creatividad teológica no puede por menos de incluir también la disponibilidad a la acogida de la verdad de la revelación cristiana, transmitida e interpretada por la Iglesia bajo la autoridad del Magisterio y acogida con fe. En efecto, la función del Magisterio no es algo extrínseco a la verdad cristiana y a la fe, sino un elemento constitutivo de la misma misión profética de la Iglesia (4).

4. Por lo demás, precisamente en el campo del diálogo interreligioso, el Magisterio de la Iglesia, lejos de ser un simple observador o de limitarse a poner el freno, siempre ha desempeñado un papel innegable y pionero de protagonista. Lo atestiguan los documentos conciliares y las numerosas iniciativas pontificias, como por ejemplo las de los organismos oficiales de diálogo (5). Además, el decenio recién concluido ha sido plenamente iluminado por la profética y clarividente Carta Encíclica *Redemptoris missio* (diciembre de 1990) de Juan Pablo II, auténtico marco de referencia epistemológico y de contenido para una teología cristiana de las religiones. A diez años de distancia y con la rápida difusión de la problemática interreligiosa, la Declaración *Dominus Iesus* (agosto de 2000) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha sido una contribución ulterior e iluminadora para volver a proponer algunas referencias esenciales a la práctica y a la teoría del diálogo interreligioso. Se trata de intervenciones magisteriales, que no sólo no frenan la legítima investigación teológica, sino que la acompañan, puesto que, rechazando objeciones y deformaciones de la fe, proponen con autoridad nuevas profundizaciones y aplicaciones de la doctrina revelada.

5. Así pues, en este clima de apertura y de disponibilidad a la escucha, al diálogo y a la comprensión recíproca, la Congregación para la Doctrina de la Fe propone ahora la *Notificación* a propósito del libro de J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. En esta obra, en la que se trata de dar una respuesta teológica al significado y al valor que la pluralidad de las tradiciones religiosas reviste dentro del designio salvífico de Dios, el Autor declara explícitamente su intención de permanecer fiel a la doctrina de la Iglesia y a la enseñanza del Magisterio. Sin embargo, el mismo Autor, consciente de lo problemático de su perspectiva, no niega la posibilidad de que su hipótesis pueda suscitar un número de interrogantes semejante al de aquellos para los que propone soluciones.

Después de un paciente y serio diálogo, en el que no han faltado algunas clarificaciones suyas, al concluir el examen del libro, el Autor ha expresado su asentimiento a las tesis enunciadas en dicha *Notificación*, que ha sido aprobada por el Santo Padre. Ese reconocimiento y asentimiento son, sin duda, un signo positivo y

estimulante. A pesar de ello, como se recuerda en el «Preámbulo», la Congregación para la Doctrina de la Fe ha considerado necesario publicar la *Notificación* sobre todo con el fin de ofrecer a los lectores un criterio seguro de valoración doctrinal.

En efecto, una lectura atenta del libro suscita algunas ambigüedades y dificultades sobre puntos doctrinales de gran importancia, que pueden llevar al lector a opiniones erróneas o peligrosas. La *Notificación*, remitiéndose a la Declaración *Dominus Iesus*, reafirma cinco temas doctrinales que en el volumen, independientemente de las intenciones del Autor mismo, se presentan con formulaciones ambiguas y explicaciones insuficientes y así pueden llevar a equívocos y tergiversaciones.

Ante todo se reafirma la fe en Jesucristo, Mediador único y universal de salvación para toda la humanidad. Consiguientemente se reafirma la unicidad y la universalidad de la mediación de Jesucristo, Hijo y Verbo del Padre, como actuación del plan salvífico de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. No hay una economía salvífica trinitaria independiente de la del Verbo encarnado.

En segundo lugar se reafirma la fe de la Iglesia en Jesucristo, cumplimiento y plenitud de la revelación divina, contra la opinión según la cual la revelación de Jesucristo y en Jesucristo es limitada, incompleta e imperfecta. También las semillas de verdad y de bondad existentes en las demás religiones son dones de gracia de la única mediación de Cristo y de su Espíritu de santidad.

A propósito de la acción salvífica universal del Espíritu Santo, se reafirma que el Espíritu operante después de la resurrección de Jesús es siempre el Espíritu de Cristo enviado por el Padre, que actúa de modo salvífico también fuera de la Iglesia visible. Por lo cual, es contrario a la fe católica considerar que la acción salvífica del Espíritu Santo se puede extender más allá de la única economía salvífica universal del Verbo encarnado.

Además, dado que la Iglesia es signo e instrumento de salvación para la humanidad entera, se rechaza como errónea la opinión que considera las diversas religiones como vías complementarias a la Iglesia en orden a la salvación.

Por último, aun reconociendo la existencia de elementos de verdad y bondad en las demás religiones, no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar esas religiones, en cuanto tales, como vías de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo. Y sus textos sagrados no pueden considerarse complementarios al Antiguo Testamento, que es la preparación inmediata al evento mismo de Cristo.

La *Notificación* interviene para subrayar la gravedad y la peligrosidad de algunas afirmaciones, que, aun pareciendo moderadas, precisamente por eso corren el riesgo de ser fácil e ingenuamente acogidas como compatibles con la doctrina de la Iglesia, también por parte de personas cordialmente comprometidas en la promoción del diálogo interreligioso. En un contexto, como el actual, de una sociedad que de hecho es cada vez más multirreligiosa y multicultural, la Iglesia siente con urgencia la necesidad de manifestar con convicción su identidad doctrinal y testimoniar con caridad su fe inquebrantable en Jesucristo, fuente de verdad y de salvación.

6. No se puede menos de mencionar la cuestión del «tono» de la *Notificación*. En efecto, no se trata de un documento largo y articulado, sino sólo de enunciaciones breves y afirmativas. Este modo de comunicación no quiere ser signo de autoritarismo o de injustificada dureza; más bien, pertenece al género literario típico de los pronunciamientos magisteriales que tienen como finalidad puntualizar la doctrina, censurar los errores y las ambigüedades, e indicar el grado de asentimiento requerido a los fieles.

Ese género literario, que es el mismo de la Declaración *Dominus Iesus*, ciertamente se diferencia de otras formas de expresión usadas por el Magisterio para presentar su enseñanza, teniendo en cuenta finalidades particulares: *expositivas e ilustrativas*, que contienen amplias y precisas motivaciones sobre las doctrinas de fe y las indicaciones pastorales (piénsese, por ejemplo, en los documentos del Concilio Vaticano II, en muchas Cartas Encíclicas papales y, en nuestro caso específico, la Encíclica *Redemptoris missio*); y *exhortativas u orientativas* (para afrontar problemas de índole espiritual y práctico-pastoral).

El tono claramente declarativo-afirmativo de un Documento magisterial —típico de una Declaración o de una Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe, análogo al de los anteriores Decretos doctrinales del Santo Oficio— quiere comunicar a los fieles que no se trata tanto de asuntos opinables o de cuestiones debatidas, sino de verdades centrales de la fe cristiana, que determinadas interpretaciones teológicas niegan o ponen en serio peligro. Así pues, desde este punto de vista, el tono pertenece al contenido, pues debe ser coherente con la finalidad peculiar del texto. La adhesión a la Persona de Jesús, a su palabra y a su misterio de salvación, exige una respuesta de fe sencilla y clara, como, por ejemplo, la que se encuentra en los símbolos de fe, que por lo demás forman parte de la oración de la Iglesia.

La eficacia de la *Notificación*, tanto en su comprensión como en su llamamiento a la adhesión de fe, reside precisamente en el tono. Lo repetimos: no es el tono de la imposición, sino el tono de la manifestación y de la celebración solemne de la fe. Es el tono usado en la *Professio Fidei* (6). En efecto, ya desde sus inicios, la Iglesia ha profesado la fe en el Señor crucificado y resucitado, recogiendo en algunas fórmulas los contenidos fundamentales de su credo. Y sabemos que el símbolo no es un conjunto de verdades abstractas, sino una regla de fe, que sostiene la vida, la oración, el testimonio, la acción y la misión: *lex credendi*, como *lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. Además, es evidente que la proclamación de las verdades de la fe católica implica también la confutación del error y la censura de las posiciones ambiguas y peligrosas que introducen confusión e incertidumbre en los fieles.

Por tanto, ciertamente sería erróneo considerar que el tono declarativo-afirmativo de la Declaración *Dominus Iesus* y de la presente *Notificación* marca una inversión de tendencia con respecto al género literario y a la índole expositiva y pastoral de los Documentos magisteriales del Concilio Vaticano II y de otros sucesivos. Sin embargo, sería igualmente erróneo e infundado considerar que, después del Concilio Vaticano II, el género literario de tipo afirmativo-censorio debe quedar abandonado o excluido en las intervenciones autorizadas del Magisterio. Por consiguiente, es triste observar que ciertas críticas, suscitadas en distintos ambientes, al «tono» general de la Declaración *Dominus Iesus*, que sería muy diverso al de otros documentos, como por ejemplo las Cartas Encíclicas *Redemptoris missio* y *Ut unum sint*, muestran en realidad que no tienen en cuenta las finalidades diversas, pero en absoluto opuestas entre sí, de dichos documentos. La Declaración *Dominus Iesus*, al igual que la presente *Notificación*, quieren simplemente reafirmar determinadas verdades de la fe y de la doctrina católica, indicando el correspondiente grado de certeza teológica y precisando así las bases doctrinales seguras para conservar la integridad del depósito de la fe, y garantizar al mismo tiempo que el diálogo interreligioso —al igual que el mismo diálogo ecuménico entre las confesiones cristianas— se desarrolle como «diálogo de la verdad».

Por lo demás, el hecho de volver a proponer sencillamente la verdad expresa la unidad en la fe en Dios Uno y Trino y fortalece la comunión en la Iglesia. La adhesión a la Verdad es adhesión a Cristo y a su Iglesia, y constituye el verdadero espacio de la libertad humana: «Las vías para alcanzar la verdad siguen siendo muchas; sin embargo, como la verdad cristiana tiene un valor salvífico, cualquiera de estas vías puede seguirse con tal de que conduzca a la meta final, es decir, a la revelación de Jesucristo» (7). En efecto, Cristo es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6): «La verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal. El misterio cristiano supera de hecho las barreras del tiempo y del espacio, y realiza la unidad de

la familia humana» (8).

NOTAS

- 1) Conviene precisar que un discurso totalmente peculiar corresponde a la relación entre la fe cristiana y la religión de Israel, pues, como enseña el Concilio Vaticano II, existe «un vínculo por el que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la estirpe de Abraham» (*Nostra aetate*, 4).
- 2) Conc. Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, 2.
- 3) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, 11.
- 4) Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, 14.
- 5) El 6 de agosto de 1964, el Papa Pablo VI publicó la famosa Carta Encíclica sobre el diálogo: *Ecclesiam suam*. Pero ya algunos meses antes, el 19 de mayo de 1964, el mismo Pablo VI había instituido el «Secretariado para los no cristianos», que en 1988 se convirtió en el «Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso».
- 6) El 1 de julio de 1988, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó tanto la *Professio fidei*, destinada a los fieles llamados a desempeñar un oficio en nombre de la Iglesia, como un especial *Juramento de fidelidad*, relativo a los deberes particulares inherentes al oficio que se asume. La *Professio fidei*, además del Símbolo de fe niceno-constantinopolitano, incluye tres apartados, que quieren distinguir mejor el tipo de verdades profesado y el correspondiente asentimiento exigido. El 18 de mayo de 1998, el Santo Padre Juan Pablo II emanó el *Motu proprio: Ad tuendam fidem*, para introducir en los textos vigentes del *Código de Derecho Canónico* y del *Código de cánones de las Iglesias Orientales* algunas «normas con las que expresamente se imponga el deber de conservar las verdades propuestas de modo definitivo por el Magisterio de la Iglesia». El 28 de junio del mismo año la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»*. En dicha *Nota* se da una explicitación más detallada de los tres apartados, y algunos ejemplos concretos.
- 7) Juan Pablo II, Carta Enc. *Fides et ratio*, 38.
- 8) Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, 23.





**KOMMENTAR ZUR NOTIFIKATION
DER KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE
IN BEZUG AUF DAS BUCH VON J. DUPUIS:
"VERSO UNA TEOLOGIA CRISTIANA
DEL PLURALISMO RELIGIOSO" [1]**

1. Zu allen Zeiten ist die theologische Forschung wichtig für den Evangelisierungsauftrag der Kirche als Antwort auf den Plan Gottes, der will, "dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2,4). Das immer tiefere Verständnis des Wortes Gottes, das in den inspirierten Schriften enthalten ist und von der lebendigen Tradition der Kirche weitergegeben wird, bereichert nämlich das ganze Volk Gottes, das "Salz der Erde" und "Licht der Welt" ist (Mt 5,13f.). Es hilft ihm, die Wahrheit der christlichen Offenbarung zu bezeugen und jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach seiner Hoffnung fragt (vgl. 1 Petr 3,15).

Eine noch wichtigere Rolle spielt die Theologie in Zeiten großer kultureller und geistiger Umbrüche wie heute, wo das Glaubensbewusstsein der Kirche vor neue Probleme und Fragen gestellt wird und neue, auch mutige Antworten und Lösungen notwendig sind. Es ist nicht zu leugnen, dass die Tatsache des religiösen Pluralismus die Christen heute zu einer neuen Bewusstseinsbildung hinsichtlich der Stellung der anderen Religionen im Heilsplan des einen und dreifaltigen Gottes zwingt. In diesem Zusammenhang ist die Theologie aufgerufen, eine Antwort zu finden, die im Licht der Offenbarung und des kirchlichen Lehramtes die Bedeutung und den Wert der anderen religiösen Traditionen rechtfertigt, die weiterhin und mit erneuertem Selbstbewusstsein das Leben von Millionen Menschen in allen Teilen der Welt lenken und orientieren.

Wie in den ersten Jahrhunderten der Kirche muss der Theologe auch heute einerseits das hören, erkennen und unterscheiden, was "wahr und heilig" ist in den anderen (außerbiblischen[2]) religiösen Traditionen, deren Handlungs- und Lebensweisen und Lehren "zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber [die Kirche] für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet". Andererseits muss der Theologe aber immer auch verkündigen "Christus, der ist 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat"[3]. Im interreligiösen Dialog und in der theologischen Reflexion über die Bedeutung und den Heilswert der anderen Religionen ist der Wagemut, der sich dem Bewusstsein und der Freiheit des Theologen oft aufdrängt, weder nützlich noch aufbauend für die kirchliche Gemeinschaft, wenn er nicht begleitet wird von einem geduldigen Reifungsprozess und dem ständigen Maßnahmen an der Wahrheit, die Christus ist.

2. Die Einladung zum "aufrichtigen und geduldigen Dialog"[4] mit den anderen Religionen darf nicht als Hindernis oder Abschwächung der Bereitschaft zur Freundschaft, zur Achtung, zur Zusammenarbeit und zum Teilen angesehen werden, sondern als wahrer und echter Pilgerweg des Glaubens im Verständnis der Wahrheit der christlichen Offenbarung.

Es kann vielleicht nützlich sein, hier zwei wesentliche Ausdrucksformen eines anderen Dialogs in Erinnerung zu rufen, nämlich des ökumenischen Dialogs, der sich sowohl im Dialog der Liebe wie auch im Dialog der Wahrheit äußert. Die Liebe, die sich in unzähligen Bekundungen gegenseitiger Achtung, gemeinsamen Betens und brüderlicher Solidarität zeigt, drängt alle Getauften zum Dialog der Wahrheit, der eingehende Studien über das Wort Gottes und die Tradition der Kirche sowie vertiefte und mühsame Klärungen der jeweiligen theologischen Positionen erfordert. Das geduldige, aber beständige Bemühen um die Erforschung der Wahrheit, die wissenschaftliche Genauigkeit und die sachliche Auswertung der

erreichten Ergebnisse machen den ökumenischen Dialog zu einem bedeutsamen Modell für den interreligiösen Dialog, dessen besondere Schwierigkeit nicht nur von der großen Vielfalt der religiösen Traditionen herrührt, sondern vor allem vom Mangel eines gemeinsamen Bezugspunktes.

3. Aus diesem Grund schätzt die Kirche die wertvolle Arbeit der Theologen, die angesichts der Herausforderung des religiösen Pluralismus und der neuen Fragen für den interreligiösen Dialog schöpferisch, einfühlsam und in Treue zur biblischen und lehramtlichen Überlieferung neue Wege suchen, Vorschläge entwickeln und Verhaltensweisen anregen, die notwendigerweise eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögens durch die Kirche bedürfen. Die Erkenntnis der Herausforderungen der Zeichen der Zeit kann und darf aber nicht zu einer oberflächlichen und unangemessenen Eile führen, damit das rechte Glaubensbewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft nicht verunsichert und die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit des Dialogs selbst nicht in Gefahr gebracht wird.

Das wertvolle Gut der Freiheit und der Kreativität des Theologen muss auch die Bereitschaft einschließen, die Wahrheit der christlichen Offenbarung anzunehmen, die von der Kirche unter der Autorität des Lehramtes weitergegeben, interpretiert und im Glauben angenommen wird. Die Funktion des Lehramtes ist nämlich nicht etwas der christlichen Wahrheit und dem Glauben Äußerliches, sondern ein konstitutives Element der prophetischen Sendung der Kirche[5].

4. Gerade im Bereich des interreligiösen Dialogs ist das Lehramt der Kirche keineswegs bloßer Beobachter oder Bremsklotz, sondern hat immer eine unleugbare und bahnbrechende Rolle gespielt. Davon zeugen die Konzilsdokumente und zahlreiche Initiativen des Papstes, wie zum Beispiel die offiziellen Dialogorgane[6]. Das letzte Jahrzehnt stand zudem ganz im Licht der prophetischen und wegweisenden Enzyklika *Redemptoris missio* (Dezember 1990) von Johannes Paul II., die einen authentischen epistemologischen und inhaltlichen Bezugsrahmen für eine christliche Theologie der Religionen bildet. Nach Ablauf von zehn Jahren und angesichts der raschen Ausbreitung der interreligiösen Problematik war die Erklärung *Dominus Iesus* (August 2000) der Kongregation für die Glaubenslehre ein weiterer erhellender Beitrag, um einige für die Praxis und Theorie des interreligiösen Dialogs wesentliche Aspekte erneut vorzutragen. Es handelt sich hier um lehramtliche Stellungnahmen, welche die legitime theologische Forschung nicht verhindern, sondern begleiten, indem sie Einwände und Verzerrungen des Glaubens zurückweisen und mit Autorität neue vertiefte Einsichten und Anwendungen der geoffenbarten Lehre darlegen.

5. In diesem Klima der Offenheit und der Bereitschaft zum Hören, zum Dialog und zum gegenseitigen Verständnis legt die Kongregation für die Glaubenslehre nun die *Notifikation* in Bezug auf das Buch *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* von J. Dupuis vor. In diesem Werk, in dem versucht wird, eine theologische Antwort auf die Frage nach der Bedeutung und dem Wert der vielen religiösen Traditionen innerhalb des Heilsplans Gottes zu geben, bekennt der Autor ausdrücklich, der Lehre der Kirche und den Äußerungen des Lehramts treu bleiben zu wollen. Er ist sich auch der Problematik seines Ansatzes bewusst und schließt nicht aus, dass die vorgeschlagenen Lösungen möglicherweise ebenso viele Fragen aufwerfen.

Nach einem geduldigen und ernsthaften Dialog, in dem er es nicht an einigen Klarstellungen fehlen ließ, hat der Autor nach Abschluß der Prüfung des Buches seine Zustimmung zu den Aussagen gegeben, die in der vom Heiligen Vater approbierten *Notifikation* aufgelistet sind. Diese Anerkennung und Zustimmung sind zweifellos ein positives und ermutigendes Zeichen. Wie in der "Präambel" gesagt wird, hielt es die Kongregation für die Glaubenslehre trotzdem für notwendig, die *Notifikation* zu veröffentlichen, um den Lesern ein sicheres Kriterium für die lehrmäßige Bewertung des Buches zu bieten.

Beim aufmerksamen Lesen des Werkes stößt man nämlich in Lehrfragen von großer Bedeutung auf Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten, die den Leser zu irrigen und gefährlichen Auffassungen verleiten können. Unter Bezugnahme auf die Erklärung *Dominus Iesus* verweist die *Notifikation* auf fünf lehrmäßige Punkte, die in dem Band - unabhängig von den Absichten des Autors - mit zweideutigen Formulierungen und unzureichenden Erklärungen vorgetragen werden und so Unklarheiten und Missverständnisse hervorrufen können.

In erster Linie wird der Glaube an Jesus Christus als den einzigen und universalen Heilmittler der ganzen Menschheit bekräftigt. In der Folge wird die Einzigkeit und Universalität der Mittlerschaft Jesu Christi, des

Sohnes und Wortes des Vaters, als Verwirklichung des Heilsplanes Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes unterstrichen. Es gibt keine trinitarische Heilsordnung, die von jener des fleischgewordenen Wortes unabhängig ist.

An zweiter Stelle wird der Glaube der Kirche an Jesus Christus als die Vollendung und Fülle der göttlichen Offenbarung bekräftigt, und zwar gegen die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen. Auch die Samenkörner des Wahren und des Guten, die es in den anderen Religionen gibt, sind Gnadengaben der einzigen Mittlerschaft Christi und seines Geistes der Heiligkeit.

Hinsichtlich des universalen Heilswirkens des Heiligen Geistes wird betont, dass der nach der Auferstehung Jesu wirksame Geist immer der vom Vater gesandte Geist Christi ist, der auch außerhalb der sichtbaren Kirche heilbringend wirkt. Im Widerspruch zum katholischen Glauben steht deshalb die Auffassung, dass sich das Heilswirken des Heiligen Geistes über die einzige universale Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes hinaus erstrecken könnte.

Weil die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils für die ganze Menschheit ist, wird weiterhin die Meinung als irrig verworfen, welche die verschiedenen Religionen in Bezug auf das Heil als zur Kirche komplementäre Wege betrachtet.

Abschließend wird klargestellt, dass es in den anderen Religionen zwar Elemente des Wahren und des Guten gibt, es aber in der katholischen Theologie keinerlei Anhaltspunkt dafür gibt, diese Religionen als solche als Heilswege zu betrachten, auch weil in ihnen Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer vorhanden sind, welche die Grundwahrheiten über Gott, den Menschen und die Welt betreffen. Ihre heiligen Schriften können auch nicht als komplementär zum Alten Testament betrachtet werden, das die unmittelbare Vorbereitung auf das Christusergebnis selbst ist.

Die *Notifikation* unterstreicht, dass einige Behauptungen schwerwiegend und gefährlich sind. Sie mögen zwar gemäßigt erscheinen, beschwören aber gerade deshalb die Gefahr herauf, leicht und arglos als mit der Lehre der Kirche vereinbar angenommen zu werden, auch von Personen, die aufrichtig um das Gelingen des interreligiösen Dialogs bemüht sind. Im heutigen Kontext einer Gesellschaft, die faktisch immer multireligiöser und multikultureller wird, spürt die Kirche die dringende Notwendigkeit, ihre lehrmäßige Identität zu bekunden und in Liebe ihren unerschütterlichen Glauben an Jesus Christus, die Quelle der Wahrheit und des Heils, zu bezeugen.

6. Zu erwähnen ist auch die Frage des “Tons“ der *Notifikation*. Es handelt sich nicht um ein langes, ausführliches Dokument, sondern nur um knappe bekräftigende Formulierungen. Diese Art der Kommunikation will nicht Zeichen von autoritärem Vorgehen oder unberechtigter Härte sein, sondern gehört zum typischen literarischen Genus jener lehrmäßigen Verlautbarungen, die das Ziel haben, die Lehre klar und deutlich zu formulieren, Irrtümer oder Zweideutigkeiten zu zensurieren und den Grad der von den Gläubigen geforderten Zustimmung anzugeben.

Dieses literarische Genus, das auch die Erklärung *Dominus Iesus* kennzeichnet, unterscheidet sich gewiss von anderen Ausdrucksformen, die vom Lehramt angewandt werden, um die Lehre mit Rücksicht auf besondere Zielsetzungen vorzulegen. Es gibt *auslegende und erläuternde* Ausdrucksformen, die ausführliche, genaue Begründungen über Glaubenslehren und pastorale Weisungen enthalten (man denke etwa an die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, an viele päpstliche Enzykliken, in unserer Thematik an die Enzyklika *Redemptoris missio*); und es gibt *mahnende und orientierende* Ausdrucksformen (im Zusammenhang mit Fragen geistlicher und praktisch-pastoraler Art).

Der eindeutige darlegende/bekräftigende Ton eines Lehrschreibens – typisch für eine Erklärung oder Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre, analog zu dem der früheren lehrmäßigen Dekrete des Heiligen Uffiziums – will den Gläubigen zu verstehen geben, dass es nicht so sehr um diskutabile Argumente oder strittige Fragen geht, sondern um wesentliche Wahrheiten des christlichen Glaubens, die von bestimmten theologischen Interpretationen geleugnet oder ernsthaft in Gefahr gebracht werden. Der Ton gehört also unter diesem Gesichtspunkt zum Inhalt, weil er der besonderen Zielsetzung des Textes entsprechen muss. Die Zustimmung zur Person Jesu, zu seinem Wort und seinem Heilsmysterium muss eine einfache und klare Antwort des Glaubens sein, wie etwa bei den Glaubensbekenntnissen, die zum

Gebet der Kirche gehören.

Die Wirksamkeit der *Notifikation* in ihrem Verständnis sowie ihrem Aufruf zur Glaubenszustimmung liegt genau im Ton. Es geht hier, um es zu wiederholen, nicht um den Ton eines Diktats, sondern um den Ton der Bekundung und der Feier des Glaubens. Es ist der Ton, der in der *Professio fidei*[7] angewandt wird. Tatsächlich hat die Kirche seit ihren Anfängen den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn bekannt, indem sie die wesentlichen Inhalte ihres Glaubens in einigen Formeln gesammelt hat. Wir wissen, dass das Glaubensbekenntnis nicht eine Zusammenstellung abstrakter Wahrheiten ist, sondern eine Glaubensregel, die das Leben, das Beten, das Zeugnis, das Wirken und die Sendung unterstützt: *lex credendi - lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. Klar ist darüber hinaus, dass die Verkündigung der Wahrheiten des katholischen Glaubens auch die Zurückweisung des Irrtums und die Zensur von zweideutigen und gefährlichen Positionen einschließt, die Verwirrung und Unsicherheit unter den Gläubigen stiften.

Falsch ist also die Meinung, dass der darlegende/bekräftigende Stil der Erklärung *Dominus Iesus* und der vorliegenden *Notifikation* ein Rückschritt sei im Vergleich mit dem literarischen Genus und dem auslegenden, pastoralen Stil der Lehrdokumente des II. Vatikanischen Konzils und nachfolgender Verlautbarungen. Genauso falsch und unbegründet ist die Behauptung, dass das bekräftigende/zensorische literarische Genus nach dem II. Vatikanischen Konzil aufzugeben und in autoritativen lehramtlichen Verlautbarungen auszuschließen sei. Mit Bedauern ist deshalb festzustellen, dass gewisse, von verschiedenen Seiten erhobene Kritiken am "Ton" der Erklärung *Dominus Iesus* - der sich von anderen Dokumenten wie etwa den Enzykliken *Redemptoris missio* und *Ut unum sint* deutlich unterscheidet - in Wirklichkeit zeigen, wie die unterschiedlichen, aber keineswegs einander entgegenstehenden Zielsetzungen der genannten Dokumente nicht beachtet werden. Die Erklärung *Dominus Iesus* wie auch die vorliegende *Notifikation* wollen bestimmte Wahrheiten des Glaubens und der katholischen Lehre bekräftigen, den entsprechenden theologischen Gewissheitsgrad angeben und so die sicheren lehrmäßigen Grundlagen klären. Damit soll die Unversehrtheit des Glaubensgutes gewahrt und zugleich garantiert werden, dass der interreligiöse Dialog – wie auch der ökumenische Dialog unter den christlichen Konfessionen – sich als "Dialog der Wahrheit" entwickelt.

Im Übrigen bringt die einfache Bekräftigung der Wahrheit die Einheit im Glauben an den einen und dreifaltigen Gott zum Ausdruck und festigt die Gemeinschaft in der Kirche. Die Zustimmung zur Wahrheit ist Zustimmung zu Christus und seiner Kirche und bildet den wahren Raum der menschlichen Freiheit: "Die Wege, um die Wahrheit zu erreichen, sind vielfältig; dennoch kann, da die christliche Wahrheit Heilswert besitzt, jeder dieser Wege nur dann eingeschlagen werden, wenn er zum letzten Ziel, das heißt zur Offenbarung Jesu Christi, führt"[8]. "Die Wahrheit, die Christus ist, erscheint nötig als universale Autorität. Das christliche Mysterium überwindet jede Schranke von Zeit und Raum und verwirklicht die Einheit der Menschheitsfamilie"[9].

[1] Der mit drei Sternchen gezeichnete Kommentar wurde zugleich mit der *Notifikation* im "L'Osservatore Romano" vom 27. Februar 2001 veröffentlicht.

[2] Es ist klar festzuhalten, dass das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der Religion Israels ganz eigener Natur ist, denn nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils besteht ein Band, "wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist" (II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, 4).

[3] II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, 2.

[4] II. Vat. Konzil, Dekret *Ad gentes*, 11.

[5] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum veritatis*, 14: AAS 82 (1990) 1556.

[6] Am 6. August 1964 hat Paul VI. die berühmte Enzyklika über den Dialog *Ecclesiam suam* veröffentlicht. Schon einige Monate zuvor hatte der Papst am 19. Mai 1964 das “Sekretariat für die Nichtchristen” errichtet, das 1988 in “Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog” umbenannt worden ist.

[7] Am 1. Juli 1988 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre die *Professio fidei*, die für jene Gläubigen bestimmt ist, die zur Ausübung eines Amtes im Namen der Kirche berufen sind, sowie einen speziellen *Treueid*, der sich auf die besonderen Pflichten bezieht, die mit der Übernahme des Amtes verbunden sind. Die *Professio fidei* beinhaltet neben dem Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis drei Absätze, deren Ziel es ist, die Ordnung der Wahrheiten und die jeweils geforderte Zustimmung besser zu unterscheiden. Am 18. Mai 1998 erließ der Heilige Vater das Motu Proprio *Ad tuendam fidem*, um in die geltenden Texte des *Codex Iuris Canonici* und des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* einige “Normen einzufügen, durch die ausdrücklich die Pflicht auferlegt wird, die vom Lehramt der Kirche in endgültiger Weise vorgelegten Wahrheiten zu beachten“. Am 28. Juni 1998 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre einen *lehrmäßigen Kommentar zur Schlussformel der Professio fidei*, in dem die drei Absätze genauer erklärt und mit konkreten Beispielen belegt werden.

[8] Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 38: AAS 91 (1999) 35.

[9] Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 23: AAS 92 (2000) 765.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

NOTIFICAZIONE **su alcune pubblicazioni del** **Prof. Dr. REINHARD MEßNER**

Come risulta dalla seguente «Notificazione», la Congregazione per la Dottrina della Fede, in conformità con il suo Regolamento per l'esame delle dottrine, ha esaminato alcune opere del Professor Dr. Reinhad Meßner (Innsbruck/Austria), che trattano aspetti fondamentali della fede e della vita sacramentale della Chiesa. La procedura d'esame si conclude ufficialmente con la pubblicazione di questa «Notificazione», che è stata prima presentata al Professor Meßner e da lui accettata. Con la firma del testo l'autore si è impegnato per il futuro ad attenersi ai chiarimenti contenuti nella «Notificazione». Essi saranno criterio vincolante per la sua attività teologica e per le sue future pubblicazioni teologiche.

INTRODUZIONE

Il Professor Dr. Reinhard Meßner affronta nelle sue pubblicazioni, soprattutto nella sua dissertazione «Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft» (Innsbruck-Wien 1989), difficili problemi di teologia fondamentale, come ad esempio il rapporto fra interpretazione della Scrittura e metodo storico-critico, fra Scrittura e Tradizione, fra Magistero e suo oggetto, fra liturgia e dogma. Questi problemi, a cui nel tempo della Riforma si diedero risposte contrastanti che furono fra le cause essenziali della divisione ecclesiale, devono oggi di fatto essere ripensati in considerazione delle nuove importanti acquisizioni di carattere sia metodologico che contenutistico, non ultimo però alla luce delle opzioni del Concilio Vaticano II. La discussione teologica, che comporta sia possibilità di migliore comprensione fra le diverse confessioni, come anche pericoli di nuovi malintesi, è in pieno corso e può solo essere incoraggiata dal Magistero della Chiesa cattolica. Molte questioni sono ancora aperte e necessitano di un ulteriore ed attento esame per raggiungere le necessarie chiarificazioni. Lo scritto summenzionato di Meßner offre al riguardo valide stimolazioni, che devono essere valutate come un contributo positivo alla discussione in atto.

Poiché le spiegazioni dell'autore toccano i fondamenti della fede e della vita sacramentale della Chiesa, emerge in punti essenziali la domanda se questi fondamenti, che antecedono la teologia e la sostengono, sono veramente salvaguardati. Poiché l'autore –in modo totalmente giustificato– propone le sue riflessioni con una terminologia desunta dal pensiero storico moderno, è difficile il confronto con gli insegnamenti della Chiesa espressi nel linguaggio classico della Tradizione. Ma, anche tenendo conto dei problemi linguistici e del necessario sviluppo del pensiero teologico, rimane il fatto che insegnamenti di fede della Chiesa vengono in realtà almeno oscurati e vengono fatte scelte che solo apparentemente derivano da opinioni storiche, ma in realtà si fondano su presupposti che sono problematici e nelle loro conseguenze fanno deviare dalla fede cattolica.

Ciò riguarda innanzitutto il rapporto fra Scrittura, Tradizione, interpretazione magisteriale della fede ed esegesi storico-critica. L'autore è ben consapevole della problematica della "sola scriptura", come fu formulata nel tempo della Riforma. Egli riconosce che la «Tradizione è più antica della Scrittura e la Scrittura è parte della Tradizione» (pag. 13). Ma è allo stesso tempo convinto che ogni autentica tradizione apostolica è raccolta nella Scrittura e che pertanto la Scrittura è in quanto «norma indiscutibile... istanza critica di ogni ulteriore Tradizione» (pag. 14). «La Tradizione è così la realizzazione espressa in modo sempre nuovo del kerigma, che si trova in una forma valida una volta per tutte nella Scrittura» (pag. 16). Sul presupposto di questa riduzione della Tradizione alla ripresentazione kerigmatica della Scrittura «nei presupposti culturali e nelle condizioni di vita del momento» (pag. 14) è del tutto consequenziale, l'affermazione che: «Il principio della "sola scriptura" come elemento costitutivo inalienabile di ciò che caratterizza la Riforma mi sembra garantito nella concezione delineata» (pag. 14). Esso sembra di fatto garantito, anche se non «sembra» garantita la dottrina del Concilio di Trento e del Vaticano II (*Dei verbum*) su Scrittura e Tradizione. Meßner stesso è consapevole del pericolo che la fede possa essere esposta «alla situazione della scienza teologica del momento» (pag. 15) e che questo debba essere evitato. In realtà però la sua concezione conduce inevitabilmente proprio a questo risultato, perché per l'interpretazione della Scrittura non resta alla fine altra istanza se non l'esegesi scientifica. Egli stesso afferma al riguardo: «In casi di conflitto è indubbiamente sempre la Tradizione ovvero la teologia che deve essere corretta a partire dalla Scrittura, non la Scrittura che deve essere interpretata alla luce di una tradizione successiva (o di una decisione magisteriale); ciò condurrebbe ad un dannoso dogmatismo» (pag. 16). Colpisce qui che per mezzo della copula «ovvero» Tradizione e teologia vengono equiparate o in ogni caso poste sullo stesso piano; la Tradizione è menzionata solo come «tradizione posteriore» e la «decisione magisteriale» viene a sua volta per mezzo di una «o» posta su di uno stesso livello con le «tradizioni posteriori», così che l'obbedienza nei confronti di queste così come l'ascolto della Tradizione condurrebbe ad un dannoso dogmatismo. Non si vede come, in questa concezione della Tradizione e del Magistero, la Scrittura possa essere istanza critica se non per mezzo dell'esegesi scientifica, che in tal modo viene elevata ad ultima autorità - contro la dichiarata intenzione dell'autore. La medesima problematica appare in riferimento alla liturgia, quando Meßner pone quale principio metodologico fondamentale: «La Tradizione dogmatica (che concerne la liturgia) deve quindi essere interpretata alla luce della tradizione liturgica e non viceversa» (pag. 12). Il motivo di questa affermazione appare nella frase precedente, laddove la Tradizione dogmatica viene designata come «tradizione dogmatica secondaria». Liturgia e fede appaiono qui come due mondi totalmente autonomi, che non si toccano, la Tradizione liturgica e quella dogmatica come due tradizioni indipendenti l'una dall'altra; dietro la «tradizione secondaria» non emerge più nessuna tradizione portante comune della fede, così che la Tradizione esiste solo in «tradizioni», che come tali sono per loro essenza secondarie.

Le conseguenze di questo modo di vedere la Scrittura, la Tradizione ed il Magistero divengono manifeste nelle questioni fondamentali della fede eucaristica. Che la Tradizione non possa garantire niente dal punto di vista del contenuto e che pertanto ci lascia alle ipotesi storiche del momento, diviene visibile quando Meßner a proposito dell'origine dell'Eucaristia afferma: «Ciò che ci è tramandato rispecchia ultimamente la

prassi catechetica delle comunità. Non è quindi possibile dedurre una teologia dell'Eucaristia a partire da una assoluta volontà istitutiva di Gesù, che poi norma ogni tradizione liturgica» (pag. 17). Che cosa Gesù stesso veramente voleva quindi non lo sappiamo e, secondo questa ricostruzione, non possiamo fare riferimento ad un'istituzione dell'Eucaristia da parte di Gesù. Meßner si rifà pertanto per i primi tempi della Chiesa, anche se con lievi modifiche, alla nota tesi di H. Lietzmann (*Messe und Herrenmahl*. 1926) e ritiene di poter stabilire per questo periodo due diversi tipi di «Eucaristia»: da una parte «pasti orientati prevalentemente in senso escatologico» (come in *Didache* 9 e 10) e «una celebrazione liturgica, che si ricollega essenzialmente all'ultima cena di Gesù» (pag. 27). Egli dice esplicitamente che «dallo “spezzare del pane” del cristianesimo primitivo nessuna linea diretta conduce alla nostra celebrazione eucaristica» (pag. 32). Nondimeno egli vede due legami fra la «Cena del Signore» del cristianesimo primitivo e l'Eucaristia della Chiesa cattolica: «l'orientamento escatologico... e la comunione (*Koinonia*) ...» (pag. 33). Soltanto questo si potrebbe pertanto considerare come nucleo essenziale dell'«Eucaristia» risalente al tempo primitivo.

Da tali presupposti –oggi largamente diffusi– appare visibile che la nuova formulazione del principio della «sola scriptura» non garantisce la normatività della Scrittura, che parla esplicitamente nei quattro racconti tramandati dell'istituzione del fatto che il Signore, nella notte in cui fu tradito, consegnò ai suoi se stesso - corpo e sangue - nel pane e nel vino, e in questi doni fondò la nuova alleanza. Le ipotesi sull'origine dei testi paralizzano la parola biblica come tale. Viceversa appare evidente che la Tradizione nel suo senso definito dalla Chiesa non significa manipolazione della Scrittura per mezzo di insegnamenti e di usi successivi ma al contrario rappresenta la garanzia perché la parola della Scrittura possa conservare la sua pretesa.

Meßner individua poi, nel secondo secolo, una «profonda cesura», il «passaggio dal cristianesimo fondamentalmente carismatico, profetico, determinato sostanzialmente dall'attesa escatologica imminente alla “Chiesa del cattolicesimo incipiente”» (pag. 17). In questo momento avviene secondo Meßner un «cambiamento di paradigma dal paradigma “Cena del Signore” del cristianesimo primitivo al paradigma “Messa” del cristianesimo maturo» (pag. 42). Con il tramontare dell'attesa escatologica imminente, nella metà del secondo secolo nasce qualcosa di nuovo –così ci spiega Meßner–, vale a dire la Chiesa del cattolicesimo incipiente, i cui contenuti essenziali vengono così descritti: «Si forma lentamente il canone del Nuovo Testamento, emerge un ministero ecclesiale, che in questa forma non caratterizzava il cristianesimo primitivo, per la conservazione della tradizione apostolica, e cambia la comprensione della liturgia» (pag. 42). Queste tesi non sono nuove, anche se con la sottolineatura del «cambiamento di paradigma» liturgico si differenziano in modo caratterizzante dalla descrizione classica degli elementi costitutivi del «Frühkatholizismus» fatta da Harnack, il quale metteva insieme regola fidei, Canone ed episcopato. Nuovo è comunque il fatto che questa classica visione del modo protestantico di scrivere la storia dei dogmi viene qui presentata come teologia cattolica e collegata con una profonda rottura nel cuore sacramentale della Chiesa, che comporta non solo la trasformazione della Cena del Signore in Messa, ma - a questa collegata - il formarsi dell'ufficio sacerdotale (episcopale) come elemento fondamentale della nuova forma di «Eucaristia». Sebbene Meßner parta da una chiara rottura nella storia fra fede e liturgia, non intende tuttavia considerare il nuovo come tradimento della testimonianza biblica (pag. 43ss), ma gli riconosce - così come esso appare per la prima volta in Ippolito - una certa normatività, alla quale egli poi commisura gli sviluppi del Medioevo, il Concilio di Trento e la Teologia di Lutero. Che egli in questo contesto possa giudicare il medioevo e Trento sostanzialmente solo come malinteso e decadenza, non deve sorprendere. Una portata molto più profonda ha la tesi della doppia rottura nella storia della fede, che viene qui proposta: fra Gesù e la Chiesa primitiva carismatica innanzitutto, fra questa e la Chiesa del cattolicesimo incipiente successivamente.

La tesi di abilitazione di R. Meßner «*Feiern der Umkehr und Versöhnung*» (in: *Gottesdienst der Kirche*).

Handbuch der Liturgiewissenschaft. Edito da H. B. Meyer e altri, Teil 7,2: R. Meßner - R. Kaczynski, Sakramentliche Feiern I/2. Regensburg 1992, pagg. 49-240) non entra di nuovo nella discussione dei problemi fondamentali, ma parte dagli stessi presupposti metodologici. L'opera, che offre senza dubbio riflessioni degne di attenzione sullo sviluppo della storia della penitenza, solleva però a sua volta in modo analogo nei confronti dell'istituzione del sacramento da parte di Cristo, del ministro del sacramento e della sua distinzione da forme non sacramentali del perdono, dei gravi problemi, che toccano la fede della Chiesa come tale al di là dell'ambito della discussione teologica.

Nel gennaio 1998 la Congregazione per la Dottrina della Fede, a motivo della serietà dei problemi qui presenti, ha esaminato secondo la sua *Agendi ratio in doctrinarum examine* (1997) la problematica di entrambe le suddette opere dell'autore e, conformemente alla sua responsabilità, ha presentato il 26 settembre 1998 al prof. Meßner, tramite il Vescovo di Innsbruck, Dr. Alois Kothgasser, alcune osservazioni critiche alle sue dissertazioni. Il professor Meßner in data 13 novembre 1998 ha risposto a questo scritto della Congregazione e ha trasmesso una serie di ampie chiarificazioni, che nondimeno non risultavano sufficienti, a risolvere i problemi nella loro totalità. La Congregazione pertanto in data 12 agosto 1999 ha fatto presenti gli interrogativi che rimanevano, ai quali il professor Meßner ha risposto il 3 novembre 1999. Anche la seconda risposta conteneva dei miglioramenti e dei chiarimenti, ma non risolveva totalmente le questioni riguardanti le opzioni fondamentali del suo libro in relazione all'insegnamento di fede della Chiesa. Al riguardo la Congregazione per la Dottrina della Fede non considera come suo compito entrare nelle discussioni di carattere storico e di teologia sistematica, che si trovano in entrambi i libri. Essa pertanto non intende neppure proporre una interpretazione conclusiva di queste opere. Lasciando aperte evidentemente le questioni puramente teologiche, essa considera tuttavia suo dovere richiamare in modo inequivocabile le dottrine di fede, che devono essere tenute ferme in queste discussioni, se una teologia deve essere considerata come «cattolica». In considerazione dei problemi degli scritti, queste dottrine di fede vengono qui proposte all'accettazione dell'autore. Esse costituiscono il criterio vincolante per il miglioramento e la chiarificazione delle singole affermazioni dei suoi libri e per le sue future pubblicazioni in questa materia.

I LE FONTI DELLA FEDE

La trasmissione della predicazione apostolica

1. L'insieme della trasmissione della rivelazione ricevuta dagli apostoli nella Chiesa può essere designata Tradizione in senso largo, o –come dice l'autore– «l'unico evento di tradizione».
2. Questa trasmissione avviene in due forme, l'una, scritta, è la Sacra Scrittura, l'altra, non scritta, è la Tradizione in senso stretto. Infatti la predicazione apostolica confluisce in modo particolare nella Sacra Scrittura,¹ ma non si esaurisce in essa. Perciò il concetto di Tradizione apostolica, che sotto l'assistenza dello Spirito Santo viene trasmessa nella Chiesa, è più ampio di ciò che è messo per iscritto esplicitamente nella Scrittura.² Predicazione apostolica e tradizione, che deriva dagli apostoli, non possono essere semplicemente equiparate.

La Sacra Scrittura e le sue affermazioni

3. La Sacra Scrittura è fonte di conoscenza per la fede cattolica, secondo il senso e l'intenzione salvifica, che sono stati messi per iscritto nel testo odierno dallo Spirito Santo per mezzo dell'autore umano.³

La Tradizione e le tradizioni

4. Accanto alla Scrittura sta la Tradizione in senso stretto. Essa ci fa conoscere l'ispirazione ed il canone della Scrittura, e senza di essa non è possibile una spiegazione completa ed una attualizzazione della Scrittura.⁴ La fede cattolica non è desunta solo dal testo della Scrittura; la Chiesa infatti non attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate soltanto dalla Scrittura.⁵

5. La Tradizione è la trasmissione della rivelazione, che è stata affidata da Cristo e dallo Spirito Santo agli apostoli, nella vita e nell'insegnamento della Chiesa cattolica attraverso tutte le generazioni fino ad oggi.⁶ Solo questa Tradizione è norma di fede.

6. Le «tradizioni», delle quali parlano il Concilio Vaticano I⁷ ed anche «Dei verbum» (Nr. 8), sono elementi particolari della «Tradizione».⁸ Accanto a queste nella Chiesa cattolica sono sempre esistite usanze antiche («tradizioni» nel senso più vasto), che non sono vincolanti, ma mutabili.

Il Magistero

7. Nell'interpretazione della Parola di Dio, trasmessa nella Scrittura e nella Tradizione, un ruolo importante compete alla scienza teologica. Supera le possibilità della teologia spiegare la Parola di Dio in modo vincolante per la fede e la vita della Chiesa. Questo compito è affidato al Magistero vivente della Chiesa.⁹ Il Magistero non è al di sopra della Parola di Dio, ma la serve. Esso però è al di sopra delle spiegazioni della Parola di Dio, in quanto giudica se una tale spiegazione corrisponde o meno al senso tramandato della Parola di Dio.¹⁰

La Liturgia

8. Nella Liturgia si attua l'opera della nostra redenzione.¹¹ Essa è «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù».¹² Essa rende presente così il «mistero della fede» ed è allo stesso tempo la sua più alta testimonianza. I riti liturgici riconosciuti dalla Chiesa sono pertanto anche forme espressive normative della fede, nelle quali si manifesta la tradizione apostolica della Chiesa.

9. Fra le forme magisteriali della definizione della fede (Regula fidei, Symbolum, Dogma) e la loro attualizzazione nella liturgia non può pertanto esservi nessuna contraddizione. La fede definita è vincolante per ogni liturgia, per l'interpretazione e per nuove formulazioni della liturgia.

II SULLA DOTTRINA DI FEDE CIRCA I SACRAMENTI

L'istituzione dell'Eucaristia

10. Secondo la fede della Chiesa Cristo ha istituito i sette sacramenti. Il concetto di istituzione non significa che Cristo nella sua vita terrena abbia espressamente determinato nei particolari ogni singolo sacramento come tale. La Chiesa nella sua memoria guidata dallo Spirito Santo, che poteva includere una maturazione anche di un certo tempo,¹³ ha compreso quali delle sue azioni simboliche sono ancorate nella volontà del Signore e pertanto appartengono alla essenza della sua missione. Essa ha così imparato a distinguere, nel vasto ambito dei *sacramenta*, i «sacramenti» in senso stretto dai sacramentali: solo i primi risalgono al Signore stesso e posseggono quindi quell'efficacia particolare, che deriva dall'istituzione.¹⁴

11. La Chiesa è certa nella fede che Cristo stesso - come narrano i Vangeli (*Mt* 26, 26-29; *Mc* 14, 22-25; *Lc* 22, 15-20) e San Paolo per tradizione apostolica (*I Cor* 11, 23-25) - nella cena prima della sua passione consegnò ai discepoli sotto le specie del pane e del vino il suo corpo ed il suo sangue ed istituì così l'Eucaristia, che veramente è il suo proprio dono alla Chiesa di tutti i tempi.¹⁵

12. Non è quindi sufficiente supporre che Cristo nel cenacolo –come continuazione della sua comunione di mensa– abbia compiuto una azione conviviale simbolica analoga con prospettiva escatologica. È fede della Chiesa che Cristo nell'ultima cena ha offerto il suo corpo ed il suo sangue –se stesso– a suo Padre e ha dato se stesso da mangiare ai suoi discepoli sotto i segni del pane e del vino.¹⁶

Il ministero nella Chiesa

13. Nella vocazione e nella missione dei dodici apostoli secondo la fede della Chiesa Cristo ha allo stesso tempo fondato il ministero della successione apostolica, che nella sua forma piena si realizza nei Vescovi come successori degli apostoli. Il ministero ordinato nel suo triplice grado –vescovo, presbitero, diacono– è una forma legittimamente sviluppatasi nella Chiesa e pertanto vincolante per la Chiesa stessa dello sviluppo del ministero della successione apostolica.¹⁷ Questo ministero che si fonda sulla volontà istitutiva del Signore viene trasmesso con la consacrazione sacramentale.

14. Il Concilio Vaticano II afferma: il sacerdote ministeriale «con la potestà sacra di cui è investito» compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo.¹⁸

L'Eucaristia e la fede

15. Lo Spirito Santo per mezzo del sacerdote consacrato e le parole di Cristo da lui pronunciate rendono

presenti il Signore ed il suo sacrificio.¹⁹

Non per suo potere e non per un incarico umano, ad esempio da parte della comunità, ma solo in forza della potestà data dal Signore nel sacramento la preghiera del sacerdote può invocare efficacemente lo Spirito Santo e la sua forza trasformante. La Chiesa definisce questa azione orante del sacerdote una azione «in persona Christi».²⁰

Il Sacramento della Penitenza e la Scrittura

16. La Chiesa nella fede sa e pertanto insegna in modo vincolante che Cristo oltre il sacramento del battesimo che rimette i peccati ha istituito il sacramento della Penitenza come sacramento del perdono. Questa consapevolezza si fonda soprattutto su Gv 20, 22s. Anche qui il sacerdote può parlare «in persona Christi» e comunicare autorevolmente il perdono solo a partire dal potere del sacramento, con il quale è stato consacrato.²¹

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'Udienza del 27 ottobre 2000 concessa al sottoscritto Segretario, ha approvato la presente Notificazione, decisa nella Sessione Ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 30 novembre 2000.

+ Joseph Card. RATZINGER
Prefetto

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario

¹ «Itaque praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris in speciali modo exprimitur...» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 8).

² «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit ...» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 8).

3 «Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 11).

4 «Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitus intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 8).

5 «...quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 9).

6 «... et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt...» (Concilio di Trento: DS 1501; cfr anche Concilio Vaticano I: DS 3006).

7 «Haec porro supernaturalis revelatio... continetur “in libris scriptis et sine scripto traditionibus”...» (Concilio Vaticano I: DS 3006; così si devono intendere «traditiones» anche in *Dei Verbum* 8).

I Padri del Concilio di Trento erano ben consapevoli della differenza fra «Tradizione apostolica» e «tradizioni» della Chiesa. Essi avevano ben chiaro anche, ad es. nel Decreto sul Sacramento della Penitenza, che esse accanto a contenuti di fede rivelata, attinta alla Scrittura e alla Tradizione, presentavano anche altre convinzioni e usanze, che non derivavano dalla rivelazione. I Padri del Concilio hanno anche distinto fra “Tradizione” e usanze di fatto cattolico-romane. Storicamente non è neppure sostenibile che Trento si sia sempre e soltanto indirizzato contro presunte dottrine false dei Riformatori.

8 Cfr. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 7 - 10.

9 «Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 10).

10 «Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit, quae tamquam divinitus revelata credenda proponit...» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 10).

11 Cfr Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 2.

12 *Sacrosanctum Concilium*, 10.

13 Cfr Concilio Vaticano II, *Dei verbum* 8.

14 Cfr Concilio di Trento: DS 1601; Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium* 60.

15 Cfr Concilio di Trento: DS 1638, 1642.

16 Cfr Concilio di Trento: DS 1637-1638; 1640; 1740-1741.

17 «Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (Io. 10,36), consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt» (Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 28).

18 «Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, ...sacrificium eucha-risticum in persona Christi conficit» (Concilio Vaticano II, Lumen gentium 10).

19 «In *institutionis narratione* vis verborum et actionis Christi, et Spiritus Sancti potentia, sub panis et vini speciebus Eius corpus et sanguinem sacramentaliter effi-ciunt praesentia, Eius sacrificium semel pro semper in cruce oblatum» (Catechi-smus Catholicae Ecclesiae, 1375).

20 Cfr Concilio Vaticano II, Lumen gentium 10.

21 Cfr Concilio di Trento: DS 1601, 1670, 1701.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

NOTIFIKATION **bezüglich einiger Veröffentlichungen** **von Professor DR. REINHARD MESSNER**

Wie der vorliegenden »Notifikation« zu entnehmen ist, hat die Kongregation für die Glaubenslehre gemäß der geltenden Ordnung für die Lehrüberprüfung einige Werke von Professor Dr. Reinhard Meßner (Innsbruck) einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die wichtige Grundlagen des Glaubens und des sakramentalen Lebens der Kirche betrifft. Das Verfahren gegen den genannten Autor findet nunmehr seinen offiziellen Abschluß durch die Veröffentlichung dieser »Notifikation«, die Professor Meßner zuvor vorgelegt und von ihm angenommen worden ist. Mit der Unterzeichnung des Dokuments hat sich der Autor verpflichtet, daß er sich künftig an die in der »Notifikation« enthaltenen Klarstellungen hält und sie entsprechend berücksichtigt. Sie bilden den verpflichtenden Maßstab für sein künftiges theologisches Wirken und seine Veröffentlichungen.

EINLEITUNG

Professor Dr. Reinhard Meßner behandelt in seinen Veröffentlichungen, besonders in seiner Dissertation «Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft» (Innsbruck-Wien 1989), schwierige Grundlegungsfragen der Theologie, wie etwa das Verhältnis von Schriftdeutung und historisch-kritischer Methode, von Schrift und Tradition, vom Lehramt und seinem Gegenstand, von Liturgie und Dogma. Diese Fragen, deren gegensätzliche Beantwortung im Zeitalter der Reformation zu den wesentlichen Ursachen der Kirchenspaltung zählt, müssen heute in der Tat angesichts weittragender neuer Einsichten methodischer wie inhaltlicher Art, nicht zuletzt aber im Licht der Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils erneut bedacht werden. Die

theologische Diskussion, die sowohl Chancen besseren Verstehens zwischen den getrennten Konfessionen wie auch Gefahren neuer Mißverständnisse in sich birgt, ist in vollem Gang und kann vom Lehramt der katholischen Kirche nur ermutigt werden. Viele Fragen sind noch offen und bedürfen weiterer sorgsamer Mühe, um die nötigen Klärungen zu erreichen. Die erwähnte Schrift von Meßner bietet dabei bedenkenswerte Anstöße, die als positiver Beitrag in der weitergehenden Diskussion zu werten sind.

Weil die Ausführungen des Verfassers an die *Grundlagen* des Glaubens und des sakramentalen Lebens der Kirche rühren, steht in wesentlichen Punkten die Frage auf, ob diese der Theologie vorausliegenden und sie tragenden Grundlagen wirklich gewahrt sind. Da der Verfasser –in durchaus berechtigter Weise– seine Überlegungen in einer dem modernen historischen Denken entnommenen Terminologie vorträgt, ist der Vergleich mit den in der klassischen Sprache der Überlieferung ausgedrückten Glaubenslehren der Kirche schwierig. Aber auch bei Berücksichtigung der Sprachprobleme und der notwendigen Fortentwicklung des theologischen Denkens bleibt bestehen, daß in der Tat Glaubenslehren der Kirche zumindest verdunkelt und Entscheidungen gefällt werden, die nur scheinbar historischen Einsichten entspringen, in Wirklichkeit aber auf Voraussetzungen beruhen, die fragwürdig sind und in ihrer Konsequenz aus dem katholischen Glauben herausführen.

Dies betrifft vor allem das Verhältnis von Schrift, Überlieferung, lehramtlicher Auslegung des Glaubens und historisch-kritischer Exegese. Der Verfasser ist sich der Problematik des „sola scriptura“, wie es in der Reformationszeit formuliert wurde, wohl bewußt. Er anerkennt, daß die «Tradition ursprünglicher ist als die Schrift und die Schrift Teil der Tradition» (Seite 13). Aber er ist gleichzeitig überzeugt, daß alle wirkliche apostolische Tradition in der Schrift gesammelt ist und daß daher die Schrift als «nicht hinterfragbare Norm... kritische Instanz jeglicher weiteren Tradition» ist (Seite 14). «Tradition ist somit die immer neu gesprochene Verwirklichung des Kerygmas, das in ein für allemal gültiger Weise in der Schrift vorliegt» (Seite 16). Bei dieser Reduzierung der Tradition auf die kerygmatische Vergegenwärtigung der Schrift «unter den jeweiligen Denkbedingungen und Lebensbedingungen» (Seite 14) ist es durchaus folgerichtig, wenn Meßner erklärt: «Das „sola scriptura“ als unaufgebarer Bestandteil des „reformatorischen Propriums“ scheint mir in der skizzierten Auffassung gewahrt» (Seite 14). Es scheint in der Tat gewahrt, nicht gewahrt „scheint“ jedoch die Lehre des Konzils von Trient und des Vaticanum II (*Dei Verbum*) über Schrift und Tradition. Meßner ist sich selber der Gefahr bewußt, daß der «Glaube dem jeweiligen Stand der theologischen Wissenschaft» (Seite 15) ausgeliefert werden könnte und daß dies vermieden werden muß. Faktisch jedoch führt seine Auffassung unvermeidlich genau zu diesem Ergebnis, denn für die Auslegung der Schrift bleibt schließlich keine andere Instanz als die wissenschaftliche Exegese. Er selber sagt dazu: «Im Konfliktsfall ist zweifellos immer die Tradition bzw. die Theologie nach der Schrift zu korrigieren, nicht die Schrift im Licht einer späteren Tradition (oder lehramtlichen Entscheidung) zu interpretieren; letzteres würde zu einem verderblichen Dogmatismus führen» (Seite 16). Hier fällt auf, daß durch die Kopula «beziehungsweise» Tradition und Theologie gleichgesetzt oder jedenfalls auf die gleiche Stufe gestellt werden; Tradition figuriert nur als «spätere Tradition» und «lehramtliche Entscheidung» wird wiederum durch «oder» auf eine Stufe mit «späteren Traditionen» gestellt, so daß der Gehorsam diesen gegenüber wie überhaupt das Hören auf die Tradition zu verderblichem Dogmatismus führt. Es ist nicht zu sehen, wie bei dieser Einstufung von Tradition und Lehramt die Schrift anders Instanz sein könnte als durch die wissenschaftliche Exegese, die damit zur letzten Autorität erhoben wird – entgegen der erklärten Intention des Verfassers. Dieselbe Problematik wird in Anwendung auf die Liturgie sichtbar, wenn Meßner als methodisches Grundprinzip statuiert: «Es muß also die (die Liturgie betreffende) dogmatische Tradition im Lichte der liturgischen Tradition interpretiert werden und nicht umgekehrt» (Seite

12). Warum das gilt, wird im vorausgehenden Satz deutlich, wo die dogmatische Tradition als «dogmatische Sekundärtradition» bezeichnet wird. Liturgie und Glaube erscheinen hier als zwei völlig autonome, einander nicht berührende Welten, die liturgische und die dogmatische Tradition als zwei voneinander unabhängige Überlieferungen; hinter der «Sekundärtradition» wird keine gemeinsam tragende Überlieferung des Glaubens mehr sichtbar, so daß es Tradition offenbar nur in «Traditionen» gibt, die als solche ihrem Wesen nach sekundär sind.

Die Konsequenzen dieser Sichtweise von Schrift, Tradition und Lehramt werden in den Grundlegungsfragen des eucharistischen Glaubens deutlich. Daß die Tradition inhaltlich nichts verbürgen kann und uns daher den jeweiligen historischen Hypothesen überläßt, wird sichtbar, wenn Meßner über den Ursprung der Eucharistie sagt: «Was uns überliefert ist, spiegelt letztlich die katechetische Praxis der Gemeinden. Es ist also nicht möglich, eine Theologie der Eucharistie aus einem absoluten Stiftungswillen Jesu abzuleiten, der dann jede liturgische Tradition normiert» (Seite 17). Was Jesus selber wirklich wollte, wissen wir also nicht, und auf eine Einsetzung der Eucharistie durch Jesus können wir nach dieser Darstellung nicht rekurrieren. Meßner greift daher für die frühe Zeit der Kirche mit leichten Modifikationen auf die bekannte These von H. Lietzmann (Messe und Herrenmahl. 1926) zurück und glaubt für diese Periode zwei unterschiedliche Typen von «Eucharistie» feststellen zu können: zum einen «vor allem eschatologisch ausgerichtete Mahlzeiten» (im Sinn von Didache 9 und 10) und «eine liturgische Feier, die wesentlich an das Abschiedsmahl Jesu anknüpft» (Seite 27). Ausdrücklich sagt er, daß «vom urchristlichen „Brotbrechen“ keine direkte Linie zu unserer Eucharistiefeier führt» (Seite 32). Zwei Verbindungen zwischen dem urchristlichen «Herrenmahl» und der Eucharistie der katholischen Kirche sieht er allerdings: «die eschatologische Ausrichtung... und die Gemeinschaft (Koinonia)...» (Seite 33). Nur das könnte man demgemäß als bis in die Frühzeit zurückreichenden wesentlichen Kern der «Eucharistie» ansehen.

Bei solchen –heute weit verbreiteten– Auffassungen wird sichtbar, daß das neue „sola scriptura“ nicht die Normativität der Schrift verbürgt, die ausdrücklich in den vier überlieferten Einsetzungsberichten davon spricht, daß der Herr in der Nacht vor dem Verrat den Seinen in Brot und Wein sich selbst –Leib und Blut– schenkte und in diesen Gaben den neuen Bund begründete. Die Hypothesen über die Entstehung der Texte paralysieren das Bibelwort als solches. Umgekehrt wird sichtbar, daß Tradition in ihrem von der Kirche definierten Sinn nicht die Übermächtigung der Schrift durch spätere Lehren und Gebräuche bedeutet, sondern im Gegenteil die Gewähr dafür darstellt, daß das Schriftwort in seinem Anspruch stehenbleibt.

Im zweiten Jahrhundert erkennt Meßner dann eine «tiefe Zäsur», den «Übergang vom fundamental charismatischen, prophetischen, zentral von der Naherwartung bestimmten Christentum zur „frühkatholischen Kirche“» (Seite 17). Nun erfolgt nach Meßner ein liturgischer «Paradigmenwechsel vom urchristlichen Paradigma „Herrenmahl“ zum altchristlichen Paradigma „Messe“» (Seite 42). Mit dem Schwinden der Naherwartung entsteht in der Mitte des zweiten Jahrhunderts –so erklärt uns Messner– etwas Neues, die frühkatholische Kirche, deren wesentliche Inhalte so beschrieben werden: «Es bildet sich langsam der Kanon des Neuen Testaments, es entsteht ein kirchliches Amt, das in dieser Form der Urchristenheit nicht eigen war, zur Wahrung der apostolischen Paradosis, und – das Verständnis des Gottesdienstes wandelt sich» (Seite 42). Diese Thesen sind nicht neu, wenn sie auch von der klassischen Beschreibung der konstitutiven Elemente des «Frühkatholizismus» durch Harnack, der regula fidei, Kanon und Bischofsamt zusammenordnet, durch die Herausstellung des liturgischen «Paradigmenwechsels» charakteristisch abweicht. Neu ist allenfalls, daß diese klassische Vision protestantischer Dogmengeschichtsschreibung hier als katholische Theologie vorgetragen und

mit einem tiefgehenden Bruch im sakramentalen Zentrum der Kirche verbunden wird, wobei zur Änderung dieses Zentrums nicht nur die Umformung vom Herrenmahl zur Messe, sondern – damit verbunden – die Bildung des priesterlichen (bischöflichen) Amtes als Grundelement der neuen Gestalt von «Eucharistie» gehört. Obwohl Meßner von einem deutlichen Bruch in der Geschichte von Glaube und Liturgie ausgeht, will er doch das Neue nicht als Verrat am biblischen Zeugnis gewertet wissen (Seite 43ff.), sondern erkennt ihm –so wie es erstmals bei Hippolyt vorliegt– eine gewisse Normativität zu, an der er dann die Entwicklungen des Mittelalters, das Konzil von Trient und die Theologie Luthers mißt. Daß er dabei das Mittelalter und Trient im wesentlichen nur als Mißverständnis und Abstieg beurteilen kann, braucht nicht zu verwundern. Viel tiefer reicht die These des doppelten Bruchs in der Geschichte des Glaubens, der hier statuiert wird: zwischen Jesus und der charismatischen Urkirche zunächst, zwischen dieser und der frühkatholischen Kirche dann.

Die Habilitationsschrift von R. Meßner «Feiern der Umkehr und Versöhnung» (in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hrsg. von H. B Meyer u. a., Teil 7, 2: R. Meßner-R. Kaczynski, Sakramentliche Feiern I/2. Regensburg 1992, Seite 49-240) diskutiert nicht erneut die Grundlegungsfragen, geht aber von denselben methodischen Voraussetzungen aus. Das Werk bietet ohne Zweifel bedenkenswerte Einsichten in den Gang der Bußgeschichte, wirft aber wiederum hinsichtlich der Herkunft des Sakraments von Christus, des Spenders des Sakraments und seiner Unterscheidung von nichtsakramentalen Formen der Vergebung ähnlich tiefgehende Fragen auf, die über den Bereich der theologischen Diskussion hinaus den Glauben der Kirche als solchen berühren.

Die Kongregation für die Glaubenslehre hat angesichts des Ernstes der hier erscheinenden Fragen im Januar 1998 gemäß ihrer *Agendi ratio in doctrinarum examine* (1997) die Problematik der beiden Werke von Meßner studiert und ihm, der ihr übertragenen Verantwortung entsprechend, am 26. September 1998 über den Bischof von Innsbruck, Dr. Alois Kothgasser, ihre kritischen Ausstellungen zu seinen Arbeiten vorgelegt. Professor Meßner hat mit Datum vom 13. November 1998 auf dieses Schreiben der Kongregation geantwortet und eine Reihe von weiterführenden Klärungen vorgenommen, die allerdings nicht ausreichten, um die Probleme in ihrer Ganzheit zu bereinigen. Die Kongregation hat deshalb unter dem Datum vom 12. August 1999 die verbleibenden Bedenken dargestellt, auf die Professor Meßner am 3. November 1999 geantwortet hat. Auch die zweite Antwort brachte Fortschritte und Klärungen, aber keine eindeutige Lösung bezüglich der Grundentscheidungen seines Buches im Verhältnis zur Glaubenslehre der Kirche. Die Kongregation für die Glaubenslehre sieht es nicht als ihre Aufgabe an, in die historischen und systematischen Debatten einzugreifen, die sich in den beiden Büchern finden. Sie beabsichtigt daher auch nicht, eine abschließende Interpretation dieser Werke vorzulegen. Sie läßt selbstverständlich die rein theologischen Fragen offen, sieht es aber als ihre Pflicht an, unzweideutig die Glaubenslehren herauszustellen, die bei diesen Diskussionen festgehalten werden müssen, wenn eine Theologie als «katholisch» angesehen werden soll. Diese Glaubenslehren werden im Folgenden im Blick auf die Probleme der Schriften dem Verfasser zur Annahme vorgelegt. Sie bilden den verpflichtenden Maßstab für die Verbesserung und Klärung der einzelnen Aussagen der Bücher und für die künftigen Veröffentlichungen des Autors in dieser Materie.

I DIE QUELLEN DES GLAUBENS

Die Weitergabe der apostolischen Predigt

1. Die gesamte Weitergabe der von den Aposteln empfangenen Offenbarung in der Kirche kann Tradition im weiteren Sinn, oder –wie der Verfasser sagt– «das eine Überlieferungsgeschehen» genannt werden.
2. Diese Weitergabe erfolgt in zwei Formen, die eine, geschriebene, ist die Heilige Schrift, die andere, nicht geschriebene, ist die Tradition oder Überlieferung im strengen Sinn. Denn die apostolische Predigt geht zwar in besonderer Weise in die Heilige Schrift ein,^[1] aber nicht völlig in ihr auf. Deshalb ist der Begriff der apostolischen Tradition, die unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche weitergegeben wird, weiträumiger als das in der Schrift ausdrücklich Niedergelegte.^[2] Apostolische Predigt und Tradition, die von den Aposteln kommt, dürfen nicht einfach gleichgesetzt werden.

Die Heilige Schrift und ihre Aussage

3. Die Heilige Schrift ist Erkenntnisquelle für den katholischen Glauben, in dem Sinn und in der Heilsaussage, wie sie vom Heiligen Geist durch den menschlichen Verfasser im heutigen Text niedergelegt sind.^[3]

Die Tradition und die Traditionen

4. Neben der Schrift steht die Tradition im engeren Sinn. Sie zeigt uns die Inspiration und den Kanon der Schrift, und ohne sie ist eine umfassende Deutung und Vergegenwärtigung der Schrift nicht möglich.^[4] Der katholische Glaube wird nicht bloß aus dem Text der Schrift erhoben; denn die Kirche schöpft ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Schrift allein.^[5]
5. Die Tradition ist die Weitergabe der Offenbarung, die von Christus und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut worden ist, in Leben und Lehre der katholischen Kirche durch die

Generationen hindurch bis heute^[6]. Nur diese Tradition ist Glaubensnorm.

6. Die «Traditionen», von denen das I. Vatikanische Konzil^[7] und auch «*Dei Verbum*» (Nr. 8) sprechen, sind Einzelelemente der «Tradition». ^[8] Daneben hat es in der katholischen Kirche immer langdauernde Bräuche («Traditionen» im weitesten Sinn) gegeben, die nicht verpflichtend sind, sondern veränderlich.

Das Lehramt

7. In der Auslegung des in Schrift und Tradition überlieferten Gotteswortes kommt der theologischen Wissenschaft eine wichtige Bedeutung zu. Es verbindlich für Glauben und Leben der Kirche zu deuten, überschreitet die Möglichkeiten der Theologie. Diese Aufgabe ist dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut. ^[9] Das Lehramt steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm. Es steht aber über den Deutungen des Wortes Gottes, indem es urteilt, ob eine solche Deutung dem überlieferten Sinn des Wortes Gottes entspricht oder nicht. ^[10]

Die Liturgie

8. In der Liturgie wird das Werk unserer Erlösung vollzogen. ^[11] Sie ist «der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt». ^[12] So vergegenwärtigt sie das «Geheimnis des Glaubens» und ist zugleich dessen vornehmste Bezeugung. Die von der Kirche anerkannten liturgischen Riten sind daher auch normative Ausdrucksformen des Glaubens, in denen die apostolische Überlieferung der Kirche erscheint.

9. Zwischen den lehramtlichen Formen der Definition des Glaubens (Regula fidei, Symbolum, Dogma) und ihrer Vergegenwärtigung in der Liturgie kann es daher keinen Widerspruch geben. Der definierte Glaube ist verbindlich für jede Liturgie, für Deutung und Neugestaltung von Liturgie.

II ZUR GLAUBENSLEHRE ÜBER DIE SAKRAMENTE

Die Einsetzung der Eucharistie

10. Gemäß dem Glauben der Kirche hat Christus die sieben Sakramente eingesetzt. Der Begriff der Einsetzung muß nicht besagen, daß Christus in seinem irdischen Leben jedes einzelne Sakrament als solches ausdrücklich angeordnet habe. Die Kirche hat in ihrem vom Heiligen Geist geführten Erinnern, das ein Reifen über längere Zeit hin einschließen konnte,^[13] erkannt, welche ihrer Zeichenhandlungen im Willen des Herrn verankert sind und daher zum Wesen ihres Auftrags gehören. Sie hat so im großen Bereich der sacramenta die «Sakramente» im engeren Sinn von den Sakramentalien zu unterscheiden gelernt: Nur die ersteren gehen auf den Herrn selbst zurück und tragen daher die besondere Wirksamkeit in sich, die aus der Einsetzung rührt.^[14]

11. Die Kirche ist im Glauben gewiß, daß Christus selbst –wie es die Evangelien (*Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Lk 22, 15-20*) und der heilige Paulus aus apostolischer Überlieferung (*1 Kor 11, 23-25*) berichten– im Abendmahl vor seinem Leiden den Jüngern in Brot und Wein seinen Leib und sein Blut reichte und damit die Eucharistie einsetzte, die wirklich seine eigene Gabe an die Kirche aller Zeiten ist.^[15]

12. Es reicht daher nicht anzunehmen, daß Christus im Abendmahlssaal –als Fortsetzung seiner Mahlgemeinschaft– eine ähnliche symbolische Mahlhandlung mit eschatologischem Ausblick vorgenommen habe. Es ist Glaube der Kirche, daß Christus beim letzten Mahl seinen Leib und sein Blut –sich selbst– seinem Vater dargebracht und unter den Zeichen von Brot und Wein seinen Jüngern zum Genuß gereicht hat.^[16]

Das Amt in der Kirche

13. In der Berufung und Sendung der zwölf Apostel hat nach dem Glauben der Kirche Christus zugleich das Amt der Nachfolge grundgelegt, das in seiner vollen Form den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel zukommt. Das dreigestufte Dienstant –Bischof, Priester, Diakon– ist eine in der Kirche rechtmäßig gewachsene und daher für die Kirche selbst verbindliche Form der Entfaltung des Amtes der apostolischen Nachfolge.^[17] Dieses auf dem Stiftungswillen des Herrn beruhende Amt wird durch die sakramentale Weihe weitergegeben.

14. Das II. Vatikanische Konzil hält fest: Der Amtspriester vollzieht «kraft seiner heiligen Gewalt» in der Person Christi das eucharistische Opfer.^[18]

Die Eucharistie und der Glaube

15. Der Heilige Geist wirkt durch den geweihten Priester und die von ihm gesprochenen Worte Christi die Gegenwart des Herrn und seines Opfers.^[19]

Nicht aus eigenem Vermögen und nicht durch einen menschlichen Auftrag, etwa von der Gemeinde her, sondern nur kraft der vom Herrn im Sakrament gegebenen Ermächtigung kann das Gebetswort des Priesters wirksam den Heiligen Geist und seine verwandelnde Kraft herbeirufen. Dieses Gebetshandeln des Priesters nennt die Kirche ein Handeln «in persona Christi».^[20]

Das Bußsakrament und die Schrift

16. Im Glauben weiß die Kirche und lehrt daher verbindlich, daß Christus über das Sakrament der Taufe und seine vergebende Kraft hinaus das Bußsakrament als Sakrament der Vergebung eingesetzt hat. Dieses Wissen stützt sich vor allem auf *Joh 20, 22f.* Auch hier kann der Priester nur aus der Vollmacht des Sakraments heraus, aufgrund seiner Weihe, «in persona Christi» sprechen und Vergebung vollmächtig vermitteln.^[21]

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Sekretär am 27. Oktober 2000 gewährten Audienz die vorliegende Notifikation, die in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, approbiert und deren Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, dem 30. November 2000.

+Joseph Card. RATZINGER
Präfekt

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B.
*Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär*

[1] «Itaque praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris in speciali modo exprimitur...» (II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 8).

[2] «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit...» (II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 8).

[3] «Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt» (II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 11).

[4] «Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitus intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur» (II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 8).

[5] «... quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat» (II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 9).

[6] «... et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt...» (Konzil von Trient: DS 1501; vgl. auch I. Vatikanisches Konzil: DS 3006).

[7] «Haec porro supernaturalis revelatio... continetur “in libris scriptis et sine scripto traditionibus”...» (I. Vatikanisches Konzil: DS 3006; so ist auch «traditiones» in *Dei Verbum* 8 zu verstehen).

Die Konzilsväter von Trient waren sich der Unterscheidung von «apostolischer Tradition» und «Traditionen» der Kirche sehr wohl bewußt. Sie waren sich auch darüber im klaren, daß sie neben geoffenbartem, aus Schrift und Tradition geschöpftem Glauben auch andere Überzeugungen und Gebräuche vorlegten, die sich nicht von der Offenbarung herleiteten, z.B. im Dekret über das Bußsakrament. Die Konzilsväter haben also zwischen «Tradition» und faktischen römisch-katholischen Bräuchen unterschieden. Geschichtlich ist es auch nicht haltbar, daß Trient sich immer und nur gegen vermeintliche falsche Lehren der Reformatoren gewandt habe.

[8] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 7 - 10.

[9] «Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur» (II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 10).

[10] «Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non-nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit, quae tamquam divinitus revelata credenda proponit...» (II. Vatikanisches Konzil, *Dei Verbum* 10).

[11] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium*, 2.

[12] *Sacrosanctum Concilium*, 10.

[13] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Dei verbum* 8.

[14] Vgl. Konzil von Trient: *DS* 1601; II. Vatikanisches Konzil, *Sacrosanctum Concilium* 60.

[15] Vgl. Konzil von Trient: *DS* 1638; 1642.

[16] Vgl. Konzil von Trient: *DS* 1637-1638; 1640; 1740-1741.

[17] «Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (*Io.* 10, 36), consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt» (II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium* 28).

[18] «Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, ...sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit» (II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium* 10).

[19] «In *institutionis narratione* vis verborum et actionis Christi, et Spiritus Sancti potentia, sub panis et vini speciebus Eius corpus et sanguinem sacramentaliter efficiunt praesentia, Eius sacrificium semel pro semper in cruce oblatum» (Catechismus Catholicae Ecclesiae, 1375).

[20] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium* 10.

[21] Vgl. Konzil von Trient: *DS* 1601, 1670, 1701.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

ISTRUZIONE CIRCA LE PREGHIERE PER OTTENERE DA DIO LA GUARIGIONE

INTRODUZIONE

L'anelito di felicità, profondamente radicato nel cuore umano, è da sempre accompagnato dal desiderio di ottenere la liberazione dalla malattia e di capirne il senso quando se ne fa l'esperienza. Si tratta di un fenomeno umano, che interessando in un modo o nell'altro ogni persona, trova nella Chiesa una particolare risonanza. Infatti la malattia viene da essa compresa come mezzo di unione con Cristo e di purificazione spirituale e, da parte di coloro che si trovano di fronte alla persona malata, come occasione di esercizio della carità. Ma non soltanto questo, perché la malattia, come altre sofferenze umane, costituisce un momento privilegiato di preghiera: sia di richiesta di grazia, per accoglierla con senso di fede e di accettazione della volontà divina, sia pure di supplica per ottenere la guarigione.

La preghiera che implora il riacquisto della salute è pertanto una esperienza presente in ogni epoca della Chiesa, e naturalmente nel momento attuale. Ciò che però costituisce un fenomeno per certi versi nuovo è il moltiplicarsi di riunioni di preghiera, alle volte congiunte a celebrazioni liturgiche, con lo scopo di ottenere da Dio la guarigione. In diversi casi, non del tutto sporadici, vi si proclama l'esistenza di avvenute guarigioni, destando in questo modo delle attese dello stesso fenomeno in altre simili riunioni. In questo contesto si fa appello, alle volte, a un preteso carisma di guarigione.

Siffatte riunioni di preghiera per ottenere delle guarigioni pongono inoltre la questione del loro giusto discernimento sotto il profilo liturgico, in particolare da parte dell'autorità ecclesiastica, a cui spetta vigilare e dare le opportune norme per il retto svolgimento delle celebrazioni liturgiche.

E' sembrato pertanto opportuno pubblicare una Istruzione, a norma del can. 34 del Codice di Diritto Canonico, che serva soprattutto di aiuto agli Ordinari del luogo affinché meglio possano guidare i fedeli in questa materia, favorendo ciò che vi sia di buono e correggendo ciò che sia da evitare. Occorre però che le determinazioni disciplinari trovassero come riferimento una fondata cornice dottrinale che ne garantisca il giusto indirizzo e ne chiarisca la ragione normativa. A questo fine è stata premessa alla parte disciplinare una parte dottrinale sulle grazie di guarigione e le preghiere per ottenerle.

I. ASPETTI DOTTRINALI

1. Malattia e guarigione: il loro senso e valore nell'economia della salvezza

«L'uomo è chiamato alla gioia ma fa quotidiana esperienza di tantissime forme di sofferenza e di dolore».

(1) Perciò il Signore nelle sue promesse di redenzione annuncia la gioia del cuore legata alla liberazione dalle sofferenze (cfr. *Is* 30,29; 35,10; *Bar* 4,29). Infatti Egli è «colui che libera da ogni male» (*Sap* 16,8). Tra le sofferenze, quelle che accompagnano la malattia sono una realtà continuamente presente nella storia umana e sono anche oggetto del profondo desiderio dell'uomo di liberazione da ogni male.

Nell'Antico Testamento, «Israele sperimenta che la malattia è legata, in un modo misterioso, al peccato e al male».(2) Tra le punizioni minacciate da Dio all'infedeltà del popolo, le malattie trovano un ampio spazio (cfr. *Dt* 28,21-22.27-29.35). Il malato che implora da Dio la guarigione, confessa di essere giustamente punito per i suoi peccati (cfr. *Sal* 37; 40; 106,17-21).

La malattia però colpisce anche i giusti e l'uomo se ne domanda il perché. Nel libro di Giobbe questo interrogativo percorre molte delle sue pagine. «Se è vero che la sofferenza ha un senso come punizione, quando è legata alla colpa, non è vero, invece, che ogni sofferenza sia conseguenza della colpa e abbia carattere di punizione. La figura del giusto Giobbe ne è una prova speciale nell'Antico Testamento. (...) E se il Signore acconsente a provare Giobbe con la sofferenza, lo fa per dimostrarne la giustizia. La sofferenza ha carattere di prova».(3)

La malattia, pur potendo avere un risvolto positivo quale dimostrazione della fedeltà del giusto e mezzo di ripagare la giustizia violata dal peccato e anche di far ravvedere il peccatore perché percorra la via della conversione, rimane tuttavia un male. Perciò il profeta annunzia i tempi futuri in cui non ci saranno più malanni e invalidità e il decorso della vita non sarà più troncato dal morbo mortale (cfr. *Is* 35,5-6; 65,19-20).

Tuttavia è nel Nuovo Testamento che l'interrogativo sul perché la malattia colpisce anche i giusti trova piena risposta. Nell'attività pubblica di Gesù, i suoi rapporti coi malati non sono sporadici, bensì continui. Egli ne guarisce molti in modo mirabile, sicché le guarigioni miracolose caratterizzano la sua attività: «Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità» (*Mt* 9,35; cfr. 4,23). Le guarigioni sono segni della sua missione messianica (cfr. *Lc* 7,20-23). Esse manifestano la vittoria del regno di Dio su ogni sorta di male e diventano simbolo del risanamento dell'uomo tutto intero, corpo e anima. Infatti servono a dimostrare che Gesù ha il potere di rimettere i peccati (cfr. *Mc* 2,1-12), sono segni dei beni salvifici, come la guarigione del paralitico di Betzata (cfr. *Gv* 5,2-9.19-21) e del cieco nato (cfr. *Gv* 9).

Anche la prima evangelizzazione, secondo le indicazioni del Nuovo Testamento, era accompagnata da numerose guarigioni prodigiose che corroboravano la potenza dell'annuncio evangelico. Questa era stata la promessa di Gesù risorto e le prime comunità cristiane ne vedevano l'avverarsi in mezzo a loro: «E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: (...) imporranno le mani ai malati e questi guariranno» (*Mc* 16,17-18). La predicazione di Filippo a Samaria fu accompagnata da guarigioni miracolose: «Filippo, sceso in una città della Samaria, cominciò a predicare loro il Cristo. E le folle prestavano ascolto unanimi alle parole di Filippo sentendolo parlare e vedendo i miracoli che egli compiva. Da molti indemoniati uscivano spiriti immondi, emettendo alte grida e molti paralitici e storpi furono risanati» (*At* 8,5-7). San Paolo presenta il suo annuncio del vangelo come caratterizzato da segni e prodigi realizzati con la potenza dello Spirito: «non oserei infatti parlare di ciò che Cristo non avesse operato per mezzo mio per condurre i pagani all'obbedienza, con parole e opere, con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito» (*Rm* 15,18-19; cfr. *1Ts* 1,5; *1Cor* 2,4-5). Non è per nulla arbitrario supporre che tali segni e prodigi, manifestativi della potenza divina che assisteva la predicazione, erano costituiti in gran parte da guarigioni portentose. Erano prodigi non legati esclusivamente alla persona dell'Apostolo, ma che si manifestavano anche attraverso i fedeli: «Colui che dunque vi concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge o perché avete creduto alla predicazione?» (*Gal* 3,5).

La vittoria messianica sulla malattia, come su altre sofferenze umane, non soltanto avviene attraverso la sua eliminazione con guarigioni portentose, ma anche attraverso la sofferenza volontaria e innocente di Cristo nella sua passione e dando ad ogni uomo la possibilità di associarsi ad essa. Infatti «Cristo stesso, che pure è senza peccato, soffrì nella sua passione pene e tormenti di ogni genere, e fece suoi i dolori di tutti gli uomini: portava così a compimento quanto aveva scritto di lui il profeta Isaia (cfr. *Is* 53,4-5)». (4) Ma c'è di più: «Nella croce di Cristo non solo si è compiuta la redenzione mediante la sofferenza, ma anche la stessa sofferenza umana è stata redenta. (...) Operando la redenzione mediante la sofferenza, Cristo ha elevato insieme la sofferenza umana a livello di redenzione. Quindi anche ogni uomo, nella sua sofferenza, può diventare partecipe della sofferenza redentiva di Cristo». (5)

La Chiesa accoglie i malati non soltanto come oggetto della sua amorevole sollecitudine, ma anche riconoscendo loro la chiamata «a vivere la loro vocazione umana e cristiana ed a partecipare alla crescita del Regno di Dio in modalità nuove, anche più preziose. Le parole dell'apostolo Paolo devono divenire il loro programma e, prima ancora, sono luce che fa splendere ai loro occhi il significato di grazia della loro stessa situazione: "Completo quello che manca ai patimenti di Cristo nella mia carne, in favore del suo corpo, che è la Chiesa" (*Col* 1,24). Proprio facendo questa scoperta, l'apostolo è approdato alla gioia: "Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi" (*Col* 1,24)». (6) Si tratta della gioia pasquale, frutto dello Spirito Santo. E come san Paolo, anche «molti malati possono diventare portatori della "gioia dello Spirito Santo in molte tribolazioni" (*1Ts* 1,6) ed essere testimoni della risurrezione di Gesù». (7)

2. Il desiderio di guarigione e la preghiera per ottenerla

Premessa l'accettazione della volontà di Dio, il desiderio del malato di ottenere la guarigione è buono e profondamente umano, specie quando si traduce in preghiera fiduciosa rivolta a Dio. Ad essa esorta il Siracide: «Figlio, non avviliti nella malattia, ma prega il Signore ed egli ti guarirà» (*Sir* 38,9). Diversi salmi costituiscono una supplica di guarigione (cfr. *Sal* 6; 37; 40; 87).

Durante l'attività pubblica di Gesù, molti malati si rivolgono a lui, sia direttamente sia tramite i loro amici o congiunti, implorando la restituzione della sanità. Il Signore accoglie queste suppliche e i Vangeli non contengono neppure un accenno di biasimo di tali preghiere. L'unico lamento del Signore riguarda l'eventuale mancanza di fede: «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede» (*Mc* 9,23; cfr. *Mc* 6,5-6; *Gv* 4,48).

Non soltanto è lodevole la preghiera dei singoli fedeli che chiedono la guarigione propria o altrui, ma la Chiesa nella liturgia chiede al Signore la salute degli infermi. Innanzi tutto ha un sacramento «destinato in modo speciale a confortare coloro che sono provati dalla malattia: l'Unzione degli infermi». (8) «In esso, per mezzo di una unzione, accompagnata dalla preghiera dei sacerdoti, la Chiesa raccomanda i malati al Signore sofferente e glorificato, perché dia loro sollievo e salvezza». (9) Immediatamente prima, nella Benedizione dell'olio, la Chiesa prega: «effondi la tua santa benedizione, perché quanti riceveranno l'unzione di quest'olio ottengano conforto, nel corpo, nell'anima e nello spirito, e siano liberi da ogni dolore, da ogni debolezza, da ogni sofferenza (10); e poi, nei due primi formulari di preghiera dopo l'unzione, si chiede pure la guarigione dell'infermo. (11) Questa, poiché il sacramento è pegno e promessa del regno futuro, è anche annuncio della risurrezione, quando «non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (*Ap* 21,4). Inoltre il *Missale Romanum* contiene una Messa *pro infirmis* e in essa, oltre a grazie spirituali, si chiede la salute dei malati. (12)

Nel *De benedictionibus* del *Rituale Romanum*, esiste un *Ordo benedictionis infirmorum*, nel quale ci sono diversi testi eucologici che implorano la guarigione: nel secondo formulario delle *Preces* (13), nelle quattro

Orationes benedictionis pro adultis(14), nelle due *Orationes benedictionis pro pueris*(15), nella preghiera del *Ritus breviar*.(16)

Ovviamente il ricorso alla preghiera non esclude, anzi incoraggia a fare uso dei mezzi naturali utili a conservare e a recuperare la salute, come pure incita i figli della Chiesa a prendersi cura dei malati e a recare loro sollievo nel corpo e nello spirito, cercando di vincere la malattia. Infatti «rientra nel piano stesso di Dio e della sua provvidenza che l'uomo lotti con tutte le sue forze contro la malattia in tutte le sue forme, e si adoperi in ogni modo per conservarsi in salute».(17)

3. Il carisma di guarigione nel Nuovo Testamento

Non soltanto le guarigioni prodigiose confermavano la potenza dell'annuncio evangelico nei tempi apostolici, ma lo stesso Nuovo Testamento riferisce circa una vera e propria concessione da parte di Gesù agli Apostoli e ad altri primi evangelizzatori di un potere di guarire dalle infermità. Così nella chiamata dei Dodici alla prima loro missione, secondo i racconti di Matteo e di Luca, il Signore concede loro «il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità» (*Mt* 10,1; cfr. *Lc* 9,1), e dà loro l'ordine: «Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni» (*Mt* 10,8). Anche nella missione dei settantadue discepoli, l'ordine del Signore è: «curate i malati che vi si trovano» (*Lc* 10,9). Il potere, pertanto, viene donato all'interno di un contesto missionario, non per esaltare le loro persone, ma per confermarne la missione.

Gli Atti degli Apostoli riferiscono in generale dei prodigi realizzati da loro: «prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli» (*At* 2,43; cfr. 5,12). Erano prodigi e segni, quindi opere portentose che manifestavano la verità e forza della loro missione. Ma, a parte queste brevi indicazioni generiche, gli Atti riferiscono soprattutto delle guarigioni miracolose compiute per opera di singoli evangelizzatori: Stefano (cfr. *At* 6,8), Filippo (cfr. *At* 8,6-7), e soprattutto Pietro (cfr. *At* 3,1-10; 5,15; 9,33-34.40-41) e Paolo (cfr. *At* 14,3.8-10; 15,12; 19,11-12; 20,9-10; 28,8-9).

Sia la finale del Vangelo di Marco sia la Lettera ai Galati, come si è visto sopra, ampliano la prospettiva e non limitano le guarigioni prodigiose all'attività degli Apostoli e di alcuni evangelizzatori aventi un ruolo di spicco nella prima missione. Sotto questo profilo acquistano un speciale rilievo i riferimenti ai «carismi di guarigioni» (cfr. *1 Cor* 12,9.28.30). Il significato di *carisma*, di per sé assai ampio, è quello di «dono generoso»; e in questo caso si tratta di «doni di guarigioni ottenute». Queste grazie, al plurale, sono attribuite a un singolo (cfr. *1 Cor* 12,9), pertanto non vanno intese in senso distributivo, come guarigioni che ognuno dei guariti ottiene per se stesso, bensì come dono concesso a una persona di ottenere grazie di guarigioni per altri. Esso è dato *in un solo Spirito*, ma non si specifica nulla sul come quella persona ottiene le guarigioni. Non è arbitrario sottintendere che ciò avvenga per mezzo della preghiera, forse accompagnata da qualche gesto simbolico.

Nella Lettera di san Giacomo si fa riferimento a un intervento della Chiesa attraverso i presbiteri a favore della salvezza, anche in senso fisico, dei malati. Ma non si fa intendere che si tratti di guarigioni prodigiose: siamo in un ambito diverso da quello dei «carismi di guarigioni» di *1 Cor* 12,9. «Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati» (*Gc* 5,14-15). Si tratta di un'azione sacramentale: unzione del malato con olio e preghiera su di lui, non semplicemente «per lui», quasi non fosse altro che una preghiera di intercessione o di domanda; si tratta piuttosto di un'azione efficace sull'infermo.(18) I verbi «salverà» e «rialzerà» non suggeriscono un'azione mirante esclusivamente, o soprattutto, alla guarigione fisica, ma in un certo modo la includono. Il primo

verbo, benché le altre volte che compare nella Lettera si riferisca alla salvezza spirituale (cfr. 1,21; 2,14; 4,12; 5,20), è anche usato nel Nuovo Testamento nel senso di «guarire» (cfr. *Mt* 9,21; *Mc* 5,28.34; 6,56; 10,52; *Lc* 8,48); il secondo verbo, pur assumendo alle volte il senso di «risorgere» (cfr. *Mt* 10,8; 11,5; 14,2), viene anche usato per indicare il gesto di «sollevare» la persona distesa a causa di una malattia guarendola prodigiosamente (cfr. *Mt* 9,5; *Mc* 1,31; 9,27; *At* 3,7).

4. Le preghiere per ottenere da Dio la guarigione nella Tradizione

I Padri della Chiesa consideravano normale che il credente chiedesse a Dio non soltanto la salute dell'anima, ma anche quella del corpo. A proposito dei beni della vita, della salute e dell'integrità fisica, S. Agostino scriveva: «Bisogna pregare che ci siano conservati, quando si hanno, e che ci siano elargiti, quando non si hanno».(19) Lo stesso Padre della Chiesa ci ha lasciato la testimonianza di una guarigione di un amico ottenuta con le preghiere di un Vescovo, di un sacerdote e di alcuni diaconi nella sua casa.(20)

Uguale orientamento si osserva nei riti liturgici sia Occidentali che Orientali. In una preghiera dopo la Comunione si chiede che «la potenza di questo sacramento... ci pervada corpo e anima».(21) Nella solenne liturgia del Venerdì Santo viene rivolto l'invito a pregare Dio Padre onnipotente affinché «allontani le malattie... conceda la salute agli ammalati».(22) Tra i testi più significativi si segnala quello della benedizione dell'olio degli infermi. Qui si chiede a Dio di effondere la sua santa benedizione «perché quanti riceveranno l'unzione di quest'olio ottengano conforto nel corpo, nell'anima e nello spirito, e siano liberi da ogni dolore, da ogni debolezza, da ogni sofferenza».(23)

Non diverse sono le espressioni che si leggono nei riti Orientali dell'unzione degli infermi. Ricordiamo solo alcune tra le più significative. Nel rito bizantino durante l'unzione dell'infermo si prega: «Padre santo, medico delle anime e dei corpi, che hai mandato il tuo Figlio unigenito Gesù Cristo a curare ogni malattia e a liberarci dalla morte, guarisci anche questo tuo servo dall'infermità del corpo e dello spirito, che lo affligge, per la grazia del tuo Cristo».(24) Nel rito copto si invoca il Signore di benedire l'olio affinché tutti coloro che ne verranno unti possano ottenere la salute dello spirito e del corpo. Poi, durante l'unzione dell'infermo, i sacerdoti, fatta menzione di Gesù Cristo mandato nel mondo «a sanare tutte le infermità e a liberare dalla morte», chiedono a Dio «di guarire l'infermo dalle infermità del corpo e a dargli la via retta».(25)

5. Il «carisma di guarigione» nel contesto attuale

Lungo i secoli della storia della Chiesa non sono mancati santi taumaturghi che hanno operato guarigioni miracolose. Il fenomeno, pertanto, non era limitato al tempo apostolico; tuttavia, il cosiddetto «carisma di guarigione» sul quale è opportuno attualmente fornire alcuni chiarimenti dottrinali non rientra fra quei fenomeni taumaturgici. La questione si pone piuttosto in riferimento ad apposite riunioni di preghiera organizzate al fine di ottenere guarigioni prodigiose tra i malati partecipanti, oppure preghiere di guarigione al termine della comunione eucaristica con il medesimo scopo.

Quanto alle guarigioni legate ai luoghi di preghiera (santuari, presso le reliquie di martiri o di altri santi, ecc.) anch'esse sono abbondantemente testimoniate lungo la storia della Chiesa. Esse contribuirono a popolarizzare, nell'antichità e nel medioevo, i pellegrinaggi ad alcuni santuari che divennero famosi anche per questa ragione, come quelli di san Martino di Tours, o la cattedrale di san Giacomo a Compostela, e tanti altri. Anche attualmente accade lo stesso, come, ad esempio da più di un secolo, a Lourdes. Tali guarigioni non implicano però un «carisma di guarigione», perché non riguardano un eventuale soggetto di

tale carisma, ma occorre tenerne conto nel momento di valutare dottrinalmente le suddette riunioni di preghiera.

Per quanto riguarda le riunioni di preghiera con lo scopo di ottenere guarigioni, scopo, se non prevalente, almeno certamente influente nella loro programmazione, è opportuno distinguere tra quelle che possono far pensare a un «carisma di guarigione», vero o apparente che sia, e le altre senza connessione con tale carisma. Perché possano riguardare un eventuale carisma occorre che vi emerga come determinante per l'efficacia della preghiera l'intervento di una o di alcune persone singole o di una categoria qualificata, ad esempio, i dirigenti del gruppo che promuove la riunione. Se non c'è connessione col «carisma di guarigione», ovviamente le celebrazioni previste nei libri liturgici, se si realizzano nel rispetto delle norme liturgiche, sono lecite, e spesso opportune, come è il caso della Messa *pro infirmis*. Se non rispettano la normativa liturgica, la legittimità viene a mancare.

Nei santuari sono anche frequenti altre celebrazioni che di per sé non mirano specificamente ad impetrare da Dio grazie di guarigioni, ma che nelle intenzioni degli organizzatori e dei partecipanti hanno come parte importante della loro finalità l'ottenimento di guarigioni; si fanno per questa ragione celebrazioni liturgiche (ad esempio, l'esposizione del Santissimo Sacramento con la benedizione) o non liturgiche, ma di pietà popolare incoraggiata dalla Chiesa, come la recita solenne del Rosario. Anche queste celebrazioni sono legittime, purché non se ne sovverta l'autentico senso. Ad esempio, non si potrebbe mettere in primo piano il desiderio di ottenere la guarigione dei malati, facendo perdere all'esposizione della Santissima Eucaristia la sua propria finalità; essa infatti «porta i fedeli a riconoscere in essa la mirabile presenza di Cristo e li invita all'unione di spirito con lui, unione che trova il suo culmine nella Comunione sacramentale».(26)

Il «carisma di guarigione» non è attribuibile a una determinata classe di fedeli. Infatti è ben chiaro che san Paolo, allorché si riferisce ai diversi carismi in 1 Cor 12, non attribuisce il dono dei «carismi di guarigione» a un particolare gruppo, sia quello degli apostoli, o dei profeti, o dei maestri, o di coloro che governano, o qualunque altro; anzi è un'altra la logica che ne guida la distribuzione: «tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole» (1Cor 12, 11). Di conseguenza, nelle riunioni di preghiera organizzate con lo scopo di impetrare delle guarigioni, sarebbe del tutto arbitrario attribuire un «carisma di guarigione» ad una categoria di partecipanti, per esempio, ai dirigenti del gruppo; non resta che affidarsi alla liberissima volontà dello Spirito Santo, il quale dona ad alcuni un carisma speciale di guarigione per manifestare la forza della grazia del Risorto. D'altra parte, neppure le preghiere più intense ottengono la guarigione di tutte le malattie. Così san Paolo deve imparare dal Signore che «ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza» (2Cor 12,9), e che le sofferenze da sopportare possono avere come senso quello per cui «io completo nella mia carne ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24).

II. DISPOSIZIONI DISCIPLINARI

Art. 1 - Ad ogni fedele è lecito elevare a Dio preghiere per ottenere la guarigione. Quando tuttavia queste si svolgono in chiesa o in altro luogo sacro, è conveniente che esse siano guidate da un ministro ordinato.

Art. 2 - Le preghiere di guarigione si qualificano come liturgiche, se sono inserite nei libri liturgici approvati dalla competente autorità della Chiesa; altrimenti sono non liturgiche.

Art. 3 - § 1. Le preghiere di guarigione liturgiche si celebrano secondo il rito prescritto e con le vesti sacre indicate nell'*Ordo benedictionis infirmorum* del *Rituale Romanum*.(27)

§ 2. Le Conferenze Episcopali, in conformità a quanto stabilito nei *Praenotanda*, V., *De aptationibus quae Conferentiae Episcoporum competunt*,(28) del medesimo *Rituale Romanum*, possono compiere gli adattamenti al rito delle benedizioni degli infermi, ritenuti pastoralmente opportuni o eventualmente necessari, previa revisione della Sede Apostolica.

Art. 4 - § 1. Il Vescovo diocesano(29) ha il diritto di emanare norme per la propria Chiesa particolare sulle celebrazioni liturgiche di guarigione, a norma del can. 838 § 4.

§ 2. Coloro che curano la preparazione di siffatte celebrazioni liturgiche, devono attenersi nella loro realizzazione a tali norme.

§ 3. Il permesso per tenere tali celebrazioni deve essere esplicito, anche se le organizzano o vi partecipano Vescovi o Cardinali. Stante una giusta e proporzionata causa, il Vescovo diocesano ha il diritto di porre il divieto ad un altro Vescovo.

Art. 5 - § 1. Le preghiere di guarigione non liturgiche si realizzano con modalità distinte dalle celebrazioni liturgiche, come incontri di preghiera o lettura della Parola di Dio, ferma restando la vigilanza dell'Ordinario del luogo a norma del can. 839 § 2.

§ 2. Si eviti accuratamente di confondere queste libere preghiere non liturgiche con le celebrazioni liturgiche propriamente dette.

§ 3. E' necessario inoltre che nel loro svolgimento non si pervenga, soprattutto da parte di coloro che le guidano, a forme simili all'isterismo, all'artificiosità, alla teatralità o al sensazionalismo.

Art. 6 - L'uso degli strumenti di comunicazione sociale, in particolare della televisione, mentre si svolgono le preghiere di guarigione, liturgiche e non liturgiche, è sottoposto alla vigilanza del Vescovo diocesano in conformità al disposto del can. 823, e delle norme stabilite dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nell'Istruzione del 30 marzo 1992.(30)

Art. 7 - § 1. Fermo restando quanto sopra disposto nell'art. 3 e fatte salve le funzioni per gli infermi previste nei libri liturgici, nella celebrazione della Santissima Eucaristia, dei Sacramenti e della Liturgia delle Ore non si devono introdurre preghiere di guarigione, liturgiche e non liturgiche.

§ 2. Durante le celebrazioni, di cui nel § 1, è data la possibilità di inserire speciali intenzioni di preghiera per la guarigione degli infermi nella preghiera universale o "dei fedeli", quando questa è in esse prevista.

Art. 8 - § 1. Il ministero dell'esorcismo deve essere esercitato in stretta dipendenza con il Vescovo diocesano, a norma del can. 1172, della Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 29 settembre 1985(31) e del *Rituale Romanum*.(32)

§ 2. Le preghiere di esorcismo, contenute nel *Rituale Romanum*, devono restare distinte dalle celebrazioni di guarigione, liturgiche e non liturgiche.

§ 3. E' assolutamente vietato inserire tali preghiere di esorcismo nella celebrazione della Santa Messa, dei Sacramenti e della Liturgia delle Ore.

Art. 9 - Coloro che guidano le celebrazioni di guarigione, liturgiche e non liturgiche, si sforzino di mantenere un clima di serena devozione nell'assemblea e usino la necessaria prudenza se avvengono guarigioni tra gli astanti; terminata la celebrazione, potranno raccogliere con semplicità e accuratezza eventuali testimonianze e sottoporre il fatto alla competente autorità ecclesiastica.

Art. 10 - L'intervento d'autorità del Vescovo diocesano si rende doveroso e necessario quando si verificano abusi nelle celebrazioni di guarigione, liturgiche e non liturgiche, nel caso di evidente scandalo per la comunità dei fedeli, oppure quando vi siano gravi inosservanze delle norme liturgiche e disciplinari.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza accordata al sottoscritto Prefetto, ha approvato la presente Istruzione, decisa nella riunione ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, 14 settembre 2000, festa dell'Esaltazione della Santa Croce.

+ Joseph Card. RATZINGER,
Prefetto

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B.,
Arciv. emerito di Vercelli,
Segretario

(1) GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 498.

(2) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1502.

(3) GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Salvifici doloris*, n. 11, AAS 76(1984), p. 212.

(4) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, n. 2.

(5) GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Salvifici doloris*, n. 19, AAS 76(1984), p. 225.

(6) GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 499.

(7) *Ibid.*, n. 53.

(8) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1511.

(9) Cfr. *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 5.

(10) *Ibid.*, n. 75.

(11) Cfr. *Ibid.*, n. 77.

(12) *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, pp. 838-839.

(13) Cfr. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Paulii II promulgatum, *De Benedictionibus*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXXIV, n. 305.

(14) Cfr. *Ibid.*, nn. 306-309.

(15) Cfr. *Ibid.*, nn. 315-316.

(16) Cfr. *Ibid.*, n. 319.

(17) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 3.

(18) Cfr. CONCILIO DI TRENTO, sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, cap. 2: DS, 1696.

(19) AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *Epistulae* 130, VI,13 (= PL, 33,499).

(20) Cfr. AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *De Civitate Dei* 22, 8,3 (= PL 41,762-763).

(21) Cfr. *Missale Romanum*, p. 563.

(22) *Ibid.*, *Oratio universalis*, n. X (*Pro tribulatis*), p. 256.

(23) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.

(24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730 (Graz 1960), n. 338.

(25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I- II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, pp. 497-498.

(26) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII, n. 82.

(27) Cfr. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, nn. 290-320.

(28) *Ibid.*, n. 39.

(29) E i suoi equiparati, in forza del can. 381, § 2.

(30) Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione circa alcuni aspetti dell'uso degli strumenti di comunicazione sociale nella promozione della dottrina della fede, 30 marzo 1992, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

(31) Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Epistula *Inde ab aliquot annis*, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur, 29 septembris 1985, AAS 77(1985), pp. 1169-1170.

(32) Cfr. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum, *De Exorcismis et Supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Vaticanis MIM, *Praenotanda*, nn. 13- 19.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

INSTRUCTION SUR LES PRIÈRES POUR OBTENIR DE DIEU LA GUÉRISON

INTRODUCTION

La soif du bonheur profondément enracinée au cœur de l'homme, a toujours été accompagnée du désir d'obtenir la libération de la maladie et d'en saisir le sens quand on en fait l'expérience. Il s'agit là d'un phénomène humain qui, d'une façon ou d'une autre, concerne chacun et trouve une résonance particulière dans l'Eglise. Celle-ci, en effet, comprend que la maladie fournit un moyen de s'unir au Christ et de se purifier spirituellement, et donne à ceux qui se trouvent devant une personne malade, l'occasion d'exercer la charité. Mais ce n'est pas tout, car la maladie, comme les autres souffrances humaines, constitue un moment privilégié de prière: prière pour demander la grâce de l'accueillir avec le sens de la foi et de l'acceptation de la volonté divine, prière de supplication pour obtenir la guérison.

La prière qui implore le rétablissement de la santé est donc une expérience présente à chaque époque de l'Eglise, et naturellement à notre époque actuelle. Ce qui cependant constitue à certains égards un phénomène nouveau, c'est la multiplication des réunions de prière, parfois liées à des célébrations liturgiques, visant à obtenir de Dieu la guérison.. Dans de nombreux cas, pas toujours occasionnels, on proclame que des guérisons y ont eu lieu, et l'on suscite l'attente du même phénomène dans d'autres réunions du même genre. Dans un tel contexte, on évoque parfois un prétendu charisme de guérison.

Ces réunions de prière pour obtenir des guérisons posent en outre le problème du discernement du point de vue liturgique, en lien surtout avec les autorités ecclésiastiques à qui il revient de veiller à émettre des normes opportunes pour le déroulement correct des célébrations.

Voilà pourquoi, en vertu du Canon 34 du Code de Droit canonique, il a paru opportun de publier une Instruction, qui aide surtout les Ordinaires locaux à mieux guider les fidèles dans ce domaine, en encourageant ce qu'il y a de bon et en corrigeant ce qui serait à éviter. Il fallait cependant que les mesures disciplinaires puissent se référer à un cadre doctrinalement fondé qui en garantisse la juste orientation et en éclaire le bien-fondé. C'est pour cela qu'est publiée, en même temps que des instructions disciplinaires, une Note doctrinale sur les grâces de guérison et les prières pour les obtenir.

I. ASPECTS DOCTRINAUX

1. Maladie et guérison: leur sens et leur valeur dans l'économie du salut

«L'homme est appelé à la joie, mais chaque jour, il fait l'expérience de très nombreuses formes de souffrances et de douleurs(1) Pour cela, le Seigneur, dans ses promesses de rédemption, annonce la joie du cœur liée à la libération des souffrances (cfr *Is* 30,29; 35,10; *Bar* 4,29). En effet, il est «celui qui libère de tout mal» (*Sg* 16,8). Parmi les souffrances, celles qui accompagnent la maladie sont une réalité constamment présente dans l'histoire humaine et sont aussi objet d'un profond désir humain de libération du mal.

Dans l'Ancien Testament, «Israël fait l'expérience que la maladie est, d'une façon mystérieuse, liée au péché et au mal».(2) Parmi les punitions que Dieu menace d'infliger à l'infidélité de son peuple, les maladies trouvent une place de choix (cf. *Dt* 28,21-22.27-29.35). Le malade qui implore guérison de Dieu avoue être justement puni pour ses péchés (cf. *Ps* 37; 40; 106,17-21).

Cependant la maladie frappe aussi les justes et l'homme se demande pourquoi. Dans le livre de Job, cette question court sur de nombreuses pages. «S'il est vrai que la souffrance a un sens comme punition lorsqu'elle est liée à la faute, il n'est pas vrai, au contraire, que toute souffrance soit une conséquence de la faute et ait un caractère de punition. La figure de Job le juste en est une preuve spéciale dans l'Ancien Testament... Et si le Seigneur consent à éprouver Job par la souffrance, il le fait pour montrer la justice de ce dernier. La souffrance a un caractère d'épreuve».(3)

La maladie demeure un mal, même si elle peut prendre une allure positive en tant que démonstration de la fidélité du juste, moyen de rétablir la justice violée par le péché, et aussi moyen d'inciter le pécheur à se corriger et à marcher sur les chemins de la conversion. Voilà pourquoi le prophète annonce les temps futurs où il n'y aura plus de maladie et d'infirmité et où le cours de la vie ne sera plus brisé par le mal mortel (cf. *Is* 35,5-6; 65,19-20).

Cependant, c'est dans le Nouveau Testament que se trouve la réponse complète à la question de savoir pourquoi la maladie frappe aussi les justes. Dans la vie publique de Jésus, les contacts avec les malades ne sont pas sporadiques, ils sont même continus. Il en guérit beaucoup de façon extraordinaire, au point que les guérisons miraculeuses caractérisent son activité: «Jésus parcourait toutes les villes et les villages, enseignant dans leurs synagogues, proclamant la Bonne Nouvelle du Royaume et guérissant toute maladie et toute langueur» (*Mt* 9,35; cf. 4,23). Les guérisons sont des signes de sa mission messianique (cf. *Lc* 7,20-23). Elles manifestent la victoire du règne du Dieu sur toute sorte de mal et deviennent symboles de la guérison de l'homme tout entier, corps et âme. En effet, elles servent à démontrer que Jésus a le pouvoir de remettre les péchés (cf. *Mc* 2,1-12), elles sont signes des bienfaits du salut, comme la guérison du paralytique de Bethzatha (cf. *Jn* 5,2-9.19-21) et de l'aveugle-né (cf. *Jn* 9).

Même la première évangélisation, selon les indications du Nouveau Testament, était accompagnée de nombreuses guérisons miraculeuses qui confirmaient la puissance de l'annonce évangélique. Jésus ressuscité l'avait ainsi promis et les premières communautés chrétiennes en voyaient la réalisation au milieu d'elles: «Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru:...ils imposeront les mains aux infirmes et ceux-ci seront guéris» (*Mc* 16,17-18). La prédication de Philippe en Samarie était accompagnée de guérisons miraculeuses: «C'est ainsi que Philippe, qui était descendu dans une ville de la Samarie, y proclamait le Christ. Les foules unanimes s'attachaient à ses enseignements, car tous entendaient parler des signes qu'il opérait, ou les voyaient. De beaucoup de possédés, en effet, les esprits impurs sortaient en poussant de grands cris. Nombre de paralytiques et d'impotents furent également guéris (*Ac* 8,5-7). Saint Paul présente l'Évangile en termes d'annonce caractérisée par des signes et des prodiges réalisés avec la puissance de l'Esprit: «Je n'oserais parler de ce que le Christ n'aurait pas fait par moi pour obtenir l'obéissance des païens, en parole et en oeuvre, par la vertu des signes et des prodiges, par la vertu de l'Esprit de Dieu (*Rm* 15,18- 19; cf. *ITm* 1,5; *ICo* 2,4-5). Il n'est pas du tout arbitraire de supposer que ces

signes et ces prodiges révélateurs de la puissance divine qui assistait la prédication, en étaient constitués pour la plupart de guérisons miraculeuses. C'étaient des prodiges qui n'étaient pas exclusivement liés à la personne de l'Apôtre, mais qui se manifestaient aussi au milieu des fidèles: «Celui donc qui vous prodigue l'Esprit et opère parmi vous des miracles, le fait-il parce que vous pratiquez la Loi ou parce que vous croyez à la prédication? (Ga 3,5).

La victoire messianique sur la maladie et sur les autres souffrances humaines n'advient pas seulement par leur élimination avec des guérisons miraculeuses, mais aussi par la souffrance volontaire et innocente dans la passion du Christ qui donne à chaque homme la possibilité de s'y associer. De fait, le Christ lui-même, qui est sans péché, souffrit pourtant durant sa passion des peines et des tourments de toute sorte, et prit sur lui les douleurs de tous les hommes: il a porté ainsi à son accomplissement ce qu'avait dit de lui le prophète Isaïe (cf. *Is.* 53,4-5).(4) Mais il y a plus: «Dans la croix du Christ, non seulement la Rédemption s'est accomplie par la souffrance, mais de plus, la souffrance humaine elle-même a été rachetée... En opérant la Rédemption par la souffrance, le Christ a élevé en même temps la souffrance humaine jusqu'à lui donner valeur de Rédemption. Tout homme peut donc, dans sa souffrance, participer à la souffrance rédemptrice du Christ».(5)

L'Eglise accueille les malades non seulement comme objet de sa sollicitude aimante, mais aussi en leur reconnaissant l'appel «à vivre leur vocation humaine et chrétienne et à participer à la croissance du Royaume de Dieu sous des modalités diverses et même plus précieuses. Les paroles de l'apôtre Paul doivent devenir leur programme et, tout d'abord, elles sont une lumière qui fait briller à leurs yeux le sens de grâce de leur situation elle-même: «Ce qu'il reste à souffrir des épreuves du Christ, je l'accomplis dans ma propre chair, pour son Corps qui est l'Eglise» (*Col* 1,24).(6) Il s'agit là de la joie pascale, fruit de l'Esprit Saint. Et comme dit saint Paul, «beaucoup de malades peuvent devenir porteurs de 'la joie de l'Esprit Saint au milieu de leurs épreuves' (1 *Th* 1,6) et être témoins de la Résurrection de Jésus».(7)

2. Le désir de guérison et la prière pour l'obtenir

L'acceptation de la volonté de Dieu étant acquise, le désir du malade d'obtenir la guérison est une chose bonne et profondément humaine, surtout quand elle se traduit par la prière confiante adressée à Dieu. Le Siracide exhorte à la prière en ces termes: «Mon fils, quand tu es malade ne te révolte pas, mais prie le Seigneur et il te guérira» (*Si* 38,9). Plusieurs psaumes reviennent à une supplication pour la guérison (cf. *Ps* 6; 37; 40; 87).

Pendant la vie publique de Jésus, plusieurs malades se tournent vers lui, directement ou par l'intermédiaire de leurs amis ou conjoints, pour solliciter le rétablissement de la santé. Le Seigneur accueille ces demandes et les évangiles ne contiennent aucun exemple où ces prières soient blâmées. La seule fois où le Seigneur se plaint, c'est à propos d'un manque de foi éventuel: «Si tu peux! Tout est possible à celui qui croit» (*Mc* 9,23; cf. *Mc* 6,5-6; *Jn* 4,48).

Non seulement la prière des fidèles qui demandent leur guérison ou celle d'un autre est louable, mais l'Eglise, dans sa liturgie, demande au Seigneur la santé des malades. D'abord, elle a un sacrement «spécialement destiné à reconforter ceux qui sont éprouvés par la maladie: l'onction des malades».(8) Par cette onction sacrée et la prière des prêtres, «c'est l'Eglise tout entière qui recommande les malades au Seigneur souffrant et glorifié, pour qu'il les soulage et les sauve».(9) Peu avant, pendant la bénédiction de l'huile, l'Eglise prie: «Envoie sur elle ton Esprit qui sanctifie. Qu'elle devienne par ta bénédiction l'huile sainte que nous recevons de toi. Qu'elle serve ainsi à l'onction des malades qui va être donnée à N., notre frère, pour soulager son corps, son âme et son esprit, de toute souffrance et maladie;(10) puis, dans les deux

premiers formulaires de prière après l'onction, on demande aussi la guérison du malade.(11) Ceci, parce que le sacrement est signe et promesse du règne futur, annonce aussi de la résurrection, quand «de mort, il n'y aura plus; de pleurs, de cri et de peine, il n'y aura plus, car l'ancien monde s'en est allé» (*Ap* 21,4). En outre, le *Missale romanum* contient une messe *pro infirmis* et on y demande, à part la grâce spirituelle, la santé des malades.(12)

Le *De benedictionibus* du *Rituale Romanum* comporte un *Ordo benedictionis infirmorum*, dans lequel se trouvent divers textes de prières qui implorent la guérison: dans le second formulaire des *Preces*,(13) dans les quatre *Orationes benedictionis pro adultis*,(14) dans les deux *Orationes benedictionis pro pueris*,(15) dans la prière du *Ritus brevior*.(16)

Évidemment, le recours à la prière n'exclut pas, mais encourage à faire usage des moyens naturels utiles pour conserver et recouvrer la santé. Il incite les fils de l'Eglise à prendre soin des malades et à leur apporter soulagement dans le corps et dans l'esprit, en cherchant à vaincre la maladie. En effet, «il est dans le plan de Dieu que l'homme lutte de toutes ses forces contre la maladie, qu'il poursuive ce bien qu'est la santé afin de pouvoir remplir intégralement sa tâche dans la société et dans l'Eglise».(17)

3. Le charisme de la guérison dans le Nouveau Testament

Non seulement les guérisons miraculeuses confirmaient la puissance de l'annonce évangélique, aux temps apostoliques, mais le Nouveau Testament même rapporte que Jésus avait concédé réellement aux Apôtres et aux premiers évangélistes le pouvoir de guérir des maladies. C'est ainsi que dans l'appel des Douze à leur première mission, selon les récits de Matthieu et de Luc, le Seigneur leur donne «pouvoir sur les esprits impurs, de façon à les expulser et à guérir toute maladie et toutes langueurs» (*Mt* 10,1; cf. *Lc* 9,1), et leur donne cet ordre: «Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons» (*Mt* 10,8). Dans la mission des soixante-douze disciples aussi, l'ordre du Seigneur est le suivant: «Guérissez les malades» (*Lc* 10,9). Le pouvoir leur est donc donné dans un contexte missionnaire, non pour exalter leurs personnes, mais pour confirmer la mission.

Les Actes des Apôtres rapportent en général des prodiges accomplis par eux: «nombreux étaient les prodiges et signes accomplis par les apôtres» (*Ac* 2,43; cf. 5,12). Ces signes et prodiges, qui étaient donc des faits miraculeux, manifestaient la vérité et la force de leur mission. Mais à part ces brèves indications générales, les Actes rapportent surtout des guérisons miraculeuses accomplies par des évangélistes individuels: Etienne (cf. *Ac* 6,8), Philippe (cf. *Ac* 8,6-7), et surtout Pierre (cf. *Ac* 3,1-10; 5,15; 9,33-34.40-41) et Paul (cf. *Ac* 14,3.8-10; 15,12; 19,11-12; 20,9-10; 28,8-9).

La finale de l'Evangile de Marc et la Lettre aux Galates, comme on l'a vu plus haut, ouvrent la perspective et ne limitent pas les guérisons miraculeuses à l'activité des Apôtres et de quelques évangélistes ayant un rôle important dans la première mission. De ce point de vue, les allusions aux «charismes de guérison» (cfr 1 *Co* 12,9.28.30) revêtent une importance particulière. Le sens de *charisma* en soi assez vaste, est celui de «don généreux»; et dans ce cas, il s'agit de «dons de guérisons obtenues». Ces grâces, au pluriel, sont attribuées à un seul (cfr 1 *Co* 12,9). Il ne faut donc pas les entendre au sens distributif, comme des guérisons que chacun des bénéficiaires obtient pour soi, mais comme don de guérison qu'une personne reçoit pour d'autres. Ce don est accordé *dans un seul Esprit*, mais on ne précise pas la façon dont cette personne obtient la guérison. Il n'est pas arbitraire de supposer que c'est par la prière, peut-être accompagnée de quelques gestes symboliques.

Dans sa lettre, saint Jacques parle d'une intervention de l'Eglise à travers ses presbytres, pour le salut des malades, même dans le sens physique du terme. Mais il ne laisse pas entendre qu'il s'agit de guérisons

miraculeuses: nous sommes dans un univers différent de celui des «charismes de guérisons» en 1 Co 12,9. «Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le patient et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des péchés, ils lui seront remis» (Jc 5,14-15). Il s'agit d'une action sacramentelle: onction du malade avec de l'huile et prière sur lui, pas simplement «pour lui», comme s'il n'y avait rien d'autre qu'une prière d'intercession ou de demande; il s'agit plutôt d'une action efficace sur le malade.(18) Les verbes «sauvera» et relèvera» ne suggèrent pas une action visant exclusivement, ni surtout, la guérison physique, mais d'une certaine manière ils l'incluent. Le premier verbe, bien qu'il se réfère au salut spirituel les autres fois où il apparaît dans la lettre (cf. 1,21; 2,14; 4,12; 5,20), est aussi employé dans le Nouveau Testament dans le sens de «guérir» (cf. Mt 9,21; Mc 5,28.34; 6,56; 10,52; Lc 8,48); le second verbe, même s'il a parfois le sens de «se lever» (cf. Mt 10,8; 11,5; 14,2), est employé aussi pour indiquer le geste de «relever» la personne étendue à cause d'une maladie en la guérissant miraculeusement (cf. Mt 9,5; Mc 1,31; 9,27; Ac 3,7).

4. Les prières pour obtenir de Dieu la guérison dans la Tradition

Les Pères de l'Eglise considéraient normal que le croyant demande à Dieu non seulement la santé de l'âme, mais aussi celle du corps. À propos des biens de la vie, de la santé et de l'intégrité physique, saint Augustin écrivait: «Il faut prier pour qu'ils soient conservés quand on les a, et qu'ils soient accordés quand on ne les a pas».(19) Ce Père de l'Eglise nous a laissé le témoignage de la guérison chez lui d'un ami, obtenue par la prière d'un évêque, d'un prêtre et de quelques diacres.(20)

Les rites liturgiques tant occidentaux qu'orientaux fournissent la même orientation. Dans une prière après la communion, on demande que «la grâce de cette communion, Seigneur, saisisse nos esprits et nos corps».(21) Dans la liturgie solennelle du Vendredi Saint, on invite à prier le Dieu Tout-Puissant pour qu'il «éloigne les maladies... et accorde le salut aux malades».(22) Parmi les textes les plus significatifs, on signale celui de la bénédiction de l'huile des malades. On y demande à Dieu de répandre sa bénédiction pour qu'elle soulage le corps, l'âme et l'esprit de ceux qui la recevront «de toute souffrance et maladie, de tout mal physique moral et spirituel».(23)

Les expressions qu'on rencontre dans les rites orientaux de l'onction des malades ne diffèrent pas. Nous retenons seulement quelques-unes parmi les plus significatives. Pendant l'onction du malade, le rite byzantin comporte cette prière: «Père saint, médecin des âmes et des corps, toi qui as envoyé ton Fils unique Jésus-Christ pour guérir toute maladie et nous libérer de la mort, guéris aussi ton serviteur que voici de la maladie du corps et de l'esprit qui l'afflige, par la grâce de ton Christ».(24) Dans le rite copte, on prie le Seigneur de bénir l'huile afin que tous ceux qui en seront oints puissent obtenir la santé de l'esprit et du corps. Puis, pendant l'onction du malade, les prêtres, après avoir fait mention de Jésus-Christ envoyé dans le monde «pour guérir toutes maladies et libérer de la mort», demandent à Dieu «de guérir le malade de la maladie du corps et de lui accorder le droit chemin».(25)

5. Le «Charisme de guérison» dans le contexte actuel

L'histoire de l'Eglise n'a pas manqué de saints thaumaturges qui ont opéré des guérisons miraculeuses. Le phénomène n'était donc pas limité aux temps apostoliques; cependant, le «charisme de guérison», sur lequel il est maintenant opportun de fournir quelques éclaircissements doctrinaux, ne fait pas partie de ces phénomènes thaumaturgeiques. La question qui se pose est plutôt celle des assemblées de prière organisées exprès pour obtenir des guérisons miraculeuses parmi les membres malades, ou bien des prières de guérison à la fin de la communion eucharistique avec le même but.

Les guérisons liées aux lieux de prière (sanctuaires, près des reliques de martyrs ou des autres saints, etc) sont abondamment rapportées tout au long de l'histoire de l'Eglise. Elles ont contribué à populariser, dans l'antiquité et dans le Moyen-Âge, les pèlerinages dans certains sanctuaires qui sont devenus fameux pour cette raison, comme ceux de Saint-Martin de Tours, ou la cathédrale de Saint-Jacques de Compostelle, et tant d'autres. Le même phénomène se produit aujourd'hui aussi, par exemple à Lourdes, depuis plus d'un siècle. Ces guérisons n'impliquent pas un «charisme de guérison», parce qu'il n'y a pas de sujet porteur de ce charisme, mais il faut en tenir compte quand on entreprend d'évaluer doctrinalement les assemblées de prière en question.

En ce qui concerne les assemblées de prière qui se fixent comme objectif précis d'obtenir des guérisons - objectif, sinon dominant, du moins déterminant dans leur programmation - il est opportun de distinguer celles qui peuvent faire penser à un «charisme de guérison» vrai ou apparent, des autres qui n'entretiennent aucun lien avec un tel charisme. Pour qu'on puisse parler d'un éventuel charisme, il faut que s'impose comme déterminante pour l'efficacité de la prière, l'intervention d'une ou de plusieurs personnes ou d'une catégorie précise de personnes, par exemple les dirigeants du groupe qui animent la réunion. S'il n'y a pas de lien avec «le charisme de guérison», évidemment, les célébrations prévues dans les livres liturgiques, accomplies dans le respect des normes liturgiques, sont licites et souvent opportunes, comme c'est le cas de la messe *pro infirmis*. Si elles ne respectent pas la norme liturgique, la légitimité fait défaut.

Dans les sanctuaires se déroulent aussi d'autres célébrations qui, en elles-mêmes, ne visent pas spécifiquement à demander à Dieu des grâces de guérisons, mais qui, dans l'intention des organisateurs et des participants, comportent l'obtention de guérisons comme part importante de leur finalité; pour cela, on organise des célébrations liturgiques, comme par exemple l'exposition du Très Saint Sacrement avec bénédiction, ou des célébrations non liturgiques, mais qui appartiennent à la piété populaire encouragée par l'Eglise, comme la récitation solennelle du chapelet. Ces célébrations aussi sont légitimes, pourvu qu'on n'en travestisse pas le sens authentique. Par exemple, on ne saurait mettre au premier plan le désir d'obtenir la guérison des malades en faisant perdre à l'exposition du Très Saint Sacrement sa propre finalité; de fait, cette exposition conduit les fidèles à reconnaître l'admirable présence du Christ et les invite à s'unir en esprit avec lui, par ce lien qui culmine dans la communion sacramentelle.(26)

On ne peut attribuer le «charisme de guérison» à une classe déterminée de fidèles. En effet, il est clair que saint Paul, en parlant des divers charismes en 1Co 12, n'attribue pas le don des «charismes de guérison» à un groupe particulier (apôtres, prophètes, enseignants, dirigeants ou autres); c'est même une autre logique qui guide la distribution: «Mais tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend» (1 Co 12,11). Par conséquent, dans les assemblées de prière organisées pour demander à Dieu des guérisons, il serait arbitraire d'attribuer un «charisme de guérison» à une quelconque catégorie de participants, par exemple aux dirigeants du groupe; il ne reste plus qu'à se fier à la volonté souveraine de l'Esprit Saint qui donne à certains un charisme spécial de guérison pour manifester la force de la grâce du Ressuscité. Cependant, même les prières les plus intenses n'obtiennent pas la guérison de toutes les maladies. Ainsi saint Paul doit-il apprendre du Seigneur que «Ma grâce te suffit; car ma puissance se déploie dans la faiblesse» (2 Co 12,9), et que les souffrances à endurer peuvent avoir le sens que «je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Eglise» (Col 1,24).

II. DISPOSITIONS DISCIPLINAIRES

Art. 1 - Tout fidèle est libre d'élever à Dieu des prières pour obtenir la guérison. Lorsque celles-ci ont lieu à

l'église où dans un autre lieu sacré, il convient qu'elles soient guidées par un ministre ordonné.

Art. 2 - Les prières de guérison sont considérées comme liturgiques, si elles se trouvent dans les livres liturgiques approuvés par l'autorité compétente de l'Eglise; autrement, elles sont non-liturgiques.

Art. 3 - § 1. Les prières de guérison liturgiques se célèbrent selon le rite prescrit et avec les vêtements sacrés indiqués dans l'*Ordo benedictionis infirmorum* du *Rituel romain*.(27)

§ 2. Conformément à ce qui a été établi dans les *Praenotanda*, V., De aptationibus quae Conferentiae Episcoporum competunt(28) de ce même *Rituel romain*, les Conférences épiscopales peuvent faire au rite de bénédiction des malades, les adaptations qu'elles considèrent comme opportunes, ou éventuellement comme nécessaires sur le plan pastoral, à condition de les avoir fait revoir d'abord par le Siège apostolique.

Art. 4 - § 1. L'évêque diocésain(29) est en droit de promulguer des normes pour son Eglise particulière à propos des célébrations liturgiques de guérison, selon le canon 838 § 4.

§ 2. Ceux qui préparent des célébrations liturgiques de ce genre doivent se conformer à ces normes dès avant la cérémonie.

§ 3. L'autorisation doit être explicite, même si les célébrations sont organisées par des évêques ou des cardinaux de la Sainte Eglise catholique, ou si certains de ceux-ci y participent. L'évêque diocésain a le droit de la refuser à un autre évêque, s'il a pour cela une raison juste et proportionnée.

Art. 5 - § 1. Les prières de guérison non-liturgiques doivent être faites selon des modalités différentes des célébrations liturgiques, par exemple des rencontres de prière ou de lecture de la Parole de Dieu. La vigilance de l'Ordinaire du lieu reste requise selon le canon 839, §2.

§ 2. On évitera avec soin de confondre ces livres prières non- liturgiques avec les célébrations liturgiques proprement dites.

§ 3. Il est en outre nécessaire que, durant leur déroulement, on n'en vienne pas, surtout de la part de ceux qui les dirigent, à des formes semblables à l'hystérie, à l'artificialité, à la théâtralité ou au sensationnalisme.

Art. 6 – L'usage des moyens de communication sociale, en particulier de la télévision, pendant qu'ont lieu les prières de guérison liturgiques et non-liturgiques, est soumis à la vigilance de l'évêque diocésain, selon ce qui est disposé par le can. 823 et par les normes établies par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans l'Instruction du 30 mars 1992.(30)

Art. 7 – § 1. Restant acquis ce qui a été disposé plus haut, à l'article 3, et à l'exception des cérémonies pour les malades prévues dans les livres liturgiques, les prières de guérison liturgiques et non-liturgiques ne doivent pas être incluses dans, ni faire partie de, la célébration de la Très Sainte Eucharistie, des Sacrements, ni de la Liturgie des Heures.

§ 2. Durant les célébrations dont il est question au § 1, on peut insérer des intentions de prière particulières pour la guérison des malades dans la prière universelle ou «des fidèles», au moment où cela est prévu par celle-ci,

Art. 8 - § 1. Le ministère de l'exorcisme doit être exercé en dépendance stricte de l'Evêque diocésain, et

conformément au canon 1172, à la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi du 29 septembre 1985,(31) et au *Rituel romain*.(32)

§ 2. Les prières d'exorcisme, contenues dans le *Rituel romain*, doivent rester distinctes des célébrations de guérison, liturgiques et non-liturgiques.

§ 3. Il est absolument interdit d'insérer ces prières dans la célébration de la Sainte Messe, des Sacrements et de la Liturgie des Heures.

Art. 9. – Ceux qui conduisent les célébrations de guérison, liturgiques ou non-liturgiques, doivent essayer de maintenir dans l'assemblée une atmosphère de dévotion sereine et doivent garder la prudence nécessaire si des guérisons surviennent parmi les assistants; ils pourront recueillir avec soin et simplicité, à la fin de la célébration, les éventuels témoignages et soumettre le fait à l'autorité ecclésiastique compétente.

Art. 10. – L'évêque diocésain doit nécessairement intervenir avec son autorité quand il y a des abus dans les célébrations de guérison liturgiques et non-liturgiques, en cas de scandale évident pour la communauté des fidèles, ou quand il y a de graves manquements aux normes liturgiques et disciplinaires.

Au cours d'une Audience accordée au soussigné Préfet, le Souverain Pontife Jean-Paul II, a approuvé la présente Instruction, décidée dans la réunion plénière de la Congrégation pour la Doctrine de La Foi, et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 14 septembre 2000, Fête de l'Exaltation de la Croix.

+ Joseph Card. RATZINGER,
Préfet

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B.,
Archevêque émérite de Vercelli,
Secrétaire

(1) JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles Laici*, n. 53, AAS, 81(1989), p.498.

(2) *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n. 1502.

(3) JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Salvifici doloris*, n. 11, AAS, 76(1984), p. 212.

(4) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, n. 2.

- (5) JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Savifici doloris*, n. 19, AAS, 76(1984), p. 225.
- (6) JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles laici*, n. 53, AAS, 81(1989), p. 499.
- (7) *Ibid.*, n. 53.
- (8) *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n. 1511.
- (9) Cf. *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 5.
- (10) *Ibid.*, n. 75.
- (11) *Ibid.*, n. 77.
- (12) *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXV, pp. 838-839.
- (13) Cf. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum, *De benedictionibus*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXIV, n. 305.
- (14) Cf. *Ibid.*, nn. 306-309.
- (15) Cf. *Ibid.*, nn. 315-316.
- (16) Cf. *Ibid.*, n. 319.
- (17) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 3.
- (18) Cf. CONCILE DE TRENTE, sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, cap. 2: DS, 1696.
- (19) AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *Epistulae* 130, VI,13 (= PL 33,499).
- (20) Cf. AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *De Civitate Dei* 22, 8, 3 (= PL 41,762-763).
- (21) Cf. *Missale Romanum*, p. 563.
- (22) *Ibid.*, *Oratio universalis*, n. X (*Pro tribulatis*), p. 256.
- (23) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.
- (24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730 (Graz 1960), n. 338.
- (25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I-II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, pp. 497-498.

(26) Cf. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII, n. 82.

(27) Cf. *Rituale Romanum*, *De Benedictionibus*, nn. 290-320.

(28) *Ibid.*, n. 39.

(29) Et ceux que le canon 381, § 2, considère comme ses égaux.

(30) Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Le Concile Vatican II*, Sur certains aspects de l'utilisation des instruments de communication sociale dans la promotion de la doctrine de la foi, 30 mars 1992, Cité du Vatican [1992].

(31) Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Epistula *Inde ab aliquot annis*, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur, 29 septembris 1985, in AAS, 77(1985), pp. 1169-1170.

(32) Cf. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum, *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Vaticanis MIM, *Praenotanda*, nn. 13-19.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

INSTRUCTION ON PRAYERS FOR HEALING

INTRODUCTION

The longing for happiness, deeply rooted in the human heart, has always been accompanied by a desire to be freed from illness and to be able to understand the meaning of sickness when it is experienced. This is a human phenomenon, which in some way concerns every person and finds particular resonance in the Church, where sickness is understood as a means of union with Christ and of spiritual purification. Moreover, for those who find themselves in the presence of a sick person, it is an occasion for the exercise of charity. But this is not all, because sickness, like other forms of human suffering, is a privileged moment for prayer, whether asking for grace, or for the ability to accept sickness in a spirit of faith and conformity to God's will, or also for asking for healing.

Prayer for the restoration of health is therefore part of the Church's experience in every age, including our own. What in some ways is new is the proliferation of prayer meetings, at times combined with liturgical celebrations, for the purpose of obtaining healing from God. In many cases, the occurrence of healings has been proclaimed, giving rise to the expectation of the same phenomenon in other such gatherings. In the same context, appeal is sometimes made to a claimed charism of healing.

These prayer meetings for obtaining healing present the question of their proper discernment from a liturgical perspective; this is the particular responsibility of the Church's authorities, who are to watch over and give appropriate norms for the proper functioning of liturgical celebrations.

It has seemed opportune, therefore, to publish an Instruction, in accordance with canon 34 of the Code of Canon Law, above all as a help to local Ordinaries so that the faithful may be better guided in this area, though promoting what is good and correcting what is to be avoided. It was necessary, however, that such disciplinary determinations be given their point of reference within a well-founded doctrinal framework, to ensure the correct approach and to make clear the reasoning behind the norms. To this end, it has been judged appropriate to preface the disciplinary part of the Instruction with a doctrinal note.

I. DOCTRINAL ASPECTS

1. Sickness and healing: their meaning and value in the economy of salvation

«People are called to joy. Nevertheless each day they experience many forms of suffering and pain.» (1)

Therefore, the Lord, in his promises of redemption, announces the joy of the heart that comes from liberation from sufferings (cf. *Is* 30:29; 35:10; *Bar* 4:29). Indeed, he is the one «who delivers from every evil» (*Wis* 16:8). Among the different forms of suffering, those which accompany illness are continually present in human history. They are also the object of man's deep desire to be delivered from every evil.

In the Old Testament, «it is the experience of Israel that illness is mysteriously linked to sin and evil.» (2) Among the punishments threatened by God for the people's unfaithfulness, sickness has a prominent place (cf. *Dt* 28:21-22, 27-29, 35). The sick person who beseeches God for healing confesses to have been justly punished for his sins (cf. *Ps* 37; 40; 106:17-21).

Sickness, however, also strikes the just, and people wonder why. In the Book of Job, this question occupies many pages. «While it is true that suffering has meaning as punishment, when it is connected with a fault, it is not true that all suffering is a consequence of a fault and has the nature of a punishment. The figure of the just man Job is a special proof of this in the Old Testament... And if the Lord consents to test Job with suffering, he does it to demonstrate the latter's righteousness. The suffering has the character of a test.» (3)

Although sickness may have positive consequences as a demonstration of the faithfulness of the just person, and for repairing the justice that is violated by sin, and also because it may cause a sinner to reform and set out on the way of conversion, it remains, however, an evil. For this reason, the prophet announces the future times in which there will be no more disease and infirmity, and the course of life will no longer be broken by death (cf. *Is* 35:5-6; 65: 19-20).

It is in the New Testament, however, that the question of why illness also afflicts the just finds a complete answer. In the public activity of Jesus, his encounters with the sick are not isolated, but continual. He healed many through miracles, so that miraculous healings characterised his activity: «Jesus went around to all the towns and villages, teaching in their synagogues, proclaiming the Gospel of the kingdom, and curing every disease and illness» (*Mt* 9:35; cf. 4:23). These healings are signs of his messianic mission (cf. *Lk* 7:20-23). They manifest the victory of the kingdom of God over every kind of evil, and become the symbol of the restoration to health of the whole human person, body and soul. They serve to demonstrate that Jesus has the power to forgive sins (cf. *Mk* 2:1-12); they are signs of the salvific goods, as is the healing of the paralytic of Bethesda (cf. *Jn* 5:2-9, 19-21) and the man born blind (cf. *Jn* 9).

The first preaching of the Gospel, as recounted in the New Testament, was accompanied by numerous miraculous healings that corroborated the power of the Gospel proclamation. This had been the promise of the Risen Jesus, and the first Christian communities witnessed its realization in their midst: «These signs will accompany those who believe: ...they will lay hands on the sick, and they will recover» (*Mk* 16:17-18). The preaching of Philip in Samaria was accompanied by miraculous healings: «Philip went down to a city of Samaria and proclaimed the Christ to them. With one accord, the crowds paid attention to what was said by Philip when they heard it and saw the signs he was doing. For unclean spirits, crying out in a loud voice, came out of many possessed people, and many paralysed and crippled people were cured» (*Acts* 8:5-7). Saint Paul describes his own proclamation of the Gospel as characterized by signs and wonders worked by the power of the Holy Spirit: «For I will not dare to speak of anything except what Christ has accomplished through me to lead the Gentiles to obedience by word and deed, by the power of signs and wonders, by the power of the Spirit» (*Rom* 15:18-19; cf. *1 Thes* 1:5; *1 Cor* 2:4-5). It would not be without foundation to suppose that these signs and wonders, manifestations of the power of God that accompanied the preaching of the Gospel, were constituted in large part by miraculous healings. Such wonders were not limited to St. Paul's ministry, but were also occurring among the faithful: «Does then the one who supplies the Spirit to you and works mighty deeds among you do so from works of the law or from faith in what you have heard preached?» (*Gal* 3:5).

The messianic victory over sickness, as over other human sufferings, does not happen only by its elimination through miraculous healing, but also through the voluntary and innocent suffering of Christ in his passion, which gives every person the ability to unite himself to the sufferings of the Lord. In fact, «Christ himself, though without sin, suffered in his passion pains and torments of every type, and made his own the sorrows of all men: thus he brought to fulfilment what had been written of him by the prophet Isaiah (cf. *Is* 53:4-5). (4)» But there is more: «In the cross of Christ not only is the redemption accomplished through suffering, but also human suffering itself has been redeemed... In bringing about the redemption through suffering, Christ has also raised human suffering to the level of the redemption. Thus each man in his suffering can also become a sharer in the redemptive suffering of Christ.» (5)

The Church welcomes the sick not only as the recipients of her loving care, but also by recognizing that they are called «to live their human and Christian vocation and to participate in the growth of the kingdom of God in a new and more valuable manner. The words of the Apostle Paul ought to become their approach to life or, better yet, cast an illumination to permit them to see the meaning of grace in their very situation: 'In my flesh I complete what is lacking in Christ's afflictions for the sake of his body, that is, the Church' (*Col* 1:24). Precisely in arriving at this realization, the Apostle is raised up in joy: 'I rejoice in my sufferings for your sake' (*Col* 1:24). (6)» It is a paschal joy, fruit of the Holy Spirit, and, like Saint Paul, «in the same way many of the sick can become bearers of the 'joy inspired by the Holy Spirit in much affliction' (1 *Thess* 1:6) and be witnesses to Jesus' resurrection.» (7)

2. The desire for healing and prayer to obtain it

Presuming the acceptance of God's will, the sick person's desire for healing is both good and deeply human, especially when it takes the form of a trusting prayer addressed to God. Sirach exhorts his disciple: «My son, when you are ill, delay not, but pray to God, who will heal you» (*Sir* 38:9). A number of the Psalms also ask for healing (cf. *Ps* 6; 37; 40; 87).

Large numbers of the sick approached Jesus during his public ministry, either directly or through friends and relatives, seeking the restoration of health. The Lord welcomes their requests and the Gospels contain not even a hint of reproach for these prayers. The Lord's only complaint is about their possible lack of faith: «If you can! Everything is possible to one who has faith» (*Mk* 9:23; cf. *Mk* 6:5-6; *Jn* 4:48).

Not only is it praiseworthy for individual members of the faithful to ask for healing for themselves and for others, but the Church herself asks the Lord for the health of the sick in her liturgy. Above all, there is the sacrament «especially intended to strengthen those who are being tried by illness, the Anointing of the Sick.»(8) «The Church has never ceased to celebrate this sacrament for its members by the anointing and the prayer of its priests, commending those who are ill to the suffering and glorified Lord, that he may raise them up and save them.»(9) Immediately before the actual anointing takes place, in the blessing of the oil, the Church prays: «Make this oil a remedy for all who are anointed with it; heal them in body, in soul, and in spirit, and deliver them from every affliction»(10) and then, in the first two prayers after the anointing, the healing of the sick person is requested.(11) Since the sacrament is a pledge and promise of the future kingdom, it is also a proclamation of the resurrection, when «there shall be no more death or mourning, crying out or pain, because the old order has passed away» (*Rev* 21:4). Furthermore, the *Roman Missal* contains a Mass *pro infirmis* in which, in addition to spiritual graces, the health of the sick is requested.(12)

In the *De benedictionibus* of the *Rituale Romanum*, there is an *Ordo benedictionis infirmorum*, in which

there are various prayers for healing: in the second formulary of the *Preces* (13), in the four *Orationes benedictionis pro adultis* (14), in the two *Orationes benedictionis pro pueris* (15), and in the prayer of the *Ritus brevior* (16).

Obviously, recourse to prayer does not exclude, but rather encourages the use of effective natural means for preserving and restoring health, as well as leading the Church's sons and daughters to care for the sick, to assist them in body and spirit, and to seek to cure disease. Indeed, «part of the plan laid out in God's providence is that we should fight strenuously against all sickness and carefully seek the blessings of good health...»(17)

3. The «charism of healing» in the New Testament

Not only did wondrous healings confirm the power of the Gospel proclamation in Apostolic times, but the New Testament refers also to Jesus' real and proper transmission of the power to heal illnesses to his Apostles and to the first preachers of the Gospel. In the call of the Twelve to their first mission, according to the accounts of Matthew and Luke, the Lord gave them «the power to drive out unclean spirits and to cure every disease and illness» (*Mt* 10:1; cf. *Lk* 9:1), and commanded them: «Cure the sick, raise the dead, cleanse lepers, drive out demons» (*Mt* 10:8). In sending out the seventy-two disciples, the Lord charges them: «cure the sick» (*Lk* 10:9). The power to heal, therefore, is given within a missionary context, not for their own exaltation, but to confirm their mission.

The Acts of the Apostles refers in general to the wonders worked by them: «many wonders and signs were being done by the apostles» (*Acts* 2:43; cf. 5:12). These were amazing deeds that manifested the truth and the power of their mission. However, apart from these brief general references, the Acts of the Apostles refers above all to the miraculous healings worked by individual preachers of the Gospel: Stephen (cf. *Acts* 6:8), Philip (cf. *Acts* 8:6-7), and, above all, Peter (cf. *Acts* 3:1-10; 5:15; 9:33-34, 40-41) and Paul (cf. *Acts* 14:3, 8-10; 15:12; 19: 11-12; 20:9-10; 28: 8-9).

In the conclusion to the Gospel of Mark, as well as in the Letter to the Galatians, as seen above, the perspective is broadened. The wondrous healings are not limited to the activity of the Apostles and certain of the central figures in the first preaching of the Gospel. In this perspective, the references to the «charisms of healing» in *1 Cor* 12:9, 28,30 acquire special importance. The meaning of *charism* is *per se* quite broad – «a generous gift» – and in this context it refers to «gifts of healing obtained.» These graces, in the plural, are attributed to an individual (cf. *1 Cor* 12:9), and are not, therefore, to be understood in a distributive sense, as the gifts of healing received by those who themselves have been healed, but rather as a gift granted to a person to obtain graces of healing for others. This is given *in uno Spiritu*, but nothing is specified about how that person obtains these healings. It would not be farfetched to think that it happens by means of prayer, perhaps accompanied by some symbolic gesture.

In the Letter of James, reference is made to the Church's action, by means of the priests, directed toward the salvation – in a physical sense as well – of the sick. But this is not to be understood as a wondrous healing; it is different from the «charisms of healing» of *1 Cor* 12:9. «Is anyone sick among you? He should call for the priests of the Church and have them pray over him and anoint him with oil in the name of the Lord and the prayer of faith will save the sick person and will raise him up. If he has committed any sins, he will be forgiven» (*Jas* 5:14-15). This refers to a sacramental action: anointing of the sick with oil and prayer «over him» and not simply «for him,» as if it were only a prayer of intercession or petition; it is rather an efficacious action on the sick person.(18) The verbs «will save» and «will raise up» do not suggest an

action aimed exclusively or predominantly at physical healing, but in a certain way include it. The first verb, even though the other times it appears in the Letter of James it refers to spiritual salvation (cf. 1:21; 2:14; 4:12; 5:20), is also used in the New Testament in the sense of «to heal» (cf. Mt 9:21; Mk 5:28, 34; 6:56; 10:52; Lk 8:48); the second, while having at times the sense of «to rise» (cf. Mt 10:8; 11:5; 14:2), is also used to indicate the action of «raising up» a person who is lying down because of illness, by healing the person in a wondrous fashion (cf. Mt 9:5; Mk 1:31; 9:27; Acts 3:7).

4. Prayers to obtain healing from God in the Church's tradition.

The Fathers of the Church considered it normal that believers would ask God not only for the health of their soul, but also for that of their body. With regard to the goods of life, health, and physical integrity, St. Augustine writes: «We need to pray that these are retained, when we have them, and that they are increased, when we do not have them.»(19) St. Augustine has also left us the testimony of a friend's healing, obtained through the prayers of a Bishop, a priest, and some deacons in his house.(20)

The same perspective is found in both the Eastern and Western liturgical rites. One of the post Communion prayers of the Roman Missal asks «...may the power of this heavenly gift take hold of our minds and bodies.»(21) In the liturgy of Good Friday, Christians are invited to pray to God the Father Almighty that he «may keep diseases away... and grant health to the sick.»(22) Among the texts that are most significant is that of the blessing of the oil of the sick, in which God is asked to pour forth his holy blessing so that all «those who are anointed with it may receive healing, in body, soul and spirit, and be delivered from all sadness, all weakness and suffering.»(23)

The expressions used in the prayers of the anointing of the sick in the Eastern Rites are very similar. For example, in the anointing of the sick in the Byzantine Rite, there is the prayer: «Holy Father, doctor of souls and bodies, you who sent your only begotten Son Jesus Christ to cure every sickness and to free us from death, heal also your servant from the infirmity of body and spirit that afflicts him, by the grace of your Christ.»(24) In the Coptic Rite, the Lord is invoked to bless the oil so that all who will be anointed with it will obtain health of spirit and body. Then, during the anointing of the sick person, the priests make mention of Jesus Christ who was sent into the world «to heal all sicknesses and to free from death» and ask God «to heal the sick person of the infirmities of body and to grant him the right path.»(25)

5. The «charism of healing» in the present-day context

In the course of the Church's history there have been holy miracle-workers who have performed wondrous healings. The phenomenon was not limited to the Apostolic period; however, the so-called «charism of healing,» about which it seems appropriate to offer some doctrinal clarifications, does not fall within these phenomena of wonder-working. Instead, the present question concerns special prayer meetings organized for the purpose of obtaining wondrous healings among the sick who are present, or prayers of healing after Eucharistic communion for this same purpose.

There is abundant witness throughout the Church's history to healings connected with places of prayer (sanctuaries, in the presence of the relics of martyrs or other saints, etc.). In Antiquity and the Middle Age, such healings contributed to the popularity of pilgrimages to certain sanctuaries, such as that of St. Martin of Tours or the Cathedral of St. James in Compostela, as well as many others. The same also happens today

at Lourdes, as it has for more than a century. Such healings, however, do not imply a «charism of healing,» because they are not connected with a person who has such a charism, but they need to be taken into account when we evaluate the above-mentioned prayer meetings from a doctrinal perspective.

With respect to prayer meetings for obtaining healing, an aim which even if not exclusive is at least influential in their planning, it is appropriate to distinguish between meetings connected to a «charism of healing,» whether real or apparent, and those without such a connection. A possible «charism of healing» can be attributed when the intervention of a specific person or persons, or a specific category of persons (for example, the directors of the group that promotes the meetings) is viewed as determinative for the efficacy of the prayer. If there is no connection with any «charism of healing,» then the celebrations provided in the liturgical books, if they are done with respect for liturgical norms, are obviously licit and often appropriate, as in the case of a Mass *pro infirmis*. If the celebrations do not respect liturgical law, they lack legitimacy.

In sanctuaries, other celebrations are held frequently which may not be aimed *per se* at specifically asking God for graces of healing, but in which, in the intentions of the organizers and participants, the obtaining of healing has an important part. With this purpose in mind, both liturgical and non-liturgical services are held: liturgical celebrations (such as exposition of the Blessed Sacrament with Benediction) and non-liturgical expressions of popular piety encouraged by the Church (such as the solemn recitation of the Rosary). These celebrations are legitimate, as long as their authentic sense is not altered. For example, one could not place on the primary level the desire to obtain the healing of the sick, in a way which might cause Adoration of the Blessed Sacrament to lose its specific finality, which is to «bring the faithful to recognize in the Eucharist the wonderful presence of Christ and to invite them to a spiritual union with him, a union which finds its culmination in sacramental Communion.»(26)

The «charism of healing» is not attributable to a specific class of faithful. It is quite clear that St. Paul, when referring to various charisms in *1 Corinthians* 12, does not attribute the gift of «charisms of healing» to a particular group, whether apostles, prophets, teachers, those who govern, or any other. The logic which governs the distribution of such gifts is quite different: «All these are activated by one and the same Spirit, who distributes to each one individually just as the Spirit chooses» (*1 Cor* 12:11). Consequently, in prayer meetings organized for asking for healing, it would be completely arbitrary to attribute a «charism of healing» to any category of participants, for example, to the directors of the group; the only thing to do is to entrust oneself to the free decision of the Holy Spirit, who grants to some a special charism of healing in order to show the power of the grace of the Risen Christ. Yet not even the most intense prayer obtains the healing of all sicknesses. So it is that St. Paul had to learn from the Lord that «my grace is enough for you; my power is made perfect in weakness» (*2 Cor* 12:9), and that the meaning of the experience of suffering can be that «in my flesh I complete what is lacking in Christ's afflictions for the sake of his body, that is, the Church» (*Col* 1:24).

II. DISCIPLINARY NORMS

Art. 1 – It is licit for every member of the faithful to pray to God for healing. When this is organized in a church or other sacred place, it is appropriate that such prayers be led by an ordained minister.

Art. 2 – Prayers for healing are considered to be liturgical if they are part of the liturgical books approved by the Church's competent authority; otherwise, they are non-liturgical.

Art. 3 – § 1. Liturgical prayers for healing are celebrated according to the rite prescribed in the *Ordo benedictionis infirmorum* of the *Rituale Romanum* (28) and with the proper sacred vestments indicated therein.

§ 2. In conformity with what is stated in the *Praenotanda, V., De aptationibus quae Conferentiae Episcoporum competunt* (29) of the same *Rituale Romanum*, Conferences of Bishops may introduce those adaptations to the Rite of Blessings of the Sick which are held to be pastorally useful or possibly necessary, after prior review by the Apostolic See.

Art. 4 – § 1. The Diocesan Bishop has the right to issue norms for his particular Church regarding liturgical services of healing, following can. 838 § 4.

§ 2. Those who prepare liturgical services of healing must follow these norms in the celebration of such services.

§ 3. Permission to hold such services must be explicitly given, even if they are organized by Bishops or Cardinals, or include such as participants. Given a just and proportionate reason, the Diocesan Bishop has the right to forbid even the participation of an individual Bishop.

Art. 5 – § 1. Non-liturgical prayers for healing are distinct from liturgical celebrations, as gatherings for prayer or for reading of the word of God; these also fall under the vigilance of the local Ordinary in accordance with can. 839 § 2.

§ 2. Confusion between such free non-liturgical prayer meetings and liturgical celebrations properly so-called is to be carefully avoided.

§ 3. Anything resembling hysteria, artificiality, theatricality or sensationalism, above all on the part of those who are in charge of such gatherings, must not take place.

Art. 6 – The use of means of communication (in particular, television) in connection with prayers for healing, falls under the vigilance of the Diocesan Bishop in conformity with can. 823 and the norms established by the Congregation for the Doctrine of the Faith in the *Instruction* of March 30, 1992.(30)

Art. 7 – § 1. Without prejudice to what is established above in art. 3 or to the celebrations for the sick provided in the Church's liturgical books, prayers for healing – whether liturgical or non-liturgical – must not be introduced into the celebration of the Holy Mass, the sacraments, or the Liturgy of the Hours.

§ 2. In the celebrations referred to § 1, one may include special prayer intentions for the healing of the sick in the general intercessions or prayers of the faithful, when this is permitted.

Art. 8 – § 1. The ministry of exorcism must be exercised in strict dependence on the Diocesan Bishop, and in keeping with the norm of can. 1172, the Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith of September 29, 1985,(31) and the *Rituale Romanum* (32).

§ 2. The prayers of exorcism contained in the *Rituale Romanum* must remain separate from healing services, whether liturgical or non-liturgical.

§ 3. It is absolutely forbidden to insert such prayers of exorcism into the celebration of the Holy Mass, the

sacraments, or the Liturgy of the Hours.

Art. 9 – Those who direct healing services, whether liturgical or non-liturgical, are to strive to maintain a climate of peaceful devotion in the assembly and to exercise the necessary prudence if healings should take place among those present; when the celebration is over, any testimony can be collected with honesty and accuracy, and submitted to the proper ecclesiastical authority.

Art. 10 – Authoritative intervention by the Diocesan Bishop is proper and necessary when abuses are verified in liturgical or non-liturgical healing services, or when there is obvious scandal among the community of the faithful, or when there is a serious lack of observance of liturgical or disciplinary norms.

The Sovereign Pontiff John Paul II, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect, approved the present Instruction, adopted in Ordinary Session of this Congregation, and ordered its publication.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, September 14, 2000, the Feast of the Triumph of the Cross.

+ Joseph Card. RATZINGER
Prefect

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B. Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary

(1) JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, 53: AAS 81(1989), 498.

(2) *Catechism of the Catholic Church*, No. 1502.

(3) JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Salvifici doloris*, 11: AAS 76(1984), 212.

(4) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, 2.

(5) JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Salvifici doloris*, 19: AAS 76(1984), 225.

(6) JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Christifideles laici*, 53: AAS 81(1989), 499.

(7) *Ibid.*, 53.

- (8) *Catechism of the Catholic Church*, No. 1511.
- (9) Cf. *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, 5.
- (10) *Ibid.*, 75.
- (11) Cf. *Ibid.*, 77.
- (12) *Missale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV*, 838-839.
- (13) Cf. *Rituale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Paulii II promulgatum, De Benedictionibus, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXXIV*, 305.
- (14) *Ibid.*, 306-309.
- (15) *Ibid.*, nn. 315-316.
- (16) *Ibid.*, n. 319.
- (17) *Rituale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII*, 3.
- (18) Cf. COUNCIL OF TRENT, sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, cap. 2: DS 1696.
- (19) AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *Epistulae* 130, VI,13 (= PL 33,499).
- (20) Cf. AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *De Civitate Dei* 22, 8,3 (= PL 41,762-763).
- (21) Cf. *Missale Romanum*, 563.
- (22) *Ibid.*, *Oratio universalis*, n. X (*Pro tribulatis*), 256.
- (23) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, 75.
- (24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730 (Graz 1960), 338.
- (25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I-II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, 497-498.
- (26) *Rituale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII*, 82.

(27) Cf. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, 290-320.

(28) *Ibid.*, 39.

(29) And those equivalent to him in law by virtue of canon 381, § 2.

(30) Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on Some Aspects of the Use of the Instruments of Social Communication in Promoting the Doctrine of the Faith*: Libreria Editrice Vaticana (1992).

(31) Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Epistula *Inde ab aliquot annis, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur*: *AAS* 77(1985), 1169-1170.

(32) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Paulii II promulgatum, *De exorcismus et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MIM, *Praenotanda*, 13-19.





INSTRUCTIO DE ORATIONIBUS AD OBTINENDAM A DEO SANATIONEM

Introductio

Ardens felicitatis desiderium, penitus insitum in cordibus humanis, semper coniungitur cum voluntate obtinendi liberationem a morbis et percipiendi eorum significationem, cum iidem experiuntur. Agitur de re humana, quae, hoc vel alio modo, quemlibet hominem respiciens, peculiari ratione momentum habet in Ecclesia. Nam morbus ab Ecclesia intellegitur ut instrumentum unionis cum Christo purificationisque spiritualis, dum ab eis, qui apud aegrotantem se habent, percipitur ut occasio exercendi caritatem. At non in isto omnia; namque morbus, sicut ceterae humanae aegritudines, singulare tempus orandi constituit, sive quia gratia petitur ut sensu fidei voluntatisque divinae acceptatione morbus excipiat, sive quia preces funduntur ad sanationem obtinendam.

Oratio, qua imploratur recuperatio salutis, est igitur in usu quolibet Ecclesiae tempore, nostra aetate non exclusa. Quod autem rem novam quodammodo constituit, sunt multiplices conventus ad orandum indicti, qui quandoque coniunguntur cum celebrationibus liturgicis quique spectant ad sanationes a Deo implorandas. Variis in casibus, non omnino raris, palam divulgatur sanationes revera effectas esse; hoc modo exspectationes eiusdem facti suscitantur apud alios similes coetus. In hoc rerum contextu interdum fit appellatio ad opinabile charisma sanationum.

Huiusmodi conventus ad precandum indicti ut sanationes obtineantur, quaestionem etiam excitant de eorum recto iudicio, ad aspectum liturgicum quod attinet, peculiarique modo ex parte auctoritatis ecclesiasticae, ad quam spectat vigilare et opportunas impertire normas, ut celebrationes liturgicae recte in executionem mandentur.

Opportunum igitur visum est edere Instructionem, ad normam can. 34 Juris Canonici, quae praesertim auxilium praebeat Ordinariis locorum in hac materia, fovendo quidquid boni sit et corrigendo quid sit vitandum. Opus tamen erat, ut normae disciplinares in solido fundamento doctrinali niterentur, quo in tuto poneretur earum recta directio earumque rationes explicarentur. Quem ad finem, parti disciplinari praemissa est pars doctrinalis, quae de gratiis sanationis agitur et de precibus ad eas obtinendas.

I. ASPECTUS DOCTRINALES

1. Morbus et sanatio prout in oeconomia salutis significantur et aesti mantur

«Homo ad gaudium vocatur, sed quotidie plurimas moeroris et doloris experitur formas».(1) Dominus, igitur, - una cum redemptionis promissione, annuntiat gaudium cordis, quod cum liberatione a doloribus coniungitur (cfr. *Is* 30,29; 35,10; *Bar* 4,29). Ipse enim est «qui ab omnibus malis liberat» (*Sap* 16,8). Inter dolores, enim, ii qui morbos semper comitantur, sunt res semper praesentes in humani generis historia, et etiam materia sunt immensi desiderii, quo homo cupit ut liberetur ab omnibus malis.

In Vetere Testamento, «Israel experitur aegritudinem, arcano modo cum peccato coniungi et malo».(2) Inter poenas, quas Dominus propter populi infidelitatem minatur morbi amplissimum occupant spatium (cfr. *Dt* 28,21-22.27-29.35). Aegrotus, qui a Deo sanationem implorat, confitetur se iustis poenis affici propter sua peccata.

Attamen morbus etiam iustos afficit, et homo sibi huius rei rationem percontatur. In libro Job haec interrogatio in multis paginis invenitur. «Si verum est dolori sensum inesse ut poenae, quae haec culpae iungitur, verum contra non est quemlibet dolorem ex culpa oriri et proprietatem habere poenae. Job eius rei peculiari documento est in Vetere Testamento. Si Dominus consentit Job dolore tentari, id facit ut illius iustitiam demonstret. Dolor experimenti indolem habet».(3)

Morbus, quamvis nonnullam partem boni habeat, quatenus fidelitatem viri iusti probat et instrumentum praebet ad violationem iustitiae reparandam, nec non peccatorem ad conversionem inducit, nihilominus, permanet malum. Quamobrem propheta tempora ventura annuntiat, in quibus moerores et infirmitates deerunt, neque amplius vitae decursus malo mortali rescindetur (Cfr. *Is* 35,5-6; 65,19-20).

Attamen ad hanc interrogationem, cur morbus etiam iustos afficiat, in Novo Testamento amplissime respondetur. Jesus enim in vita publica aegrotantes non rare, sed continuo tractat. Ipse multos sanat modo mirabili, ita ut sanationes miraculosae eius activitatem singulariter designent. «Et circumibat Jesus civitates omnes et castella, docens in synagogis eorum et praedicans evangelium regni et curans omnes languores et omnem infirmitatem» (*Mt* 9,35; cfr. 4,23). Sanationes sunt signa missionis messianicae Jesu (cfr. *Lc* 7,20-23). Victoriam deinde declarant regni Dei ex omnibus generibus malorum et symbolum evadunt sanationis hominis integri, quoad corpus et animam. Nam inserviunt ad testandum Jesum potestatem habere remittendi peccata (cfr. *Mc* 2,1-12), ac signa sunt bonorum salvificorum, sicut sanatio paralytici apud Bethsatham (cfr. *Jo* 5,2-9. 19-21) et coeci a nativitate (cfr. *Jo* 9).

Etiam prima evangelizatio, secundum scripta Novi Testamenti, coniuncta erat cum innumeris prodigialibus sanationibus, quae nuntii evangelici potestatem corroborabant. Nam Jesus, post resurrectionem, haec promiserat, et primaeva communitas christiana apud seipsam eadem evenire videbat: «Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur... super aegrotos manus imponent et bene habebunt» (*Mc* 16,17-18). Sanationes miraculosae predicationem Philippi in Samaria consecutae sunt: «Philippus autem descendens in civitatem Samariae praedicabat illis Christum. Intendebant autem turbae his, quae a Philippo dicebantur, unanimiter, audientes et videntes signa, quae faciebat. Ex multis enim eorum, qui habebant spiritus immundos, clamantes voce magna exibant, multi autem paralytici et claudi curati sunt» (*Act* 8,5-7). Sanctus Paulus etiam signa et prodigia, quae in virtute Spiritus effecta fuerunt, ut nuntio Evangelii propria esse porrigit. «Non enim audeo aliquid loqui eorum, quae per me non effecit Christus in oboedientia gentibus, verbo et factis, in virtute signorum et prodigiorum, in virtute Spiritus» (*Rm* 15,18-19; cfr. *1Ts* 1,5; *1Cor* 2,4-5). Non igitur sine causa videtur maior pars eorundem signorum et prodigiorum, quae manifestabant potentiam divinam adiuvantem praedicationem, ex sanationibus mirabilibus constituta esse. De prodigiis agitur, quae non solum ad personam Apostoli pertinebant, sed per fideles etiam manifestabantur. «Qui ergo tribuit vobis Spiritum et operatur virtutes in vobis, ex operibus legis an ex auditu fidei?» (*Gal* 3,5).

Victoria messianica ex morbis reportata, sicut ex ceteris humanis doloribus, non solum manifestatur illorum remotione per sanationes mirabiles, sed etiam per voluntariam passionem Christi innocentis, et per tributam omnibus hominibus potestatem consociandi dolores proprios cum illa. Nam «Christus ipse, qui est sine peccato, adimplens quae in Isaia propheta scripta sunt, quaevis in Passione sua vulnera tulit et omnibus hominum doloribus communicavit (cfr. *Is* 53,4-5)».(4) Sed non in his omnia: «In cruce Christi non solum redemptio per passionem perfecta est, sed ipse etiam dolor humanus est redemptus. Christus..., passione sua

redemptionem efficiens, simul ad gradum redemptionis extulit dolorem humanum. Omnis igitur, etiam homo, suo affectus dolore, fieri potest Christi passionis redemptricis particeps».(5)

Ecclesia non solum aegrotantes excipit tamquam eos qui sua amanti sollicitudine indigent, sed quia in eis etiam agnoscit «humanam et christia nam vivendi vocationem ad participandum in regno Dei incremento *modis novis et etiam maioris pretii*. Apostoli Pauli verba eorum programma fieri debent at adhuc prius lux sunt quae ante eorum oculos significationem gratiae ipsius eorum status facit splendere: «Adimpleo ea quae desunt passionum Christi in corpore meo pro corpore eius, quod est ecclesia» (*Col 1,24*). Praecise hoc detegens, Apostolus ad gaudium pervenit: «Nunc gaudeo in passionibus pro vobis (*Col 1,24*)».(6) Agitur de gaudio paschali, quod est fructus Spiritus Sancti. Sicut Paulus, ita etiam «plures aegrotantes ferre possunt «gaudium Spiritus Sancti in tribulatione multa» (1 *Ts 1,6*) et Jesu Resurrectionis fieri testes(7) possunt.

2. *Desiderium sanationis et precatio ad eam obtinendam*

Post acceptationem voluntatis Dei, desiderium aegrotantis obtinendi salutem bonum et valde humanum est, si praesertim in fidentem precem ad Deum convertatur. Liber enim Ecclesiastici ad hoc exhortatur. «Fili, in tua infirmitate ne despicias teipsum sed ora Dominum, et ipse curabit te» (*Eccli 38,9*). Multi psalmi supplicatio sanitatis sunt (cfr. *Ps 6; 37; 40; 87*).

In vita Jesu, multi aegroti ad eum se vertunt sive per se ipsos, sive auxilio parentum aut amicorum, ut salutis restitutionem implerent. Dominus has supplicationes utique excipit nec Evangelia verbum ullum reprehensionis referunt. Sola Domini lamentatio in casu respicit defectum fidei: «Si potes! Omnia possibilia credenti» (*Mc 9,23*; cfr. *Mc 6,5-6; Jo 4,48*).

Non solum laudanda est oratio singulorum christifidelium qui sanationem propriam vel aliorum petunt, sed etiam Ecclesia in liturgia a Domino sanationem infirmorum implorat. In primis sacramentum habet «speciatim destinatum ad eos confortandos, qui aegritudine probantur: *Unctionem infirmorum*».(8) «Ecclesia pro membris suis unctione et oratione celebrare consuevit, aegrotantes Domino patienti et glorificato commendans, ut eos allevet et salvet».(9) Immediate antea, in benedictione olei, Ecclesia orat, ut omnes qui per hoc unguentum perunguntur «tutamen corporis, animae ac spiritus ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates, omnes aegritudines(10) obtineant; ac postea, in duobus primis formulariis precum, post unctionem, imploratur etiam sanatio infirmi.(11) Haec precatio, quoniam sacramentum est pignus et promissio regni futuri, est etiam nuntiatio resurrectionis, cum «et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt» (*Ap 21,4*). Praeterea *Missale Romanum* continet Missam *pro infirmis* et in ea, praeter gratias spirituales, etiam salus pro infirmis imploratur.(12) In libro *Rituale Romanum* habetur *Ordo benedictionis pro infirmis*, ubi varii textus euchologici sunt, in quibus sanitas infirmorum a Deo imploratur, scilicet: alterum formularium *Precum*,(13) quattuor *Orationes benedictionis pro adultis*(14) duae *Orationes benedictionis pro pueris*(15) et prex Ritus brevioris.(16)

Ut clare patet, recursus ad preces non excludit, immo exstimulat ad usum instrumentorum naturalium, quae utilia sint ad servandam recuperandamque salutem; itemque incitat Ecclesiae filios, ut aegrotorum curam habeant eorumque animi et corporis dolores mitigent, morbi vim debellare conantes. Nam «est in ipsa divinae providentiae dispositione positum, ut homo quamvis infirmitatem strenue pugnet et bonum etiam sanitatis sollicita cura quaerat».(17)

3. *Charisma sanationis in Novo Testamento*

Non tantum sanationes miraculosae nuntii evangelici potentiam tempore apostolico testabantur, sed ipsum Novum Testamentum narrat Jesum Apostolis et aliis, qui prima vice Evangelium nuntiabant, potestatem infirmos sanandi vere et proprie concessisse. Ita, cum Duodecim vocavisset ad primam missionem, iuxta narrationem Matthaei et Lucae, Jesus eis dedit «potestatem spirituum immundorum, ut eicerent eos et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem» (*Mt* 10,1; cfr. *Lc* 9,1), et eis imperat: «Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, daemones eicite» (*Mt* 10,8). Etiam in missione septuaginta duorum discipulorum Dominus iubet: «curate infirmos, qui in illa sunt» (*Lc* 10,9). Potestas, igitur, conceditur intra ambitum missionis, non ad eos exaltandos, sed ad eorum missionem confirmandam.

Actus Apostolorum generatim referunt prodigia ab eis effecta: «Multa quoque prodigia et signa per apostolos fiebant» (*Act* 2,43; cfr. 6,42). Agitur de prodigiis et signis, de operibus proinde miraculosis, quae veritatem et vim eorum missionis manifestabant. At Actus, praeter has indicationes generatim factas, praesertim referunt sanationes miraculosas a singulis evangelizatoribus effectas: a Stephano (cfr. *Act* 6,8), a Philippo (cfr. *Act* 8,6-7), et praesertim a Petro (cfr. *Act* 3,1-10; 5,15; 9,33-34) et Paulo (cfr. *Act* 14,3.8-10; 15,12; 19,11-12; 20,9-10; 28,8-9).

Sive partes finales Evangelii Marci, sive Epistula ad Galatas, ut supra vidimus, ampliorem prospectum extendunt et miraculosas sanationes non unice tribuunt navitati Apostolorum et aliorum quorundam evangelizatorum, qui in prima missione magni ponderis partes sustinebant. Sub hoc aspectu, speciale momentum ea habent, quae ad «charisma sanationis» (cfr. *1 Cor* 12,9) referuntur. Notio «charismatis», per se amplissima, significat «donum generosum»; et in hoc casu agitur de «donis sanitatis obtentae». Hae gratiae, cum in forma plurali sumuntur, conceduntur singulari personae (cfr. *1 Cor* 12, 9); non sunt tamen intellegendae secundum rationem distributivam quasi quisque sanatus pro se ipso tantum sanationem obtinerit, sed est donum, quod alicui conceditur ad gratiam sanationis pro aliis obtinendam. Donum datur in uno Spiritu, sed nihil dicitur de modo, quo illa persona obtinet sanationes. Non sine causa est subintellegere hoc evenire ope precationis, forsitan cum aliquibus signis et actibus coniunctae.

In Epistula S. Iacobi narratur interventus Ecclesiae per presbyteros pro salute, etiam corporali, aegrotorum. At hic non est intellegendum agi de sanationibus prodigialibus, quia ambitus est diversus ab eo in quo «charismata sanationis» habentur (*1 Cor* 12, 9): «Infirmatur quis in vobis? Advocent presbyteros ecclesiae et orent super eum, unguentes eum oleo in nomine Domini et oratio fidei salvabit infirmum, et allevabit eum Dominus; et si peccata operatus fuerit, dimittentur ei» (*Iac.* 5, 14-15). Hic agitur de actione sacramentali, scilicet de unctione infirmi peracta cum oleo et prece super eum, non simpliciter «pro eo», quasi non sit aliud quam aliqua oratio intercessionis aut petitionis; agitur potius de actione efficaci super infirmum. (18) Verba «salvabit» et «allevabit» non designant solummodo actionem, quae spectet unice, aut praesertim, ad sanationem corporis, sed, secundum aliquam rationem, eam includunt. Verbum prius, etsi alias in Epistula inveniatur et spectet ad salutem spiritualem (cfr. 1, 21; 2, 14; 4,12; 5,20), adhibetur in Novo Testamento etiam ad «sanationem» corporis indicandam (cfr. *Mt* 9, 21; *Mc* 5, 28.34; 6,56; 10,52; *Lc* 8,48); verbum alterum, quamvis aliquando sumat significationem «resurgendi» (cfr. *Mt* 10, 8; 11, 5; 14, 2), adhibetur etiam ad indicandum actum «allevandi» personam iacentem aegritudinis causa, quae modo miraculoso sanatur (cfr. *Mt* 9,5; *Mc* 1, 31; 9,27; *Act* 3,7)

4. Orationes ad sanationem a Deo impetrandam in traditione

Ecclesiae Patres rem legitimam retinebant christifideles a Deo non solum salutem animae, sed etiam corporis postulare. Quod attinet ad bonum vitae, salutis et integritatis corporis, S. Augustinus ita scripsit: «Ista cum habentur, ut teneantur, cum non habentur, ut habeantur orandum est». (19) Idem Pater Ecclesiae nobis testatur valetudinem alicuius amici obtentam esse ob preces episcopi, sacerdotis et quorundam

diaconorum in domo sua.(20)

Eadem agendi ratio animadvertitur in ritibus liturgicis tum Orientalis tum Occidentalis Ecclesiae. In quadam oratione post Communionem petitur: «mentes nostras et corpora possideat, quaesumus, Domine, doni caelestis operatio».(21) In solemni liturgia feriae VI in passione Domini, christifideles invitantur ad Deum Patrem Omnipotentem implorandum «ut morbos auferat.. et infirmis sanitatem concedat».(22) Inter textus gravioris momenti, eminet ritus benedictionis olei pro infirmis. Ibi Deus obsecratur ut benedictionem sanctam effundat, ut qui «unguento perungitur, tutamen corporis, animae et spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates» obtineat.(23)

Non differunt verba, quae leguntur in ritibus Orientalibus circa unctionem infirmorum. Quaedam tantum inter dicta maioris momenti memorantur. In ritu byzantino, dum unctio infirmi peragitur, ita oratur: «Pater sancte, animarum et corporum medice, qui filium tuum unigenitum Jesum Christum omnem morbum curantem et ex morte nos liberantem misisti, sana quoque servum tuum a detinente illum corporis et spiritus infirmitate et vivifica illum per Christi tui gratiam».(24) In ritu copto Dominus invocatur ut oleo benedicat, et omnes, qui eo ungenti sunt, corporis et spiritus sanitatem impetrent. Postea, in unctione infirmi, mentione facta Jesu Christi qui missus est in mundum «ad sanandas omnes infirmitates et ad liberandum a morte», a Deo imploratur «ut sanet infirmum a corporis infirmitate et viam rectam ei concedat».(25)

5. *Charisma sanationis in praesenti rerum contextu*

Per saeculorum decursum non defuerunt in Ecclesia Sancti thaumaturgi, qui miraculosas sanationes patnaverunt. Res, igitur, aevo apostolico non erat circumscripta; attamen, sic dictum «charisma sanationis», de quo opportunum est nonnullas explicationes praeberere, inter res thaumaturgicas non comprehenditur. Quaestio potius est de adunationibus praecise ad precandum ordinatis, ut prodigiales sanationes obtineantur pro infirmis participantibus vel etiam de precationibus pro sanitate imploranda, quae ad eundem finem fiunt post communionem eucharisticam.

Quod attinet ad sanationes quae habentur in locis sacris (uti sunt sanctuaria, sepulchra martyrum aut aliorum sanctorum, et cetera) de his quoque in historia Ecclesiae testimonia sunt innumera. Eadem, in antiqua et media aetate, valde contulerunt, ut frequentes haberentur peregrinationes ad quaedam sanctuaria, quae celebritatem etiam hac de causa assecuta sunt, sicut ecclesia S. Martini Turonensis aut cathedralis S. Iacobi Compostellani et multa alia.

Etiam hodie eadem contingunt, ut, verbi gratia, abhinc plus quam saeculum, apud Lapurdam civitatem. Sanationes huiusmodi, tamen, «charisma sanationis» non includunt, quia non respiciunt hominem tali charismate praeditum, sed opus est earum habere rationem, cum doctrinaliter aestimandae sunt adunationes ad orandum, de quibus iam diximus.

Quod attinet adunationes ad orandum, quae ad sanationes obtinendas convocantur (si finis, quamvis non prevaleat, certe tamen momentum habuit in iisdem ordinandis), opportunum est distinguere inter adunationes quae cum tali charismate coniungi possunt, et illas quae talem connexionem non habent. Ut adunationes spectare possint ad aliquod charisma, necessarium est ut ad efficaciam orationis emergat interventus unius vel plurium personarum, aut coetus conspicui, uti sunt, exempli gratia, moderatores qui adunationes convocaverunt. Si adunationes connexionem cum «charismate sanationis» non habent, tunc celebrationes praevisae in libris liturgicis, dummodo normae liturgicae serventur, licitae sunt et saepe opportunae; ut in casu missae pro infirmis. Si normae liturgicae non serventur, tunc deest legitimitas.

Apud sanctuaria celebrationes saepe habentur, quae non spectant ad implorandas a Deo gratias curationis, tamen secundum moderatorum aut participantium intentiones, sanationes magnum habent momentum: quam ob causam celebrationes liturgicae peraguntur (verbi gratia, expositio SS. Sacramenti cum benedictione) aut non liturgicae, sed sunt opera pietatis popularis ab Ecclesia commendata, cuiusmodi est recitatio sollemnis Rosarii. Etiam huiusmodi celebrationes sunt legitimae, dummodo verus earum sensus ne subvertatur. Verbi gratia, desideria non licet sanationis infirmorum ita antepone, ut finis expositionis S.S. Eucharistiae amittatur; ipsa enim fideles «ad agnoscendum in ea miram Christi praesentiam pertrahit, et ad cordis unionem cum illo invitat, quae in communione sacramentali culmen attingit».(26)

«Charisma sanationis» peculiari coetui christifidelium tribuendum non est. Nam clare patet S. Paulum, cum de variis charismatibus loquitur in 1 Cor 12, non tribuere «gratiam sanationis» peculiari coetui, sive est coetus apostolorum, sive prophetarum, sive magistrorum, sive moderatorum, sive quorumcumque aliorum; contra, est alia ratio qua regitur distributio: «Haec autem omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis, prout vult» (1 Cor 12, 11).

Inde sequitur, ut, in adunationibus ad impetrandas sanationes indictis, arbitrarium omnino sit tribuere «charisma sanationis» peculiari coetui participantium, verbi gratia moderatoribus coetus: nihil igitur restat, nisi rem committere liberrimae voluntati Spiritus Sancti, qui aliquibus donat speciale charisma sanationis ad potentiam gratiae Jesu Christi Resuscitati manifestandum. Ceteroquin, ne intensissimae quidem preces obtinent sanationem omnium morborum. Ita Sanctus Paulus a Christo Domino igitur discere debet: «Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur» (2 Cor 12, 9), et passiones tolerandae illam significationem habere possunt, secundum quam iam dixit: «Adimpleo ea quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia» (Col. 1,24).

II. DISPOSITIONES DISCIPLINARES

Art. 1 - Cuilibet christifideli licet implorare Deum ad sanationem obtinendam. Cum tamen preces huiusmodi in Ecclesia aut in loco sacro funduntur, decet a ministro ordinato eas dirigi.

Art. 2 - Preces ad sanationem obtinendam appellantur liturgicae, si in libris liturgicis inveniuntur a competenti Ecclesiae auctoritate approbatae: secus sunt non liturgicae.

Art. 3 - § 1. Preces ad sanationem obtinendam celebrantur secundum ritum praescriptum et cum vestibus sacris, quas *Ordo benedictionis infirmorum* in *Rituale Romano*(27) indicat.

§ 2. *Conferentiae Episcoporum*, secundum *Praenotanda*, VII *De adaptationibus quae Conferentiae Episcoporum competunt*,(28) eiusdem *Ritualis Romani*, possunt adaptationes inducere ad ritum benedictionis infirmorum, si pastoraliter opportunae aestimentur, vel etiam necessariae, praevia Apostolicae sedis revisione.

Art. 4 - § 1. Episcopo Dioecesano(29) ius est normas emanare pro sua Ecclesia particulari circa celebrationes liturgicas ad sanationes obtinendas, ad normam Can. 738, § 4.

§ 2. Qui harum liturgicarum celebrationum praeparationem curant, in earumdem executione tales normas servare tenentur.

§ 3. Licentia eiusmodi celebrationis explicita esse debet, etiamsi Cardinales vel Episcopi easdem ordinent vel participant. Ex iusta et proportionata causa, Episcopus Dioecesanus ius habet alii Episcopo eas prohibere.

Art. 5 - § 1. Preces ad sanationem obtinendam non liturgicae efficiuntur forma distincta a celebrationibus liturgicis, cuiusmodi sunt adunationes ad precandum indictae vel lectio Verbi Dei, firma manente vigilantia Ordinarii loci, ad normam can. 839 § 2.

§ 2. Omni cura vitandum est ne hae preces liberae non liturgicae cum celebrationibus liturgicis proprie dictis confundantur.

§ 3. Praeterea in celebrationibus exequendis necessarium est ut praesertim moderatores curent impedire quominus hae preces formis assimilentur hysterismi, rerum artificialium, ludorum scaenicorum, aut rei obstufofacientis.

Art. 6 - Usus instrumentorum communicationis socialis, peculiari modo televisionis, dum preces ad sanationem obtinendam recitantur, sive liturgicae sive non liturgicae, vigilantiae subicitur Episcopi Dioecesani, iuxta praescriptum can. 823, nec non normas statutas a Congregatione pro Doctrina Fidei, in Instructione edita die 30 martii 1992.(30)

Art. 7 - § 1. Firmo praescripto supra disposito in art. 3 et salvis celebrationibus pro infirmis praevisis in libris liturgicis, in ritis Sanctissimae Eucharistiae et Liturgiae Horarum preces ad salutem obtinendam liturgicae aut non liturgicae, ne introducantur.

§ 2. Inter celebrationes, de quibus in § 1, facultas conceditur inserendi peculiare intentiones pro sanatione infirmorum in orationem universalem vel christifidelium, cum haec in illis praevidetur.

Art. 8 - § 1. Ministerium exorcismi exercendum est sub stricta dependentia Episcopi Dioecesani, ad normam can. 1172, nec non Litterarum Congregationis pro Doctrina Fidei diei 29 septembris 1985(31) et Ritualis Romani.(32)

§ 2. Preces exorcismi, quae continentur in Rituali Romano, a celebrationibus ad sanitatem obtinendam liturgicis et non liturgicis, distinctae esse debent.

§ 3. Omnino vetitum est ne tales preces exorcismi inserantur in celebrationem Sanctae Missae, in Sacramenta et in Liturgiam Horarum.

Art. 9 - Qui celebrationes liturgicas et non liturgicas ad sanationem obtinendam dirigunt, conentur in christifidelium coetu servare serenam devotionem, atque iidem necessaria prudentia utantur, si inter adstantes sanationes eveniant; expleta celebratione, ipsi colligere poterunt testimonia in casu posita, et factum competenti auctoritati ecclesiasticae subicere.

Art. 10 - Interventus auctoritatis Episcopi Dioecesani debitus et necessarius habendus est, si abusus deprehendantur in celebrationibus ad salutem obtinendam, liturgicis et non liturgicis, si scandalum evidens in christifidelium communitate oriatur, vel si graves notatae sint transgressiones normarum liturgicarum et disciplinarum.

Hanc Instructionem in sessione ordinaria huius Congregationis deliberatam, Summus Pontifex Joannes Paulus II, in Audientia Cardinali Praefecto concessa, adprobavit et publici iuris fieri iussit.

Romae, ex Aedibus Congregationis pro Doctrina Fidei, die 14 Septembris 2000 in festo Exaltationis Sanctae Crucis.

+ Joseph Card. Ratzinger
Praefectus

+ Tharsicius Bertone SDB
Archiepiscopus Em. Vercellensis
Secretarius

-
- (1) IOANNES PAULUS II, Adhortatio Apostolica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 498.
 - (2) *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1502.
 - (3) IOANNES PAULUS II, Littera Apostolica *Salvifici doloris*, n. 11, AAS 76(1984), p. 212.
 - (4) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, n. 2.
 - (5) IOANNES PAULUS II, Littera Apostolica *Salvifici doloris*, n. 19, AAS 76(1984), p. 225.
 - (6) IOANNES PAULUS II, Adhortatio Apostolica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 499.
 - (7) *Ibid.*, n. 53.
 - (8) *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1511.
 - (9) Cfr. *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 5.
 - (10) *Ibid.*, n. 75.
 - (11) Cfr. *Ibid.*, n. 77.
 - (12) Cfr. *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, pp. 838-839.
 - (13) Cfr. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum, *De Benedictionibus*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis,

MCMLXXXIV, n. 305.

(14) Cfr. *Ibid.*, nn. 306-309.

(15) Cfr. *Ibid.*, nn. 315-316.

(16) Cfr. *Ibid.*, n. 319.

(17) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 3.

(18) Cfr. CONCILIUM TRIDENTINUM, sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, cap. 2: DS, 1696.

(19) AUGUSTINUS IPPONENSIS, *Epistulae* 130, VI,13 (= PL, 33,499).

(20) Cfr. AUGUSTINUS IPPONENSIS, *De Civitate Dei* 22, 8,3 (= PL 41,762-763).

(21) Cfr. *Missale Romanum*, p. 563.

(22) *Ibid.*, *Oratio universalis*, n. X (*Pro tribulatis*), p. 256.

(23) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.

(24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730 (Graz 1960), n. 338.

(25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I-II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, pp. 497-498

(26) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII, n. 82.

(27) Cfr. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, nn. 290-320.

(28) *Ibid.*, n. 39.

(29) Et illis qui ei aequiparantur, secundum can. 381, § 2.

(30) Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione* circa alcuni aspetti dell'uso degli strumenti di comunicazione sociale nella promozione della dottrina della fede, 30 marzo 1992, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

(31) Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula Inde ab aliquot annis*, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur, 29 septembris 1985, AAS 77(1985), pp. 1169-1170.

(32) Cfr. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum,

Auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum, *De Exorcismis et Supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Vaticanis MIM, *Praenotanda*, nn. 13-19.





INSTRUÇÃO

SOBRE AS ORAÇÕES PARA ALCANÇAR DE DEUS A CURA

Introdução

O anseio de felicidade, profundamente radicado no coração humano, esteve sempre associado ao desejo de se libertar da doença e de compreender o seu sentido, quando se a experimenta. Trata-se de um fenómeno humano que, interessando de uma maneira ou de outra todas as pessoas, encontra na Igreja particular ressonância. Esta, de facto, vê a doença como meio de união com Cristo e de purificação espiritual e, para os que lidam com a pessoa doente, como uma ocasião de praticar a caridade. Não é só isso porém; como os demais sofrimentos humanos, a doença constitui um momento privilegiado de oração, seja para pedir a graça de a receber com espírito de fé e de aceitação da vontade de Deus, seja também para implorar a cura.

A oração que implora o restabelecimento da saúde é, pois, uma experiência presente em todas as épocas da Igreja e naturalmente nos dias de hoje. Mas o que constitui um fenómeno sob certos aspectos novo é o multiplicar-se de reuniões de oração, por vezes associadas a celebrações litúrgicas, com o fim de alcançar de Deus a cura. Em certos casos, que não são poucos, apregoa-se a existência de curas alcançadas, criando assim a expectativa que o fenómeno se repita noutras reuniões do género. Em tal contexto, faz-se por vezes apelo a um suposto carisma de cura.

Essas reuniões de oração feitas para alcançar curas põem também o problema do seu justo discernimento sob o ponto de vista litúrgico, nomeadamente por parte da autoridade eclesiástica, a quem compete vigiar e dar as directivas oportunas em ordem ao correcto desenrolar das celebrações litúrgicas.

Achou-se, portanto, conveniente publicar uma Instrução, de acordo com o can. 34 do Código de Direito Canónico, que servisse sobretudo de ajuda aos Ordinários do lugar para melhor poderem orientar os fiéis neste campo, favorecendo o que nele haja de bom e corrigindo o que deva ser evitado. Era porém necessário que as disposições disciplinares tivessem como ponto de referência um fundado enquadramento doutrinal que garantisse a sua justa aplicação e esclarecesse a razão normativa. A tal fim, fez-se preceder a parte disciplinar com uma parte doutrinal sobre as graças de cura e as orações para alcançá-las.

I. ASPECTOS DOUTRINAIS

1. Doença e cura: seu significado e valor na economia da salvação

«O homem é destinado à alegria, mas todos os dias experimenta variadíssimas formas de sofrimento e de dor».(1) Por isso, o Senhor, nas suas promessas de redenção, anuncia a alegria do coração ligada à

libertação dos sofrimentos (cfr. *Is* 30,29; 35,19; *Bar* 4,29). Ele é, de facto, «aquele que liberta de todos os males» (*Sab* 16,8). Entre os sofrimentos, os provocados pela doença são uma realidade constantemente presente na história humana, tornando-se, ao mesmo tempo, objecto do profundo desejo do homem de se libertar de todo o mal.

No Antigo Testamento, «Israel tem a experiência de que a doença está misteriosamente ligada ao pecado e ao mal».(2) Entre os castigos com que Deus ameaça o povo pela sua infidelidade, as doenças ocupam espaço de relevo (cfr. *Dt* 28,21-22.27-29.35). O doente que pede a Deus a cura reconhece que é justamente castigado pelos seus pecados (cfr. *Sal* 37; 40; 106,17-21).

A doença porém atinge também os justos e o homem interroga-se sobre o porquê. No livro de Job, essa interrogação está presente em muitas das suas páginas. «Se é verdade que o sofrimento tem um sentido de castigo, quando ligado à culpa, já não é verdade que todo o sofrimento seja consequência da culpa e tenha um carácter de punição. A figura do justo Job é uma especial prova disso no Antigo Testamento. (...) Se o Senhor permite que Job seja provado com o sofrimento, fá-lo para demonstrar a sua justiça. O sofrimento tem carácter de prova».(3)

A doença, embora possa ter uma conotação positiva, como demonstração da fidelidade do justo e meio de reparar a justiça violada pelo pecado, e também como forma de levar o pecador a arrepender-se, enveredando pelo caminho da conversão, continua todavia a ser um mal. Por isso, o profeta anuncia os tempos futuros em que não haverá mais desgraças nem invalidez, e o decurso da vida nunca mais será interrompido com doenças mortais (cfr. *Is* 35,5-6; 65,19-20).

É todavia no Novo Testamento que encontra plena resposta a interrogação porque a doença atinge também os justos. Na actividade pública de Jesus, as suas relações com os doentes não são casuais, mas constantes. Cura a muitos deles de forma prodigiosa, tanto que essas curas milagrosas tornam-se uma característica da sua actividade: «Jesus percorria todas as cidades e aldeias, ensinando nas suas sinagogas, pregando o Evangelho do reino e curando todas as doenças e enfermidades» (*Mt* 9,35; cfr. 4,23). As curas são sinais da sua missão messiânica (cfr. *Lc* 7,20-23). Manifestam a vitória do reino de Deus sobre todas as espécies de mal e tornam-se símbolo do saneamento integral do homem, corpo e alma. Servem, de facto, para mostrar que Jesus tem o poder de perdoar os pecados (cfr. *Mc* 2,1-12); são sinais dos bens salvíficos, como a cura do paralítico de Betsaida (cfr. *Jo* 5,2-9.19-21) e do cego de nascença (cfr. *Jo* 9).

Também a primeira evangelização, segundo as indicações do Novo Testamento, era acompanhada de numerosas curas prodigiosas que corroboravam o poder do anúncio evangélico. Aliás, tinha sido essa a promessa de Jesus ressuscitado, e as primeiras comunidades cristãs viam nelas que a promessa se cumpria entre eles: «Eis os milagres que acompanharão os que acreditarem: (...) quando impuserem as mãos sobre os doentes, ficarão curados» (*Mc* 16,17-18). A pregação de Filipe na Samaria foi acompanhada de curas milagrosas: «Filipe desceu a uma cidade da Samaria e começou a pregar o Messias àquela gente. As multidões aderiam unanimemente às palavras de Filipe, ao ouvi-las e ao ver os milagres que fazia. De muitos possessos saíam espíritos impuros, soltando enormes gritos, e numerosos paralíticos e coxos foram curados» (*Actos* 8,5-7). São Paulo apresenta o seu anúncio do Evangelho como sendo caracterizado por sinais e prodígios realizados com o poder do Espírito: «não ousaria falar senão do que Cristo realizou por meu intermédio, para levar os gentios à obediência da fé, pela palavra e pela acção, pelo poder dos sinais e prodígios, pelo poder do Espírito» (*Rom* 15,18-19; cfr. *1 Tes* 1,5; *1 Cor* 2,4-5). Não é por nada arbitrário supor que muitos desses sinais e prodígios, manifestação do poder divino que acompanhava a pregação, fossem curas prodigiosas. Eram prodígios que não estavam ligados exclusivamente à pessoa do Apóstolo, mas que se manifestavam também através dos fiéis: «Aquele que vos dá o Espírito e realiza milagres entre vós procede assim por cumprirdes as obras da Lei ou porque ouvistes a mensagem da fé?» (*Gal* 3,5).

A vitória messiânica sobre a doença, aliás como sobre outros sofrimentos humanos, não se realiza apenas eliminando-a com curas prodigiosas, mas também com o sofrimento voluntário e inocente de Cristo na sua paixão, e dando a cada homem a possibilidade de se associar à mesma. De facto, «o próprio Cristo, embora fosse sem pecado, sofreu na sua paixão penas e tormentos de toda a espécie e fez seus os sofrimentos de todos os homens: cumpria assim quanto d'Ele havia escrito o profeta Isaías (cfr. *Is* 53,4-5)». (4) Mais, «Na cruz de Cristo não só se realizou a Redenção através do sofrimento, mas também o próprio sofrimento humano foi redimido. (...) Realizando a Redenção mediante o sofrimento, Cristo elevou ao mesmo tempo o sofrimento humano ao nível de Redenção. Por isso, todos os homens, com o seu sofrimento, se podem tornar também participantes do sofrimento redentor de Cristo». (5)

A Igreja acolhe os doentes, não apenas como objecto da sua solicitude amorosa, mas também reconhecendo neles a chamada «a viver a sua vocação humana e cristã e a participar no crescimento do Reino de Deus com novas modalidades e mesmo mais preciosas. As palavras do apóstolo Paulo hão-de tornar-se programa e, ainda mais, a luz que faz brilhar aos seus olhos o significado de graça da sua própria situação: "Completo na minha carne o que falta à paixão de Cristo, em benefício do seu corpo que é a Igreja" (*Col* 1,24). Precisamente ao fazer tal descoberta, encontrou o apóstolo a alegria: "Por isso, alegro-me com os sofrimentos que suportar por vossa causa" (*Col* 1,24)». (6) Trata-se da alegria pascal, que é fruto do Espírito Santo. Como São Paulo, também «muitos doentes podem tornar-se veículo da "alegria do Espírito Santo em muitas tribulações" (*1 Tes* 1,6) e ser testemunhas da ressurreição de Jesus». (7)

2. O desejo da cura e a oração para alcançá-la

Salva a aceitação da vontade de Deus, o desejo que o doente sente de ser curado é bom e profundamente humano, sobretudo quando se traduz em oração confiante dirigida a Deus. O Ben-Sirá exorta a fazê-lo: «Filho, não desanimes na doença, mas reza ao Senhor e Ele curar-te-á» (*Sir* 38,9). Vários salmos são uma espécie de súplica de cura (cfr. *Sal* 6; 37; 40; 87).

Durante a actividade pública de Jesus, muitos doentes a Ele se dirigem, ou directamente ou através de seus amigos e parentes, implorando a recuperação da saúde. O Senhor acolhe esses pedidos, não se encontrando nos Evangelhos o mínimo aceno de reprovação dos mesmos. A única queixa do Senhor refere-se à eventual falta de fé: «Se posso? Tudo é possível a quem acredita» (*Mc* 9,23; cfr. *Mc* 6,5-6; *Jo* 4,48).

Não só é louvável a oração de todo o fiel que pede a cura, sua ou alheia, mas a própria Igreja na sua liturgia pede ao Senhor pela saúde dos enfermos. Antes de mais, tem um sacramento «destinado de modo especial a confortar os que sofrem com a doença: a Unção dos enfermos». (8) «Nele, por meio da unção e da oração dos presbíteros, a Igreja recomenda os doentes ao Senhor padecente e glorificado para que os alivie e salve». (9) Pouco antes, na bênção da óleo, a Igreja reza: «derramai a vossa santa bênção para que [o óleo] sirva a quantos forem com ele ungidos de auxílio do corpo, da alma e do espírito, para alívio de todas as dores, fraquezas e doenças»; (10) e, a seguir, nos dois primeiros formulários da oração após a Unção, pede-se mesmo a cura do enfermo. (11) A cura, uma vez que o sacramento é penhor e promessa do reino futuro, é também anúncio da ressurreição, quando «não haverá mais morte nem luto, nem gemidos nem dor, porque o mundo antigo desapareceu» (*Ap* 21,4). Por sua vez, o *Missale Romanum* contém uma Missa *pro infirmis*, onde, além de graças espirituais, se pede a saúde dos doentes. (12)

No *De benedictionibus* do *Rituale Romanum* existe um *Ordo benedictionis infirmorum* que contém diversos textos eucológicos para implorar a cura: no segundo formulário das *Preces*, (13) nas quatro *Orationes benedictionis pro adultis*, (14) nas duas *Orationes benedictionis pro pueris*, (15) na oração do *Ritus brevior*.

(16)

É óbvio que o recurso à oração não exclui, antes encoraja, o emprego dos meios naturais úteis a conservar e a recuperar a saúde e, por outro lado, estimula os filhos da Igreja a cuidar dos doentes e a aliviá-los no corpo e no espírito, procurando vencer a doença. Com efeito, «reentra no próprio plano de Deus e da sua Providência que o homem lute com todas as forças contra a doença em todas as suas formas e se esforce, de todas as maneiras, por manter-se em saúde».(17)

3. O carisma da cura no Novo Testamento

Não só as curas prodigiosas confirmavam o poder do anúncio evangélico nos tempos apostólicos; o próprio Novo Testamento fala de uma verdadeira e própria concessão aos Apóstolos e aos outros primeiros evangelizadores de um poder de curar as enfermidades em nome de Jesus. Assim, ao enviar os Doze para a sua primeira missão, o Senhor, segundo a narração de Mateus e de Lucas, concede-lhes «o poder de expulsar os espíritos impuros e de curar todas as doenças e enfermidades» (*Mt* 10,1; cfr. *Lc* 9,1) e dá-lhes a ordem: «Curai os enfermos, ressuscitai os mortos, sarai os leprosos, expulsai os demónios» (*Mt* 10,8). Também na primeira missão dos setenta e dois, a ordem do Senhor é: «curai os enfermos que aí houver» (*Lc* 10,9). O poder, portanto, é concedido dentro de um contexto missionário, não para exaltar as pessoas enviadas, mas para confirmar a sua missão.

Os Actos dos Apóstolos referem de modo genérico prodígios operados por estes: «inúmeros prodígios e milagres realizados pelos Apóstolos» (*Actos* 2,43; cfr. 5,12). Eram prodígios e sinais e, portanto, obras portentosas que manifestavam a verdade e a força da sua missão. Mas, além destas breves indicações genéricas, os Actos referem sobretudo curas milagrosas, realizadas pelos evangelizadores individualmente: Estêvão (cfr. *Actos* 6,8), Filipe (cfr. *Actos* 8,6-7) e sobretudo Pedro (cfr. *Actos* 3,1-10; 5,15; 9,33-34.40-41) e Paulo (cfr. *Actos* 14,3.8-10; 15,12; 19,11-12; 20,9-10; 28,8-9).

Quer a parte final do Evangelho de Marcos quer a Carta aos Gálatas, como antes se viu, alargam a perspectiva e não circunscrevem as curas prodigiosas à actividade dos Apóstolos e de alguns evangelizadores que tiveram papel de relevo na primeira missão. Neste particular contexto, são de extrema importância as referências aos «carisma de cura» (1 Cor 12,9.28.30). O significado de *carisma* é, por si, muito amplo: o de «dom generoso»; no caso em questão, trata-se de «dons de curas obtidas». Estas graças, no plural, são atribuídas a um único sujeito (cfr. 1 Cor 12,9) e, portanto, não se devem entender em sentido distributivo, como curas que cada um dos curados recebe para si mesmo; devem, invés, entender-se como dom concedido a uma determinada pessoa de obter graças de curas em favor de outros. É dado *in uno Spiritu*, sem contudo se especificar o modo como essa pessoa obtém as curas. Não seria descabido subentender que o seja através da oração, talvez acompanhada de algum gesto simbólico.

Na Carta de São Tiago, faz-se aceno a uma intervenção da Igreja, através dos presbíteros, em favor da salvação, mesmo em sentido físico, dos doentes. Não se dá, porém, a entender se se trata de curas prodigiosas: estamos num contexto diferente do dos «carismas de curas» da 1 Cor 12,9. «Algun de vós está doente? Chame os presbíteros da Igreja para que orem sobre ele, ungiendo-o com o óleo em nome do Senhor. A oração da fé salvará o doente e o Senhor o confortará e, se tiver pecados, ser-lhe-ão perdoados» (*Tg* 5,14-15). Trata-se de um acto sacramental: unção do doente com óleo e oração sobre ele, não simplesmente «por ele», como se fosse apenas uma oração de intercessão ou de súplica. Mais propriamente, trata-se de uma acção eficaz sobre o enfermo.(18) Os verbos «salvará» e «confortará» não exprimem uma acção que tenha em vista, exclusivamente ou sobretudo, a cura física, mas de certo modo incluem-na. O primeiro verbo, se bem que nas outras vezes que aparece na dita Carta se refira à salvação

espiritual (cfr. 1,21; 2,14; 4,12; 5,20), é também usado no Novo Testamento no sentido de «curar» (cfr. *Mt* 9,21; *Mc* 5,28.34; 6,56; 10,52; *Lc* 8,48); o segundo verbo, embora assuma por vezes o sentido de «ressuscitar» (cfr. *Mt* 10,8; 11,5; 14,2), também é usado para indicar o gesto de «levantar» a pessoa que está acamada por causa de uma doença, curando-a de forma prodigiosa (cfr. *Mt* 9,5; *Mc* 1,31; 9,27; *Actos* 3,7).

4. As orações para alcançar de Deus a cura na Tradição

Os Padres da Igreja consideravam normal que o crente pedisse a Deus, não só a saúde da alma, mas também a do corpo. A propósito dos bens da vida, da saúde e da integridade física, Santo Agostinho escrevia: «É preciso rezar para que nos sejam conservados, quando se os tem, e que nos sejam concedidos, quando não se os tem».(19) O mesmo Padre da Igreja deixou-nos o testemunho da cura de um amigo, alcançada graças às orações de um bispo, de um sacerdote e de alguns diáconos na sua casa.(20)

A mesma orientação se encontra nos ritos litúrgicos, tanto ocidentais como orientais. Numa oração depois da Comunhão, pede-se que «este sacramento celeste nos santifique totalmente a alma e o corpo».(21) Na solene liturgia da Sexta-Feira Santa convida-se a rezar a Deus Pai todo-poderoso para que «afaste as doenças... dê saúde aos enfermos».(22) Entre os textos mais significativos, destaca-se o da bênção do óleo dos enfermos. Nele pede-se a Deus que derrame a sua santa bênção sobre o óleo, a fim de que «sirva a quantos forem com ele ungidos de auxílio do corpo, da alma e do espírito, para alívio de todas as dores, fraquezas e doenças».(23)

Não são diferentes as expressões que se lêem nos rituais orientais da Unção dos enfermos. Citamos apenas alguns dos mais significativos. No rito bizantino, durante a unção do enfermo reza-se: «Pai Santo, médico das almas e dos corpos, Vós que enviastes o vosso Filho unigénito Jesus Cristo para curar de toda a doença e libertar-nos da morte, curai também, pela graça do vosso Cristo, este vosso servo da enfermidade do corpo e do espírito que o aflige».(24) No rito copto pede-se ao Senhor que abençoe o óleo para que todos os que com ele forem ungidos possam alcançar a saúde do espírito e do corpo. Depois, durante a unção do enfermo, os sacerdotes, depois de terem mencionado Jesus Cristo, mandado ao mundo «para curar todas as enfermidades e libertar da morte», pedem a Deus «que cure o enfermo das enfermidades do corpo e lhe indique o recto caminho».(25)

5. O «carisma de cura» no contexto actual

No decorrer dos séculos da história da Igreja, não faltaram santos taumaturgos que realizaram curas milagrosas. O fenómeno, portanto, não estava circunscrito ao tempo apostólico. O chamado «carisma de cura», sobre o qual convém hoje dar alguns esclarecimentos doutrinais, não fazia parte porém desses fenómenos taumaturgos. O problema põe-se sobretudo com as reuniões de oração que os acompanham, organizadas no intuito de obter curas prodigiosas entre os doentes que nelas participam, ou então com as orações de cura que, com o mesmo fim, se fazem a seguir à Comunhão eucarística.

As curas ligadas aos lugares de oração (nos santuários, junto de relíquias de mártires ou de outros santos, etc.) são abundantemente testemunhadas ao longo da história da Igreja. Na antiguidade e na idade média, contribuíram para concentrar as peregrinações em determinados santuários, que se tornaram famosos também por essa razão, como o de São Martinho de Tours ou a catedral de Santiago de Compostela e tantos outros. O mesmo acontece na actualidade, como, por exemplo, há mais de um século com Lourdes. Estas curas não comportam um «carisma de cura», porque não estão ligadas a um eventual detentor de tal

carisma, mas há que tê-las em conta ao procurar ajuizar, sob o ponto de vista doutrinal, as referidas reuniões de oração.

No que concerne as reuniões de oração feitas com a finalidade precisa de alcançar curas, finalidade, se não dominante, ao menos certamente influente na programação das mesmas, convém distinguir entre as que possam dar a entender um «carisma de cura», verdadeiro ou aparente, e as que nada têm a ver com esse carisma. Para que possam estar ligadas a um eventual carisma, é necessário que nelas sobressaia, como elemento determinante para a eficácia da oração, a intervenção de uma ou várias pessoas individualmente ou de uma categoria qualificada, por exemplo, os dirigentes do grupo que promove a reunião. Não havendo relação com o «carisma de cura», é óbvio que as celebrações previstas nos livros litúrgicos, se realizadas em conformidade com as normas litúrgicas, são lícitas e até muitas vezes oportunas, como é o caso da *Missa pro infirmis*. Quando não respeitarem as normas litúrgicas, perdem a sua legitimidade.

Nos santuários são também frequentes outras celebrações que, por si, não se destinam especificamente a implorar de Deus graças de curas, mas que nas intenções dos organizadores e dos que nelas participam têm, como parte importante da sua finalidade, a obtenção de curas. Com esse objectivo, costumam fazer-se celebrações litúrgicas, como é o caso da exposição do Santíssimo Sacramento com bênção, ou não litúrgicas, mas de piedade popular, que a Igreja encoraja, como pode ser a solene reza do Terço. Também estas celebrações são legítimas, uma vez que não se altere o seu significado autêntico. Por exemplo, não se deveria pôr em primeiro plano o desejo de alcançar a cura dos doentes, fazendo com que a exposição da Santíssima Eucaristia venha a perder a sua finalidade; esta, de facto, «leva a reconhecer nela a admirável presença de Cristo e convida à íntima união com Ele, união que atinge o auge na comunhão sacramental».

(26)

O «carisma de cura» não se atribui a uma determinada categoria de fiéis. É, aliás, bem claro que São Paulo, quando se refere aos diversos carismas em 1 Cor 12, não atribui o dom dos «carismas de cura» a um grupo particular: ao dos apóstolos ou dos profetas, ao dos mestres ou dos que governam, ou a outro qualquer. A lógica que preside à sua distribuição é, invés, outra: «é um só e mesmo Espírito que faz tudo isto, distribuindo os dons a cada um conforme Lhe agrada» (1 Cor 12,11). Por conseguinte, nas reuniões de oração organizadas com o intuito de implorar curas, seria completamente arbitrário atribuir um «carisma de cura» a uma categoria de participantes, por exemplo, aos dirigentes do grupo. Dever-se-ia confiar apenas na vontade totalmente livre do Espírito Santo, que dá a alguns um especial carisma de cura para manifestar a força da graça do Ressuscitado. Há que recordar, por outro lado, que nem as orações mais intensas alcançam a cura de todas as doenças. Assim São Paulo tem de aprender do Senhor que «basta-te a minha graça, porque é na fraqueza que se manifesta todo o meu poder» (2 Cor 12,9) e que os sofrimentos que se têm de suportar podem ter o mesmo sentido do «completo na minha carne o que falta à paixão de Cristo, em benefício do seu corpo que é a Igreja» (Col 1,24).

II. DISPOSIÇÕES DISCIPLINARES

Art. 1 - Todo o fiel pode elevar preces a Deus para alcançar a cura. Quando estas se fazem numa igreja ou noutro lugar sagrado, convém que seja um ministro ordenado a presidi-las.

Art. 2 - As orações de cura têm a qualificação de litúrgicas, quando inseridas nos livros litúrgicos aprovados pela autoridade competente da Igreja; caso contrário, são orações não litúrgicas.

Art. 3 - § 1. As orações de cura litúrgicas celebram-se segundo o rito prescrito e com as vestes sagradas

indicadas no *Ordo benedictionis infirmorum* do *Rituale Romanum*.(27)

§ 2. As Conferências Episcopais, em conformidade com quanto estabelecido nos *Praenotanda*, V, *De adaptationibus quae Conferentiae Episcoporum competunt*(28) do mesmo *Rituale Romanum*, podem fazer as adaptações ao rito das bênçãos dos enfermos, que considerarem pastoralmente oportunas ou eventualmente necessárias, com prévia revisão da Sé Apostólica.

Art. 4 - § 1. O Bispo diocesano(29) tem o direito de emanar para a própria Igreja particular normas sobre as celebrações litúrgicas de cura, conforme o can. 838, § 4.

§ 2. Os que estão encarregados de preparar ditas celebrações litúrgicas, deverão ater-se a essas normas na realização das mesmas.

§ 3. A licença de realizar ditas celebrações tem de ser explícita, mesmo quando organizadas por Bispos ou Cardeais ou estes nelas participem. O Bispo diocesano tem o direito de negar tal licença a qualquer Bispo, sempre que houver uma razão justa e proporcionada.

Art. 5 - § 1. As orações de cura não litúrgicas realizam-se com modalidades diferentes das celebrações litúrgicas, tais como encontros de oração ou leitura da Palavra de Deus, salva sempre a vigilância do Ordinário do lugar, em conformidade com o can. 839, § 2.

§ 2. Evite-se cuidadosamente confundir estas orações livres não litúrgicas com as celebrações litúrgicas propriamente ditas.

§ 3. É necessário, além disso, que na sua execução não se chegue, sobretudo por parte de quem as orienta, a formas parecidas com o histerismo, a artificialidade, a teatralidade ou o sensacionalismo.

Art. 6 - O uso de instrumentos de comunicação social, nomeadamente a televisão, durante as orações de cura, tanto litúrgicas como não litúrgicas, é submetido à vigilância do Bispo diocesano, em conformidade com o estabelecido no can. 823 e com as normas emanadas pela Congregação para a Doutrina da Fé na Instrução de 30 de Março de 1992.(30)

Art. 7 - § 1. Mantendo-se em vigor quanto acima disposto no art. 3 e salvas as funções para os doentes previstas nos livros litúrgicos, não devem inserir-se orações de cura, litúrgicas ou não litúrgicas, na celebração da Santíssima Eucaristia, dos Sacramentos e da Liturgia das Horas.

§ 2. Durante as celebrações, a que se refere o art. 1, é permitido inserir na oração universal ou «dos fiéis» intenções especiais de oração pela cura dos doentes, quando esta for nelas prevista.

Art. 8 - § 1. O ministério do exorcismo deve ser exercido na estreita dependência do Bispo diocesano e, em conformidade com o can. 1172, com a Carta da Congregação para a Doutrina da Fé de 29 de Setembro de 1985(31) e com o *Rituale Romanum*.(32)

§ 2. As orações de exorcismo, contidas no *Rituale Romanum*, devem manter-se distintas das celebrações de cura, litúrgicas ou não litúrgicas.

§ 3. É absolutamente proibido inserir tais orações na celebração da Santa Missa, dos Sacramentos e da Liturgia das Horas.

Art. 9 - Os que presidem às celebrações de cura, litúrgicas ou não litúrgicas, esforcem-se por manter na assembleia um clima de serena devoção, e actuem com a devida prudência, quando se verificarem curas entre os presentes. Terminada a celebração, poderão recolher, com simplicidade e precisão, os eventuais testemunhos e submeterão o facto à autoridade eclesiástica competente.

Art. 10 - A intervenção da autoridade do Bispo diocesano é obrigatória e necessária, quando se verificarem abusos nas celebrações de cura, litúrgicas ou não litúrgicas, em caso de evidente escândalo para a comunidade dos fiéis ou quando houver grave inobservância das normas litúrgicas e disciplinares.

O Sumo Pontífice João Paulo II, na Audiência concedida ao abaixo assinado Prefeito, aprovou a presente Instrução, decidida na reunião ordinária desta Congregação, e mandou que fosse publicada.

Roma, Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 14 de Setembro de 2000, Festa da exaltação da Santa Cruz.

+ Joseph Card. RATZINGER,
Prefeito

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B.,
*Arc. Emérito de Vercelli,
Secretário*

(1) JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 498.

(2) *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1502.

(3) JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Salvifici doloris*, n. 11, AAS, 76(1984), p. 12.

(4) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, n. 2.

(5) JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Salvifici doloris*, n. 19, AAS, 76(1984), p. 225.

(6) JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 499.

(7) *Ibid.*, n. 53.

(8) *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1511.

(9) Cfr. *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 5.

(10) *Ibid.*, n. 75.

(11) Cfr. *Ibid.*, n. 77.

(12) *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, pp. 838- 839.

(13) Cfr. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum, *De Benedictionibus*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXXIV, n. 305.

(14) Cfr. *Ibid.*, nn. 306-309.

(15) Cfr. *Ibid.*, nn. 315-316.

(16) Cfr. *Ibid.*, n. 319.

(17) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 3.

(18) Cfr. CONCILIO DE TRENTO, sessão XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, cap. 2: DS, 1696.

(19) AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *Epistulae* 130, VI,13 (PL 33,499).

(20) Cfr. AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *De Civitate Dei* 22, 8,3 (PL 41,762-763).

(21) Cfr. *Missale Romanum*, p. 563.

(22) *Ibid.*, *Oratio universalis*, n. X (*Pro tribulatis*), p. 256.

(23) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.

(24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730 (Graz 1960), n. 338.

(25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I-II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, 497-498.

(26) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII, n. 82.

(27) Cfr. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, nn. 290-320.

(28) *Ibid.*, n. 39.

(29) E quantos a ele são equiparados em virtude do can. 381, § 2.

(30) CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução *Il Concilio Vaticano II*, Sobre alguns aspectos do uso dos instrumentos de comunicação social para a promoção da doutrina da fé, Cidade do Vaticano [1992].

(31) CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, Epistula *Inde ab aliquot annis*, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur, 29 septembris 1985, in AAS 77(1985), pp. 1169-1170.

(32) Cfr. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Vaticanis, MIM, *Praenotanda*, nn. 13-19.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

INSTRUCCIÓN SOBRE LAS ORACIONES PARA OBTENER DE DIOS LA CURACIÓN

INTRODUCCIÓN

El anhelo de felicidad, profundamente radicado en el corazón humano, ha sido acompañado desde siempre por el deseo de obtener la liberación de la enfermedad y de entender su sentido cuando se experimenta. Se trata de un fenómeno humano que, interesando de una manera u otra a toda persona, encuentra en la Iglesia una resonancia particular. En efecto, la enfermedad se entiende como medio de unión con Cristo y de purificación espiritual y, por parte de aquellos que se encuentran ante la persona enferma, como una ocasión para el ejercicio de la caridad. Pero no sólo eso, puesto que la enfermedad, como los demás sufrimientos humanos, constituye un momento privilegiado para la oración: sea para pedir la gracia de acoger la enfermedad con fe y aceptación de la voluntad divina, sea para suplicar la curación.

La oración que implora la recuperación de la salud es, por lo tanto, una experiencia presente en toda época de la Iglesia, y naturalmente lo es en el momento actual. Lo que constituye un fenómeno en cierto modo nuevo es la multiplicación de encuentros de oración, unidos a veces a celebraciones litúrgicas, cuya finalidad es obtener de Dios la curación, o mejor, las curaciones. En algunos casos, no del todo esporádicos, se proclaman curaciones realizadas, suscitándose así esperanzas de que el mismo fenómeno se repetirá en otros encuentros semejantes. En este contexto a veces se apela a un pretendido carisma de curación.

Semejantes encuentros de oración para obtener curaciones plantean además la cuestión de su justo discernimiento desde el punto de vista litúrgico, con particular atención a la autoridad eclesiástica, a la cual compete vigilar y dar normas oportunas para el recto desarrollo de las celebraciones litúrgicas.

Ha parecido, por tanto, oportuno publicar una *Instrucción* que, a norma del can. 34 del Código de Derecho Canónico, sirva sobre todo para ayudar a los Ordinarios del lugar, de manera que puedan guiar mejor a los fieles en esta materia, favoreciendo cuanto hay de bueno y corrigiendo lo que se debe evitar. Era preciso, sin embargo, que las disposiciones disciplinarias tuvieran con punto de referencia un marco doctrinal bien fundado, que garantizara su justa orientación y aclarara su razón normativa. Con este fin, la Congregación para la Doctrina de la Fe, simultáneamente a la susodicha Instrucción, publica una *Nota* doctrinal sobre la gracia de la curación y las oraciones para obtenerla.

I. ASPECTOS DOCTRINALES

Enfermedad y curación: su sentido y valor en la economía de la salvación

"El hombre está llamado a la alegría, pero experimenta diariamente tantísimas formas de sufrimiento y de dolor".(1) Por eso el Señor, al prometer la redención, anuncia el gozo del corazón unido a la liberación del sufrimiento (cf. *Is* 30,29; 35,10; *Ba* 4,29). En efecto, Él es "aquel que libra de todo mal" (*Sab* 16, 8). Entre los sufrimientos, aquellos que acompañan la enfermedad son una realidad continuamente presente en la historia humana, y son también parte del profundo deseo del hombre de ser liberado de todo mal. Pero la enfermedad se manifiesta con un carácter ambivalente, ya que por una parte se presenta como un mal cuya aparición en la historia está vinculada al pecado y del cual se anhela la salvación, y por otra parte puede llegar a ser medio de victoria contra el pecado.

En el Antiguo Testamento, "Israel experimenta que la enfermedad, de una manera misteriosa, se vincula al pecado y al mal". (2) Entre los castigos con los cuales Dios amenazaba al pueblo por su infidelidad, encuentran un amplio espacio las enfermedades (cf. *Dt* 28, 21-22.27-29.35). El enfermo que implora de Dios la curación confiesa que ha sido justamente castigado por sus pecados (cf. *Sal* 37[38]; 40[41]; 106 [107], 17-21).

Pero la enfermedad hiere también a los justos, y el hombre se pregunta el porqué. En el libro de Job este interrogante atraviesa muchas de sus páginas. "Si es verdad que el sufrimiento tiene un sentido como castigo cuando está unido a la culpa, *no es verdad*, por el contrario, que *todo sufrimiento sea consecuencia de la culpa y tenga carácter de castigo*. La figura del justo Job es una prueba elocuente en el Antiguo Testamento... Si el Señor consiente en probar a Job con el sufrimiento, lo hace *para demostrar su justicia*. El sufrimiento tiene carácter de prueba".(3)

La enfermedad, aún teniendo aspectos positivos en cuanto demostración de la fidelidad del justo y medio para compensar la justicia violada por el pecado, y también como ocasión para que el pecador se arrepienta y recorra el camino de la conversión, sigue siendo un mal. Por eso el profeta anuncia un tiempo futuro en el cual no habrá desgracias ni invalidez, ni el curso de la vida será jamás truncado por la enfermedad mortal (cf. *Is* 35, 5-6; 65, 19-20).

Sin embargo, es en el Nuevo Testamento donde encontramos una respuesta plena a la pregunta de por qué la enfermedad hiere también al justo. En su actividad pública, la relación de Jesús con los enfermos no es esporádica, sino constante. Él cura a muchos de manera admirable, hasta el punto de que las curaciones milagrosas caracterizan su actividad: "Jesús recorría todas las ciudades y aldeas; enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia" (*Mt* 9, 35; cf. 4, 23). Las curaciones son signo de su misión mesiánica (cf. *Lc* 7, 20-23). Ellas manifiestan la victoria del Reino de Dios sobre todo tipo de mal y se convierten en símbolo de la curación del hombre entero, cuerpo y alma. En efecto, sirven para demostrar que Jesús tiene el poder de perdonar los pecados (cf. *Mc* 2, 1-12), y son signo de los bienes salvíficos, como la curación del parálitico de Bethesda (cf. *Jn* 5, 2-9.19.21) y del ciego de nacimiento (cf. *Jn* 9).

También la primera evangelización, según las indicaciones del Nuevo Testamento, fue acompañada de numerosas curaciones prodigiosas que corroboraban la potencia del anuncio evangélico. Ésta había sido la promesa hecha por Jesús resucitado, y las primeras comunidades cristianas veían su cumplimiento en medio de ellas: "Estas son las señales que acompañarán a los que crean: (...) impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien" (*Mc* 16, 17-18). La predicación de Felipe en Samaría fue acompañada por curaciones milagrosas: "Felipe bajó a una ciudad de Samaría y les predicaba a Cristo. La gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu lo que decía Felipe, porque le oían y veían las señales que realizaba; pues de muchos posesos salían los espíritus inmundos dando grandes voces, y muchos paráliticos y cojos quedaron curados" (*Hch* 8, 5-7). San Pablo presenta su anuncio del Evangelio como caracterizado por signos y prodigios realizados con la potencia del Espíritu: "Pues no me atreveré a hablar de cosa alguna que

Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios" (*Rm* 15, 18-19; cf. *1 Ts* 1, 5; *1 Co* 2, 4-5). No es en absoluto arbitrario suponer que tales signos y prodigios, manifestaciones de la potencia divina que asistía la predicación, estaban constituidos en gran parte por curaciones portentosas. Eran prodigios que no estaban ligados exclusivamente a la persona del Apóstol, sino que se manifestaban también por medio de los fieles: "El que os otorga, pues, el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace porque observáis la ley o porque tenéis fe en la predicación" (*Ga* 3, 5).

La victoria mesiánica sobre la enfermedad, así como sobre otros sufrimientos humanos, no se da solamente a través de su eliminación por medio de curaciones portentosas, sino también por medio del sufrimiento voluntario e inocente de Cristo en su pasión y dando a cada hombre la posibilidad de asociarse a ella. En efecto, "el mismo Cristo, que no cometió ningún pecado, sufrió en su pasión penas y tormentos de todo tipo, e hizo suyos los dolores de todos los hombres: cumpliendo así lo que de Él había escrito el profeta Isaías (cf. *Is* 53, 4-5)".(4) Pero hay más: "En la cruz de Cristo no sólo se ha cumplido la redención mediante el sufrimiento, sino que el *mismo sufrimiento humano ha quedado redimido*. (...) Llevando a efecto la redención mediante el sufrimiento, Cristo *ha elevado* juntamente *el sufrimiento humano a nivel de redención*. Consiguientemente, todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo". (5)

La Iglesia acoge a los enfermos no solamente como objeto de su cuidado amoroso, sino también porque reconoce en ellos la llamada "a vivir su vocación humana y cristiana y a participar en el crecimiento del Reino de Dios *con nuevas modalidades, incluso más valiosas*. Las palabras del apóstol Pablo han de convertirse en su programa de vida y, antes todavía, son luz que hace resplandecer a sus ojos el significado de gracia de su misma situación: "Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia" (*Col* 1, 24). (6) Precisamente haciendo este descubrimiento, el apóstol alcanzó la alegría: "Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros" (*Col* 1, 24)". Se trata del gozo pascual, fruto del Espíritu Santo. Y, como San Pablo, también "muchos enfermos pueden convertirse en portadores del "gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones" (*1 Ts* 1, 6) y ser testigos de la Resurrección de Jesús".(7)

2. El deseo de curación y la oración para obtenerla.

Supuesta la aceptación de la voluntad de Dios, el deseo del enfermo de obtener la curación es bueno y profundamente humano, especialmente cuando se traduce en la oración llena de confianza dirigida a Dios. A ésta exhorta el Sirácida: "Hijo, en tu enfermedad no te deprimas, sino ruega al Señor, que él te curará" (*Si* 38, 9). Varios salmos constituyen una súplica por la curación (cf. *Sal* 6, 37[38]; 40[41]; 87[88]).

Durante la actividad pública de Jesús, muchos enfermos se dirigen a Él, ya sea directamente o por medio de sus amigos o parientes, implorando la restitución de la salud. El Señor acoge estas súplicas y los Evangelios no contienen la mínima crítica a tales peticiones. El único lamento del Señor tiene qué ver con la eventual falta de fe: "¡Qué es eso de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!" (*Mc* 9, 23; cf. *Mc* 6, 5-6; *Jn* 4, 48).

No solamente es loable la oración de los fieles individuales que piden la propia curación o la de otro, sino que la Iglesia en la liturgia pide al Señor la curación de los enfermos. Ante todo, dispone de un sacramento "especialmente destinado a reconfortar a los atribulados por la enfermedad: la Unción de los enfermos".(8) "En él, por medio de la unción, acompañada por la oración de los sacerdotes, la Iglesia encomienda los enfermos al Señor sufriente y glorificado, para que les dé el alivio y la salvación". (9) Inmediatamente antes, en la Bendición del óleo, la Iglesia pide: "infunde tu santa bendición, para que cuantos reciban la

unción con este óleo sean confortados en el cuerpo, en el alma y en el espíritu, y sean liberados de todo dolor, de toda debilidad y de toda dolencia"; (10) y más tarde, en los dos primeros formularios de oración después de la unción, se pide la curación del enfermo.(11) Ésta, puesto que el sacramento es prenda y promesa del reino futuro, es también anuncio de la resurrección, cuando "no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado" (Ap 21, 4). Además, el *Missale Romanum* contiene una Misa *pro infirmis* y en ella, junto a las gracias espirituales, se pide la salud de los enfermos. (12)

En el *De benedictionibus* del *Rituale Romanum*, existe un *Ordo benedictionis infirmorum*, en el cual hay varios textos eucológicos que imploran la curación: en el segundo formulario de las *Preces* (13), en las cuatro *Orationes benedictionis pro adultis*, (14) en las dos *Orationes benedictionis pro pueris*, (15) en la oración del *Ritus brevior* (16).

Obviamente, el recurso a la oración no excluye, sino que al contrario anima a usar los medios naturales para conservar y recuperar la salud, así como también incita a los hijos de la Iglesia a cuidar a los enfermos y a llevarles alivio en el cuerpo y en el espíritu, tratando de vencer la enfermedad. En efecto, "es parte del plan de Dios y de su providencia que el hombre luche con todas sus fuerzas contra la enfermedad en todas sus manifestaciones, y que se emplee, por todos los medios a su alcance, para conservarse sano". (17)

3. El carisma de la curación en el Nuevo Testamento.

No solamente las curaciones prodigiosas confirmaban la potencia del anuncio evangélico en los tiempos apostólicos, sino que el mismo Nuevo Testamento hace referencia a una verdadera y propia concesión hecha por Jesús a los Apóstoles y a otros primeros evangelizadores de un poder para curar las enfermedades. Así, en el envío de los Doce a su primera misión, según las narraciones de Mateo y Lucas, el Señor les concede "poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos, y para curar toda enfermedad y toda dolencia" (*Mt* 10, 1; cf. *Lc* 9, 1), y les da la orden: "curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios" (*Mt* 10, 8). También en la misión de los Setenta y dos discípulos, la orden del Señor es: "curad a los enfermos que encontréis" (*Lc* 10, 9). El poder, por lo tanto, viene conferido dentro de un contexto misionero, no para exaltar sus personas, sino para confirmar la misión.

Los Hechos de los Apóstoles hacen referencia en general a prodigios realizados por ellos: "los Apóstoles realizaban muchos prodigios y señales" (*Hch* 2, 43; cf. 5, 12). Eran prodigios y señales, o sea, obras portentosas que manifestaban la verdad y la fuerza de su misión. Pero, aparte de estas breves indicaciones genéricas, los Hechos hacen referencia sobre todo a curaciones milagrosas realizadas por obra de evangelizadores individuales: Esteban (cf. *Hch* 6, 8), Felipe (cf. *Hch* 8, 6-7), y sobre todo Pedro (cf. *Hch* 3, 1-10; 5, 15; 9, 33-34.40-41) y Pablo (cf. *Hch* 14, 3.8-10; 15, 12; 19, 11-12; 20, 9-10; 28, 8-9).

Tanto el final del Evangelio de Marcos como la carta a los Gálatas, como se ha visto más arriba, amplían la perspectiva y no limitan las curaciones milagrosas a la actividad de los Apóstoles o de algunos evangelizadores con un papel de relieve en la primera misión. Bajo este aspecto, adquieren especial importancia las referencias a los "carismas de curación" (cf. 1 *Co* 12, 9.28.30). El significado de carisma es, en sí mismo, muy amplio: significa "don generoso"; y en este caso se trata de "dones de curación ya obtenidos". Estas gracias, en plural, son atribuidas a un individuo (cf. *Co* 12,9); por lo tanto, no se pueden entender en sentido distributivo, como si fueran curaciones que cada uno de los beneficiados obtiene para sí mismo, sino como un don concedido a una persona para que obtenga las gracias de curación en favor de los demás. Ese don se concede *in uno Spiritu*, pero no se especifica cómo aquella persona obtiene las curaciones. No es arbitrario sobreentender que lo hace por medio de la oración, tal vez acompañada de

algún gesto simbólico.

En la Carta de Santiago se hace referencia a una intervención de la Iglesia, por medio de los presbíteros, en favor de la salvación de los enfermos, entendida también en sentido físico. Sin embargo, no se da a entender que se trate de curaciones prodigiosas; nos encontramos en un ámbito diferente al de los "carismas de curación" de 1 Co 12, 9. "¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo levantará, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados" (St 5, 14-15). Se trata de una acción sacramental: unción del enfermo con aceite y oración sobre él, no simplemente "por él", como si no fuera más que una oración de intercesión o de petición; se trata más bien de una acción eficaz sobre el enfermo. (18) Los verbos "salvará" y "levantará" no sugieren una acción dirigida exclusivamente, o sobre todo, a la curación física, pero en un cierto modo la incluyen. El primero verbo, aunque en las otras ocasiones en aparece en la Carta se refiere a la salvación espiritual (cf. 1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20), en el Nuevo Testamento se usa también en el sentido de curar (cf. Mt 9, 21; Mc 5, 28.34; 6, 56; 10, 52; Lc 8, 48); el segundo verbo, aunque asume a veces el sentido de "resucitar" (cf. Mt 10, 8; 11, 5; 14, 2), también se usa para indicar el gesto de "levantar" a la persona postrada a causa de una enfermedad, curándola milagrosamente (cf. Mt 9, 5; Mc 1, 31; 9, 27; Hch 3, 7).

4. Las oraciones litúrgicas para obtener de Dios la curación en la Tradición.

Los Padres de la Iglesia consideraban algo normal que los creyentes pidieran a Dios no solamente la salud del alma, sino también la del cuerpo. A propósito de los bienes de la vida, de la salud y de la integridad física, San Agustín escribía: "Es necesario rezar para que nos sean conservados, cuando se tienen, y que nos sean concedidos, cuando no se tienen". (19) El mismo Padre de la Iglesia nos ha dejado un testimonio acerca de la curación de un amigo, obtenida en su casa por medio de las oraciones de un Obispo, de un sacerdote y de algunos diáconos.(20)

La misma orientación se observa en los ritos litúrgicos tanto occidentales como orientales. En una oración después de la comunión se pide que "el poder de este sacramento... nos colme en el cuerpo y en el alma" (21). En la solemne acción litúrgica del Viernes Santo se invita a orar a Dios Padre omnipotente para que "aleje las enfermedades... conceda la salud a los enfermos" (22). Entre los textos más significativos se señala el de la bendición del óleo para los enfermos. Aquí se pide a Dios que infunda su santa bendición "para que cuantos reciban la unción con este óleo obtengan la salud del cuerpo, del alma y del espíritu, y sean liberados de toda dolencia, debilidad y sufrimiento"(23).

No son diferentes las expresiones que se leen en los ritos orientales de la unción de los enfermos. Recordamos solamente algunas entre las más significativas. En el rito bizantino, durante la unción del enfermo, se dice: "Padre Santo, médico de las almas y de los cuerpos, que has mandado a tu Unigénito Hijo Jesucristo a curar toda enfermedad y a librarnos de la muerte, cura también a este siervo tuyo de la enfermedad de cuerpo y del espíritu que ahora lo aflige, por la gracia de tu Cristo"(24). En el rito copto se invoca al Señor para que bendiga el óleo a fin de que todos aquellos que reciban la unción puedan obtener la salud del espíritu y del cuerpo. Más adelante, durante la unción del enfermo, los sacerdotes, después de haber hecho mención a Jesucristo, que fue enviado al mundo "para curar todas las enfermedades a librar de la muerte", piden a Dios que "cure al enfermo de la dolencia del cuerpo y que le conceda caminar por la vía de la rectitud" (25).

5. Implicaciones doctrinales del "carisma de curación" en el contexto actual

Durante los siglos de la historia de la Iglesia no han faltado santos taumaturgos que han operado curaciones milagrosas. El fenómeno, por lo tanto, no se limita a los tiempos apostólicos; sin embargo, el llamado "carisma de curación" acerca del cual es oportuno ofrecer ahora algunas aclaraciones doctrinales, no se cuenta entre esos fenómenos taumatúrgicos. La cuestión se refiere más bien a los encuentros de oración organizados expresamente para obtener curaciones prodigiosas entre los enfermos participantes, o también a las oraciones de curación que se tienen al final de la comunión eucarística con el mismo propósito.

Las curaciones ligadas a lugares de oración (santuarios, recintos donde se custodian reliquias de mártires o de otros santos, etc.) han sido testimoniadas abundantemente a través de la historia de la Iglesia. Ellas contribuyeron a popularizar, en la antigüedad y en el medioevo, las peregrinaciones a algunos santuarios que, también por esta razón, se hicieron famosos, como el de San Martín de Tours o la catedral de Santiago de Compostela, y tantos otros. También actualmente sucede lo mismo, como por ejemplo en Lourdes, desde hace más de un siglo. Tales curaciones no implican un "carisma de curación", ya que no pueden atribuirse a un eventual sujeto de tal carisma, sin embargo, es necesario tener cuenta de las mismas cuando se trate de evaluar doctrinalmente los ya mencionados encuentros de oración.

Por lo que se refiere a los encuentros de oración con el objetivo preciso de obtener curaciones —objetivo que, aunque no sea prevalente, al menos ciertamente influye en la programación de los encuentros—, es oportuno distinguir entre aquellos que pueden hacer pensar en un "carisma de curación", sea verdadero o aparente, o los otros que no tienen ninguna conexión con tal carisma. Para que puedan considerarse referidos a un eventual carisma, es necesario que aparezca determinante para la eficacia de la oración la intervención de una o más personas individuales o pertenecientes a una categoría cualificada, como, por ejemplo, los dirigentes del grupo que promueve el encuentro. Si no hay conexión con el "carisma de curación", obviamente, las celebraciones previstas en los libros litúrgicos, realizadas en el respeto de las normas litúrgicas, son lícitas, y con frecuencia oportunas, como en el caso de la Misa *pro infirmis*. Si no respetan las normas litúrgicas, carecen de legitimidad.

En los santuarios también son frecuentes otras celebraciones que por sí mismas no están orientadas específicamente a pedirle a Dios gracias de curaciones, y sin embargo, en la intención de los organizadores y de los participantes, tienen como parte importante de su finalidad la obtención de la curación; se realizan por esta razón celebraciones litúrgicas, como por ejemplo, la exposición de Santísimo Sacramento con la bendición, o no litúrgicas, sino de piedad popular, animada por la Iglesia, como la recitación solemne del Rosario. También estas celebraciones son legítimas, siempre que no se altere su auténtico sentido. Por ejemplo, no se puede poner en primer plano el deseo de obtener la curación de los enfermos, haciendo perder a la exposición de la Santísima Eucaristía su propia finalidad; ésta, en efecto, "lleva a los fieles a reconocer en ella la presencia admirable de Cristo y los invita a la unión de espíritu con Él, unión que encuentra su culmen en la Comunión sacramental".(26)

El "carisma de curación" no puede ser atribuido a una determinada clase de fieles. En efecto, queda bien claro que San Pablo, cuando se refiere a los diferentes carismas en 1 Co 12, no atribuye el don de los "carismas de curación" a un grupo particular, ya sea el de los apóstoles, el de los profetas, el de los maestros, el de los que gobiernan o el de algún otro; es otra, al contrario, la lógica la que guía su distribución: "Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad" (1 Co 12, 11). En consecuencia, en los encuentros de oración organizados para pedir curaciones, sería arbitrario atribuir un "carisma de curación" a una cierta categoría de participantes, por ejemplo, los dirigentes del grupo; no queda otra opción que la de confiar en la libérrima voluntad del Espíritu Santo, el cual dona a algunos un carisma especial de curación para manifestar la fuerza de la gracia del Resucitado. Sin embargo, ni siquiera las oraciones más intensas obtiene la curación de todas las enfermedades. Así, el Señor dice a San Pablo: "Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra

perfecta en la flaqueza" (2 Co 12, 9); y San Pablo mismo, refiriéndose al sentido de los sufrimientos que hay que soportar, dirá "completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1, 24).

II. ASPECTOS DISCIPLINARES

Art. 1 – Los fieles son libres de elevar oraciones a Dios para obtener la curación. Cuando éstas se realizan en la Iglesia o en otro lugar sagrado, es conveniente que sean guiadas por un sacerdote o un diácono.

Art. 2 – Las oraciones de curación son litúrgicas si aparecen en los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente de la Iglesia; de lo contrario no son litúrgicas.

Art. 3 - § 1. Las oraciones litúrgicas de curación deben ser celebradas de acuerdo con el rito prescrito y con las vestiduras sagradas indicadas en el *Ordo benedictionis infirmorum* del *Rituale Romanum*. (27)

§ 2. Las Conferencias Episcopales, conforme con lo establecido en los *Prenotanda, V, De aptationibus quae Conferentiae Episcoporum competunt*, (28) del mismo *Rituale Romanum*, pueden introducir adaptaciones al rito de las bendiciones de los enfermos, que se retengan pastoralmente oportunas o eventualmente necesarias, previa revisión de la Sede Apostólica.

Art. 4 - § 1. El Obispo diocesano (29) tiene derecho a emanar normas para su Iglesia particular sobre las celebraciones litúrgicas de curación, de acuerdo con el can. 838 § 4.

§ 2. Quienes preparan los mencionados encuentros litúrgicos, antes de proceder a su realización, deben atenerse a tales normas.

§ 3. El permiso debe ser explícito, incluso cuando las celebraciones son organizadas o cuentan con la participación de Obispos o Cardenales de la Santa Iglesia Romana. El Obispo diocesano tiene derecho a prohibir tales acciones a otro Obispo, siempre que subsista una causa justa y proporcionada.

Art. 5 - § 1. Las oraciones de curación no litúrgicas se realizan con modalidades distintas de las celebraciones litúrgicas, como encuentros de oración o lectura de la Palabra de Dios, sin menoscabo de la vigilancia del Ordinario del lugar, a tenor del can. 839 § 2.

§ 2. Evítese cuidadosamente cualquier tipo de confusión entre estas oraciones libres no litúrgicas y las celebraciones litúrgicas propiamente dichas.

§ 3. Es necesario, además, que durante su desarrollo no se llegue, sobre todo por parte de quienes los guían, a formas semejantes al histerismo, a la artificiosidad, a la teatralidad o al sensacionalismo.

Art. 6 – El uso de los instrumentos de comunicación social, en particular la televisión, mientras se desarrollan las oraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas, queda sometido a la vigilancia del Obispo diocesano, de acuerdo con el can. 823, y a las normas establecidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Instrucción del 30 de marzo de 1992.(30)

Art. 7 - § 1. Manteniéndose lo dispuesto más arriba en el art. 3, y salvas las funciones para los enfermos

previstas en los libros litúrgicos, en la celebración de la Santísima Eucaristía, de los Sacramentos y de la Liturgia de las Horas no se deben introducir oraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas.

§ 2. Durante las celebraciones, a las que hace referencia el § 1, se da la posibilidad de introducir intenciones especiales de oración por la curación de los enfermos en la oración común o "de los fieles", cuando ésta sea prevista.

Art. 8 - § 1. El ministerio del exorcistado debe ser ejercitado en estrecha dependencia del Obispo diocesano, y de acuerdo con el can. 1172, la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 29 de septiembre de 1985 (31) y el *Rituale Romanum*. (32)

§ 2. Las oraciones de exorcismo, contenidas en el *Rituale Romanum*, debe permanecer distintas de las oraciones usadas en las celebraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas.

§ 3. Queda absolutamente prohibido introducir tales oraciones en la celebración de la Santa Misa, de los Sacramentos o de la Liturgia de las Horas.

Art. 9 – Quienes guían las celebraciones, litúrgicas o no, se deben esforzar por mantener un clima de serena devoción en la asamblea y usar la prudencia necesaria si se produce alguna curación entre los presentes; concluida la celebración, podrán recoger con simplicidad y precisión los eventuales testimonios y someter el hecho a la autoridad eclesiástica competente.

Art. 10 – La intervención del Obispo diocesano es necesaria cuando se verifiquen abusos en las celebraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas, en caso de evidente escándalo para comunidad de fieles y cuando se produzcan graves desobediencias a las normas litúrgicas e disciplinares.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la audiencia concedida al Prefecto, ha aprobado la presente Instrucción, decidida en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 14 de septiembre de 2000, Fiesta de la Exaltación de la Cruz.

+ Ioseph Card. RATZINGER
Prefecto

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

- (1) JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 498.
- (2) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1502.
- (3) JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Salvificis doloris*, n. 11, AAS 76(1984), p. 212.
- (4) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, n. 2.
- (5) JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Salvificis doloris*, n. 19, AAS 76(1984), p. 225.
- (6) JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 499.
- (7) *Ibid.*, n. 53.
- (8) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1511.
- (9) Cf. *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 5.
- (10) *Ibid.*, n. 75.
- (11) *Ibid.*, n. 77.
- (12) *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, pp. 838-839.
- (13) Cf. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, *De Benedictionibus*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXXIV, n. 305.
- (14) Cf. *Ibid.*, nn. 306-309.
- (15) Cf. *Ibid.*, nn. 315-316.
- (16) Cf. *Ibid.*, n. 319.
- (17) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 3.
- (18) Cf. CONCILIO DE TRENTO, secc. XIV, *Doctrina de sacramento extremæ unctionis*, cap. 2: DS, 1696.
- (19) AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *Eppistulae* 130, VI,13 (PL 33,499).
- (20) Cf. AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *De Civitate Dei*, 22, 8,3 (= PL 41,762-763).
- (21) Cf. *Missale Romanum*, p. 563.

(22) *Ibid.*, *Oratio universalis*, n. X (*Pro tribulatis*, p. 256).

(23) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.

(24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Grecorum*, Venetiis 1730, (Graz 1960), n. 338.

(25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I-II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, pp. 497-498.

(26) *Rituale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, De Sacra Communione et de Cultu Mysteriorum Eucharistici Extra Missam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII, n. 82.

(27) Cf. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, nn. 290-320.

(28) *Ibid.*, n. 39.

(29) Y los que a él se equiparan, de acuerdo con el can. 381, § 2.

(30) Congregación Para La Doctrina De La Fe, Instrucción *El Concilio Vaticano II*, acerca de algunos aspectos del uso de los instrumentos de comunicación social en la promoción de la doctrina de la fe, 30 de marzo de 1992, Ciudad del Vaticano [1992].

(31) Congregatio Pro Doctrina Fidei, Epistula *Inde ab aliquot annis*, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocatur, 29 septembris 1985, in AAS 77(1985), pp. 1169-1170.

(32) Cf. *Rituale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli PP. VI promulgatum, De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MIM, *Praenotanda*, nn. 13-19.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott

EINLEITUNG

Das Streben nach Glück ist tief im Menschenherz verankert und schon immer von der Sehnsucht begleitet, von Krankheit befreit zu werden und ihren Sinn zu verstehen, wenn man davon betroffen ist. Es handelt sich um ein menschliches Phänomen, das auf die eine oder andere Weise jede Person angeht und in der Kirche ein besonderes Echo findet. Die Krankheit wird von ihr nämlich als ein Mittel der Vereinigung mit Christus und der geistlichen Läuterung verstanden und bildet für jene, die mit der kranken Person zu tun haben, eine Gelegenheit, die Liebe zu üben. Darüber hinaus ist die Krankheit - wie auch andere menschliche Leiden - eine Situation, die besonders zum Gebet einlädt: sowohl um die Kraft, die Krankheit mit gläubigem Sinn und Hingabe an Gottes Willen anzunehmen, wie auch um die Gnade, davon geheilt zu werden.

Das Gebet um die Wiedererlangung der Gesundheit ist in jeder Epoche der Kirche zu finden, natürlich auch in der Gegenwart. Neu ist in gewisser Hinsicht, dass die – manchmal mit liturgischen Feiern verbundenen - Gebetsversammlungen zunehmen, bei denen Gott um Heilung angefleht wird. In verschiedenen, nicht ganz seltenen Fällen wird erklärt, dass tatsächlich Heilungen erfolgt sind. Dadurch entstehen Erwartungen, dass dies bei anderen ähnlichen Treffen wiederum geschieht. In diesem Zusammenhang wird manchmal von einem mutmaßlichen Heilungscharisma gesprochen.

Es stellt sich die Frage, wie solche Versammlungen, bei denen um Heilung gebetet wird, in liturgischer Hinsicht richtig einzuordnen sind, und vor allem, welche Aufgabe die kirchliche Autorität hat, der es zukommt, über die rechte Ordnung der liturgischen Feiern zu wachen und dafür angemessene Normen zu erlassen.

Es schien deshalb angebracht, gemäß Canon 34 des *Codex des kanonischen Rechtes* eine Instruktion zu veröffentlichen, die vor allem den Ortsordinarien helfen soll, die Gläubigen in dieser Frage besser zu leiten, indem sie fördern, was gut ist, und korrigieren, was vermieden werden soll. Um die disziplinären Bestimmungen richtig einzuordnen und zu verstehen, war ein fundierter lehrmäßiger Rahmen notwendig. Deshalb werden die genannten Bestimmungen durch einen lehrmäßigen Teil über die Heilungsgnaden und die Gebete um diese Gnaden eingeleitet.

I. LEHRMÄSSIGE ASPEKTE

1. Krankheit und Heilung: ihr Sinn und Wert in der Heilsökonomie

„Der Mensch ist zur Freude berufen, erfährt aber täglich auf vielfältige Weise Leid und Schmerz“. (1) Wenn der Herr die Erlösung verheißt, spricht er deshalb von der Freude des Herzens über die Befreiung von den Leiden (vgl. *Jes* 30,29; 35,10; *Bar* 4,29). Er ist es, „der aus allem Übel erlöst“ (*Weish* 16,8). Unter den Leiden sind jene, die mit der Krankheit verbunden sind, stets in der Menschheitsgeschichte gegenwärtig; der Mensch trägt in sich die tiefe Sehnsucht, von ihnen und von allem Übel befreit zu werden.

Im Alten Testament erlebt das Volk Israel, „dass die Krankheit auf geheimnisvolle Weise mit der Sünde und dem Bösen zusammenhängt“. (2) Unter den Strafen, die Gott dem untreu gewordenen Volk androht, nehmen die Krankheiten einen weiten Raum ein (vgl. *Dtn* 28,21-22.27- 29.35). Der Kranke, der von Gott die Heilung erfleht, bekennt, dass er mit Recht wegen seiner Sünden gestraft wurde (vgl. *Ps* 38; 41; 107,17-21).

Die Krankheit trifft aber auch die Gerechten und der Mensch fragt sich, warum dies so ist. Im Buch Ijob wird diese Frage immer wieder gestellt. „Wenn es auch wahr ist, dass Leiden einen Sinn als Strafe hat, wann immer es an Schuld gebunden ist, so ist es doch nicht wahr, dass jedes Leiden Folge von Schuld sei und den Charakter von Strafe habe. Die Gestalt des gerechten Ijob ist dafür ein besonderer Beweis im Alten Testament. ... Und wenn der Herr zustimmt, dass Ijob durch Leiden geprüft wird, so tut er das, um dessen Gerechtigkeit zu beweisen. Das Leiden hat hier den Charakter einer Prüfung“. (3)

Obwohl die Krankheit also eine positive Kehrseite haben kann, insofern sie die Treue des Gerechten unter Beweis stellt oder ein Mittel ist, um die durch die Sünde verletzte Gerechtigkeit wiederherzustellen oder den Sünder zur Besinnung und zur Umkehr zu führen, bleibt sie doch ein Übel. Deshalb kündigt der Prophet kommende Zeiten an, in denen es keine Krankheiten und Leiden mehr geben und der Lebensfaden nicht mehr vom Tod abgeschnitten wird (vgl. *Jes* 35,5-6; 65,19-20).

Im Neuen Testament findet die Frage, warum die Krankheit auch die Gerechten trifft, ihre volle Antwort. Während seiner öffentlichen Tätigkeit begegnet Jesus den Kranken immer wieder. Viele heilt er auf wunderbare Weise. Die Heilungen charakterisieren geradezu seine Tätigkeit: „Jesus zog durch alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte alle Krankheiten und Leiden“ (*Mt* 9,35; vgl. 4,23). Die Heilungen sind Zeichen seiner messianischen Sendung (vgl. *Lk* 7,20-23). Sie offenbaren den Sieg des Reiches Gottes über jede Art von Übel und werden Symbol für die Wiederherstellung des ganzen Menschen an Leib und Seele. Sie dienen als Beweis, dass Jesus die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben (vgl. *Mk* 2,1-12), und sind Zeichen der Heilsgüter, wie die Heilung des Gelähmten am Teich Betesda (vgl. *Joh* 5,2-9.19-21) oder des blind Geborenen (vgl. *Joh* 9).

Auch die erste Evangelisierung war nach den Zeugnissen des Neuen Testaments von zahlreichen wunderbaren Heilungen begleitet, die die Macht der Botschaft des Evangeliums bekräftigten. Die ersten christlichen Gemeinschaften konnten sehen, wie sich die Verheißung des auferstandenen Herrn in ihrer Mitte erfüllte: „Und durch die, die zum Glauben gekommen sind, werden folgende Zeichen geschehen: ... die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden“ (*Mk* 16,17-18). Die Predigt des Philippus in Samaria ging einher mit wunderbaren Heilungen: „Philippus aber kam in die Hauptstadt Samariens hinab und verkündigte dort Christus. Und die Menge achtete einmütig auf die Worte des Philippus; sie hörten zu und sahen die Wunder, die er tat. Denn aus vielen Besessenen fuhren unter lautem Geschrei die unreinen Geister aus; auch viele Lahme und Krüppel wurden geheilt“ (*Apg* 8,5-7). Für den heiligen Paulus sind die Zeichen und Wunder, die in der Kraft des Geistes gewirkt werden, ein Kennzeichen der Verkündigung seines Evangeliums: „Denn ich wage nur von dem zu reden, was Christus, um die Heiden zum Gehorsam zu führen, durch mich in Wort und Tat bewirkt hat, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes“ (*Röm* 15,18- 19; vgl. 1 *Thess* 1,5; 1 *Kor* 2,4-5). Man darf annehmen, dass es sich bei diesen Zeichen und Wundern, welche die göttliche Macht offenbarten und die

Verkündigung unterstützten, zum Großteil um außerordentliche Heilungen handelte. Es waren Wunder, die nicht ausschließlich an die Person des Apostels gebunden waren, sondern sich auch durch die Gläubigen ereigneten: „Warum gibt euch denn Gott den Geist und bewirkt Wundertaten unter euch? Weil ihr das Gesetz befolgt oder weil ihr die Botschaft des Glaubens angenommen habt?“ (*Gal 3,5*).

Der messianische Sieg über die Krankheit wie über andere menschliche Leiden wird nicht nur Wirklichkeit in ihrer Beseitigung durch außerordentliche Heilungen, sondern auch im freiwilligen und unschuldigen Leiden Christi, der durch seine Passion jedem Menschen die Möglichkeit gibt, sich mit ihm zu vereinigen. „Schließlich hat ja Christus selbst, der ohne Sünde ist, in Erfüllung der Schriftworte beim Propheten Jesaja (vgl. *Jes 53,4f.*) in seiner Passion alle erdenklichen Wunden auf sich genommen und alle Schmerzen der Menschen geteilt“.(4) Noch mehr: „Im Kreuz Christi hat sich nicht nur die Erlösung durch das Leiden erfüllt, sondern das menschliche Leiden selbst ist dabei zugleich erlöst worden. ... Indem er die Erlösung durch das Leiden bewirkte, hat Christus gleichzeitig das menschliche Leiden auf die Ebene der Erlösung gehoben. Darum kann auch jeder Mensch durch sein Leiden am erlösenden Leiden Christi teilhaben“.(5)

Die Kirche nimmt sich der kranken Menschen in liebevoller Sorge an. Sie würdigt aber auch die Sendung der Kranken, „ihre menschliche und christliche Berufung zu leben und auf neue, noch wertvollere Weise am Wachstum des Reiches teilzunehmen. Sie müssen sich die Worte des Apostels Paulus zum Programm machen, Worte, die Licht schenken, um die gnadenhafte Bedeutung ihrer Situation zu erkennen: „Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt?“ (*Kol 1,24*). Diese Entdeckung erfüllt den Apostel mit Freude: „Jetzt freue ich mich der Leiden, die ich für euch ertrage?“ (*Kol 1,24*)“.(6) Diese österliche Freude ist eine Frucht des Heiligen Geistes. Wie der heilige Paulus „können viele Kranke, trotz der Bedrängnis? zu Trägern der Freude, die der Heilige Geist gibt?“ (*1 Thess 1,6*), und zu Zeugen der Auferstehung Christi werden“.(7)

2. Die Sehnsucht nach Heilung und das Gebet um Heilung

Unter der Voraussetzung, den Willen Gottes anzunehmen, ist die Sehnsucht des Kranken nach Heilung gut und zutiefst menschlich, vor allem wenn sie sich im vertrauensvollen Gebet zu Gott ausdrückt. Jesus Sirach ruft dazu auf: „Mein Sohn, bei Krankheit säume nicht, bete zu Gott; denn er macht gesund“ (*Sir 38,9*). Verschiedene Psalmen sind Bittgebete um Heilung (vgl. *Ps 6; 38; 41; 88*).

Während der öffentlichen Tätigkeit Jesu wenden sich viele Kranke an ihn – sei es direkt oder durch ihre Freunde oder Verwandten – und bitten um die Wiederherstellung der Gesundheit. Der Herr nimmt diese Bitten an; die Evangelien enthalten keinen einzigen Hinweis, dass er solche Bitten getadelt hätte. Die einzige Klage des Herrn betrifft den gelegentlichen Mangel an Glauben: „Wenn du kannst? Alles kann, wer glaubt“ (*Mk 9,23*; vgl. *Mk 6,5-6; Joh 4,48*).

Das Gebet der Gläubigen, die um die eigene Heilung oder die Heilung anderer bitten, ist lobenswert. Auch die Kirche bittet den Herrn in der Liturgie um die Gesundheit der Kranken. Sie hat vor allem ein Sakrament, das „ganz besonders dazu bestimmt ist, die durch Krankheit Geprüften zu stärken: die Krankensalbung“.(8) Die Kirche pflegt dieses Sakrament „durch die Salbung und das Gebet der Priester zu feiern. In diesem Sakrament vertraut sie die Kranken dem Herrn in seinem Leiden und seiner Verherrlichung an, dass er sie aufrichte und rette“.(9) Unmittelbar vorher betet die Kirche bei der Weihe des Krankenöls: „Durch deinen Segen werde das geweihte Öl für alle, die wir damit salben, ein heiliges Zeichen deines Erbarmens, das Krankheit, Schmerz und Bedrängnis vertreibt, heilsam für den Leib, für Seele und Geist“.(10) Auch in den Gebetsformularen nach der Salbung wird die Heilung des Kranken erfleht.(11) Weil das Sakrament Unterpfand und Verheißung des zukünftigen Reiches ist, ist die Heilung

auch Ankündigung der Auferstehung: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (*Offb* 21,4). Zudem enthält das *Missale Romanum* ein Messformular *für die Kranken*; dabei wird um geistliche Gnaden und auch um die Heilung der Kranken gebetet.(12)

Im *Benediktionale des Rituale Romanum* gibt es einen *Ordo benedictionis infirmorum*, der verschiedene eucharistische Texte beinhaltet, in denen um Heilung gebetet wird: im zweiten Formular der *Preces*.(13) in den vier *Orationes benedictionis pro adultis*.(14) in den beiden *Orationes benedictionis pro pueris*.(15) im Gebet des *Ritus brevior*.(16)

Selbstverständlich schließt das Gebet den Gebrauch sinnvoller natürlicher Mittel zur Bewahrung und Wiedererlangung der Gesundheit nicht aus, sondern ermutigt vielmehr dazu, so wie es die Kinder der Kirche auch antreibt, sich um die Kranken zu sorgen und ihnen im Bemühen, über die Krankheit zu siegen, Hilfe an Leib und Geist zu gewähren. Es liegt nämlich „durchaus im Plan der göttlichen Vorsehung, dass der Mensch gegen jede Art von Krankheit entschieden ankämpft und sich gewissenhaft mit aller Sorgfalt um das hohe Gut der Gesundheit bemüht“.(17)

3. Das „Heilungscharisma“ im Neuen Testament

Nicht nur die wunderbaren Heilungen bekräftigen die Macht der Verkündigung des Evangeliums in der apostolischen Zeit. Das Neue Testament berichtet auch davon, dass den Aposteln und anderen ersten Verkündern des Evangeliums von Jesus eine echte Vollmacht zur Krankenheilung übertragen wurde. Nach den Berichten von Matthäus und Lukas gibt der Herr den Zwölf bei ihrer ersten Aussendung „die Vollmacht, die unreinen Geister auszutreiben und alle Krankheiten und Leiden zu heilen“ (*Mt* 10,1; vgl. *Lk* 9,1); und er trägt ihnen auf: „Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus!“ (*Mt* 10,8). Auch bei der Aussendung der zweiundsiebzig Jünger gibt der Herr den Auftrag: „Heilt die Kranken, die dort sind“ (*Lk* 10,9). Diese Vollmacht wird ihnen im Zusammenhang mit ihrem missionarischen Auftrag verliehen, also nicht zu ihrer eigenen Ehre, sondern zur Bekräftigung ihrer Sendung.

Die Apostelgeschichte berichtet allgemein von den Wundern, die sich ereigneten: „durch die Apostel geschahen viele Wunder und Zeichen“ (*Apg* 2,43; vgl. 5,12). Es waren Wunder und Zeichen, also außerordentliche Taten, die die Wahrheit und die Kraft der apostolischen Sendung offenbarten. Neben diesen kurzen allgemeinen Hinweisen ist in der Apostelgeschichte vor allem von den wunderbaren Heilungen die Rede, die durch einzelne Verkünder des Evangeliums gewirkt wurden: durch Stephanus (vgl. *Apg* 6,8), Philippus (vgl. *Apg* 8,6-7) und vor allem durch Petrus (vgl. *Apg* 3,1-10; 5,15; 9,33-34.40-41) und Paulus (vgl. *Apg* 14,3.8-10; 15,12; 19,11-12; 20,9-10; 28,8-9).

Wie bereits erwähnt, erweitern das Ende des Markusevangeliums wie auch der Galaterbrief den Horizont und beschränken die wunderbaren Heilungen nicht auf die Tätigkeit der Apostel und einige Verkünder des Evangeliums, denen eine herausragende Bedeutung bei der ersten Missionierung zukommt. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Hinweise auf die „Heilungscharismen“ (vgl. 1 *Kor* 12,9.28.30) besonders wichtig. Die Bedeutung des Wortes Charisma ist an sich sehr weit; ein Charisma ist eine „frei geschenkte Gabe“, im genannten Fall geht es um „Gaben, Krankheiten zu heilen“. Diese Gnadengaben werden einem einzelnen zugeteilt (vgl. 1 *Kor* 12,9), sie werden also nicht verstanden als Heilungen, die ein jeder der Geheilten für sich selbst erlangt hat, sondern als eine Gabe, die einer Person gegeben ist, um Heilungsgnaden für andere zu erwirken. Diese Gabe wird verliehen in dem „einen Geist“, wobei nicht näher bestimmt wird, wie diese Person die Heilungen erwirkt. Man kann davon ausgehen, dass dies durch das Gebet geschieht, vielleicht

begleitet durch eine symbolische Geste.

Im Jakobusbrief findet sich ein Hinweis auf eine Handlung der Kirche durch die Ältesten, bei der es um die - auch körperliche - Heilung der Kranken geht. Es handelt sich dabei aber nicht um wunderbare Heilungen, sondern um etwas anderes, das von den „Heilungscharismen“ nach 1 Kor 12,9 zu unterscheiden ist. „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben“ (*Jak* 5,14-15). Es geht hier um eine sakramentale Handlung, um die Salbung des Kranken mit Öl und das Gebet über ihn, also nicht nur „für ihn“, so als ob es nichts anderes als ein Gebet um Fürsprache und Hilfe wäre; es handelt sich vielmehr um eine wirkmächtige Handlung über den Kranken.(18) Die Worte „retten“ und „aufrichten“ zeigen, dass es bei dieser Handlung nicht nur und nicht vorrangig um die körperliche Heilung geht, obwohl sie mit eingeschlossen ist. Der erste Ausdruck bezieht sich im Jakobusbrief gewöhnlich auf das geistliche Heil (vgl. 1,21; 2,14; 4,12; 5,20), wird aber im Neuen Testament auch im Sinn von „heilen“ verwendet (vgl. *Mt* 9,21; *Mk* 5,28.34; 6,56; 10,52; *Lk* 8,48). Das zweite Wort hat manchmal die Bedeutung von „auferstehen“ (vgl. *Mt* 10,8; 11,5; 14,2), meint aber auch das „Aufrichten“ einer Person, die durch eine Krankheit niedergedrückt ist, indem sie wunderbar geheilt wird (vgl. *Mt* 9,5; *Mk* 1,31; 9,27; *Apg* 3,7).

4. Die Gebete um Heilung durch Gott in der Tradition

Für die Kirchenväter ist es selbstverständlich, dass die Gläubigen Gott nicht nur um die Gesundheit der Seele, sondern auch des Leibes bitten. Der heilige Augustinus schreibt über die Güter des Lebens, der Gesundheit und des körperlichen Wohlergehens: „Es ist notwendig zu beten, dass man sie bewahrt, wenn man sie hat, und dass sie einem geschenkt werden, wenn man sie nicht hat“.(19) Derselbe Kirchenvater hat uns das Zeugnis der Heilung eines Freundes hinterlassen, die durch die Gebete eines Bischofs, eines Priesters und einiger Diakone in seinem Haus erwirkt wurde.(20)

Dieselbe Ausrichtung ist in den liturgischen Riten des Westens und des Ostens zu finden. Im Messbuch heißt es in einem Schlussgebet: „Dieses Sakrament stärke uns an Leib und Seele“.(21) In der Karfreitagliturgie erfolgt die Einladung, den allmächtigen Gott zu bitten, „er nehme die Krankheiten hinweg“ und „gebe den Kranken die Gesundheit“.(22) Zu den bedeutsamsten Texten zählt die Weihe des Krankenöls. Hier wird Gott angerufen, dass das Öl durch den Segen geweihtes Öl werde, „das Krankheit, Schmerz und Bedrängnis vertreibt, heilsam für den Leib, für Seele und Geist“.(23)

In den östlichen Riten der Krankensalbung sind die Ausdrücke im Wesentlichen nicht anders. Es sei lediglich an einige wichtige Formeln erinnert. Im byzantinischen Ritus wird während der Salbung des Kranken das Gebet gesprochen: „Heiliger Vater, Arzt von Seele und Leib, du hast deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus gesandt, um jede Krankheit zu heilen und uns vom Tod zu erretten, durch die Gnade deines Christus heile auch diesen deinen Knecht vom Gebrechen des Leibes und der Seele, das ihn quält“.(24) Im koptischen Ritus wird der Herr angerufen, das Öl zu weihen, damit alle, die damit gesalbt werden, die Gesundheit der Seele und des Leibes erlangen. Während der Salbung des Kranken verweist der Priester auf Jesus Christus, der in die Welt gesandt wurde, „um alle Krankheiten zu heilen und vom Tod zu erretten“, und bittet Gott, „den Kranken von den Gebrechen des Leibes aufzurichten und ihm den rechten Weg zu weisen“.(25)

5. Das „Heilungscharisma“ im Kontext der Gegenwart

Im Laufe der Kirchengeschichte fehlt es nicht an Heiligen, die außerordentliche Heilungen vollbrachten. Es gab solche Heilungen also nicht nur in der apostolischen Zeit. Das sogenannte „Heilungscharisma“, zu dem hier einige lehrmäßige Klarstellungen erfolgen, ist jedoch nicht unter diese Phänomene einzuordnen. Es geht vielmehr um die Frage der besonderen Gebetstreffen, die organisiert werden, um wunderbare Heilungen unter den kranken Teilnehmern zu erlangen, oder um Heilungsgebete nach der heiligen Kommunion mit demselben Ziel.

Es gibt in der Kirchengeschichte eine Fülle von Zeugnissen über Heilungen, die mit Gebetsstätten (Heiligtümer, Orte in der Nähe von Reliquien der Märtyrer oder anderer Heiliger, usw.) verknüpft sind. Auch aus diesem Grund wurden im Altertum und im Mittelalter die Wallfahrten zu einigen Heiligtümern bekannt und beliebt, etwa jene zum heiligen Martin von Tours oder zum heiligen Jakobus in Santiago de Compostela und vielen anderen. Dasselbe geschieht auch in der Gegenwart, zum Beispiel seit mehr als einem Jahrhundert in Lourdes. Solche Heilungen implizieren kein „Heilungscharisma“, denn sie werden nicht von einer mit diesem Charisma ausgestatteten Person gewirkt. Aber es ist notwendig, bei der lehrmäßigen Beurteilung der genannten Gebetstreffen diesem Phänomen Rechnung zu tragen.

Bei den Gebetstreffen mit dem Ziel, Heilungen zu erlangen – einem Ziel, das in der Planung solcher Treffen vorrangig ist oder darauf wenigstens einen Einfluss hat -, kann man unterscheiden zwischen Versammlungen, bei denen ein wahres oder mutmaßliches „Heilungscharisma“ im Spiel ist, und anderen Treffen, die nicht mit einem solchen Charisma in Beziehung gebracht werden. Bei den erstgenannten Zusammenkünften ist für die Wirksamkeit des Gebetes das Eingreifen einer oder mehrerer Personen oder einer qualifizierten Personengruppe notwendig, wie zum Beispiel der Leiter der Gruppe, die die Versammlungen organisieren. Wenn keine Verbindung mit dem „Heilungscharisma“ gegeben ist, sind die Feiern, die in den liturgischen Büchern vorgesehen sind, selbstverständlich erlaubt und oft auch angebracht, wie etwa die Messe *für die Kranken*. Werden die liturgischen Normen nicht eingehalten, sind solche Feiern nicht gestattet.

In Heiligtümern gibt es häufig auch andere Feiern, die an sich nicht direkt darauf ausgerichtet sind, von Gott Heilungsgnaden zu erleben, bei denen aber die Erlangung von Heilungen ein wichtiges Element in der Absicht der Organisatoren und der Teilnehmer darstellt. Aus diesem Grund hält man liturgische Feiern, zum Beispiel die Aussetzung des Allerheiligsten mit eucharistischem Segen, und nicht liturgische Feiern, die der von der Kirche geförderten Volksfrömmigkeit entsprechen, wie etwa das feierliche Rosenkranzgebet. Auch solche Feiern sind erlaubt, wenn dabei ihr authentischer Sinn nicht entstellt wird. Man darf etwa bei der Aussetzung der heiligen Eucharistie das Verlangen, die Heilung von Kranken zu erlangen, nicht so in den Vordergrund rücken, dass das eigentliche Ziel der Aussetzung verloren geht, nämlich „die Gläubigen zum lebendigen Bewusstsein von der wunderbaren Gegenwart Christi zu führen und sie einzuladen, sich mit ihm zu vereinigen. Diese Vereinigung erlangt in der sakramentalen Kommunion ihren Höhepunkt“.(26)

Das „Heilungscharisma“ kann nicht einfach einer bestimmten Kategorie von Gläubigen zugeschrieben werden. Es ist offensichtlich, dass der heilige Paulus in seinen Hinweisen auf die verschiedenen Charismen in 1 Kor 12 die Gabe der „Heilungscharismen“ nicht einer besonderen Gruppe - den Aposteln, den Propheten, den Lehrern, denen, die das Amt der Leitung innehaben, oder anderen - zuordnet. Die Zuteilung der Charismen erfolgt nach einer anderen Logik: „Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will“ (1 Kor 12,11). Folglich wäre es völlig willkürlich, wenn in den Gebetstreffen, bei denen Heilungen erfleht werden, irgendeiner Gruppe von Teilnehmern, etwa den Leitern der Gruppe, ein „Heilungscharisma“ zugeschrieben würde; man muss sich vielmehr dem ganz und gar freien Willen des Heiligen Geistes anvertrauen, der einigen ein besonderes Heilungscharisma schenkt, um die Macht der Gnade des Auferstandenen zu offenbaren. Doch nicht einmal die eindringlichsten Gebete

erwirken die Heilung aller Krankheiten. So muss der heilige Paulus vom Herrn lernen: „Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit“ (2 Kor 12,9). Zudem können die Leiden, die zu tragen sind, einen tiefen Sinn haben, gemäß dem Wort: „Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1,24).

II. DISZIPLINÄRE BESTIMMUNGEN

Art. 1 – Es ist jedem Gläubigen gestattet, in Gebeten Gott um Heilung zu bitten. Wenn solche Gebete in einer Kirche oder an einem anderen heiligen Ort stattfinden, ist es angemessen, dass ein geweihter Amtsträger sie leitet.

Art. 2 – Heilungsgebete gelten als liturgische Gebete, wenn sie in den liturgischen Büchern enthalten sind, die von der zuständigen kirchlichen Autorität approbiert sind; andernfalls handelt es sich um nicht liturgische Gebete.

Art. 3 – § 1. Liturgische Heilungsgebete werden nach dem vorgeschriebenen Ritus und mit den liturgischen Gewändern gefeiert, die im *Ordo benedictionis infirmorum* des *Rituale Romanum* angegeben sind.(27)

§ 2. Gemäß den *Praenotanda*(28) desselben *Rituale Romanum* können die Bischofskonferenzen im Ritus der Krankensegnungen nach vorausgehender Prüfung durch den Heiligen Stuhl die Anpassungen vornehmen, die sie für pastoral angemessen oder eventuell notwendig halten.

Art. 4 - § 1. Der Diözesanbischof(29) hat das Recht, für die eigene Teilkirche gemäß can. 34 CIC Normen für liturgische Heilungsgottesdienste zu erlassen.

§ 2. Jene, die für die Vorbereitung solcher liturgischer Feiern zuständig sind, haben sich bei ihrer Durchführung an die genannten Normen zu halten.

§ 3. Die Erlaubnis für diese Gottesdienste muss ausdrücklich gegeben sein, auch wenn Bischöfe oder Kardinäle sie organisieren oder daran teilnehmen. Wenn ein gerechter und entsprechender Grund vorliegt, hat der Diözesanbischof das Recht, einem anderen Bischof gegenüber ein Verbot auszusprechen.

Art. 5 - § 1. Nicht liturgische Heilungsgebete, die auf Grund ihrer Eigenart von liturgischen Feiern unterschieden werden müssen, sind Zusammenkünfte zum Gebet und zur Lesung des Wortes Gottes, über die der Ortsordinarius gemäß can. 839 § 2 CIC wacht.

§ 2. Es ist sorgfältig zu vermeiden, diese freien, nicht liturgischen Gebete mit liturgischen Gottesdiensten im eigentlichen Sinn zu verwechseln.

§ 3. Es ist darüber hinaus notwendig, darauf zu achten, dass beim Ablauf solcher Feiern - vor allem von Seiten jener, die sie leiten - nicht auf Formen zurückgegriffen wird, die dem Hysterischen, Künstlichen, Theatralischen oder Sensationellen Raum geben.

Art. 6 – Über den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel, vor allem des Fernsehens, während der liturgischen oder nicht liturgischen Heilungsgebete wacht der Diözesanbischof gemäß can. 823 CIC und

den Richtlinien, die von der Kongregation für die Glaubenslehre in der Instruktion vom 30. März 1992(30) erlassen wurden.

Art. 7 - § 1. Unter Beibehaltung der oben angeführten Bestimmungen von Art. 3 und mit Ausnahme der Gottesdienste für die Kranken, die in den liturgischen Büchern vorgesehen sind, dürfen in die Feier der heiligen Eucharistie, der Sakramente und des Stundengebetes keine liturgischen oder nicht liturgischen Heilungsgebete eingefügt werden.

§ 2. Bei den in § 1 erwähnten Feiern besteht die Möglichkeit, in den Fürbitten besondere Gebetsintentionen für die Heilung von Kranken einzufügen, wenn dies vorgesehen ist.

Art. 8 - § 1. Der Dienst des Exorzismus muss gemäß can. 1172 CIC, dem Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. September 1985(31) und dem *Rituale Romanum*(32) unter Weisung des Diözesanbischofs ausgeübt werden.

§ 2. Die im *Rituale Romanum* enthaltenen Exorzismusgebete müssen von den liturgischen und nicht liturgischen Heilungsgottesdiensten unterschieden bleiben.

§ 3. Es ist streng verboten, solche Exorzismusgebete in der Feier der heiligen Messe, der Sakramente oder des Stundengebetes einzufügen.

Art. 9 – Jene, die liturgische oder nicht liturgische Heilungsgottesdienste leiten, müssen sich bemühen, in der Versammlung ein Klima echter Andacht zu bewahren, und die notwendige Klugheit walten lassen, wenn unter den Anwesenden Heilungen erfolgen; nach Beendigung der Feier sollen sie etwaige Zeugnisse mit Einfachheit und Sorgfalt sammeln und der zuständigen kirchlichen Autorität vorlegen.

Art. 10 – Der Diözesanbischof hat pflichtgemäß einzugreifen, wenn bei liturgischen oder nicht liturgischen Heilungsgottesdiensten Missbräuche vorkommen und ein offensichtliches Ärgernis für die Gemeinschaft der Gläubigen vorliegt oder wenn schwerwiegend gegen die liturgischen oder disziplinären Normen verstoßen wird.

Papst Johannes Paul II. hat in einer dem unterzeichneten Präfekten gewährten Audienz die vorliegende Instruktion, die in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 25. September 2000, dem Fest Kreuzerhöhung.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 14. September 2000, dem Fest Kreuzerhöhung.

+ Joseph Kardinal Ratzinger,
Präfekt

+ Tarcisio Bertone S.D.B.,
Erzbischof em. von Vercelli,
Sekretär

- (1) JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, Nr. 53: AAS 81 (1989), 498.
- (2) *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1502.
- (3) JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris*, Nr. 11: AAS 76 (1984) 212.
- (4) *Die Feier der Krankensakramente*. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, Zweite Auflage, Freiburg 1994, Praenotanda, Nr. 2; vgl. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, n. 2.
- (5) JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris*, Nr. 19: AAS 76 (1984) 225.
- (6) JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, Nr. 53: AAS 81 (1989), 499.
- (7) Ebd., Nr. 53: AAS 81 (1989), 499.
- (8) *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1511.
- (9) *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 5.
- (10) *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.
- (11) Vgl. *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 77.
- (12) Vgl. *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, pp. 838-839.
- (13) Vgl. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, *De Benedictionibus*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXXIV, n. 305.
- (14) Vgl. ebd., nn. 306-309.
- (15) Vgl. ebd., nn. 315-316.
- (16) Vgl. ebd., n. 319.
- (17) *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 3.
- (18) Vgl. KONZIL VON TRIENT, sess. XIV, *Doctrina de Sacramento Extremae Unctionis*, cap. 2: DH 1696.

(19) AUGUSTINUS, *Epistulae* 130, VI,13 (= PL, 33,499).

(20) Vgl. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* 22, 8,3 (= PL 41,762- 763).

(21) *Die Feier der heiligen Messe*, Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Freiburg 1976, Schlussgebet am 26. Sonntag im Jahreskreis; vgl. *Missale Romanum*, p. 563.

(22) Ebd., Große Fürbitten, 10; vgl. *Missale Romanum*, p. 256.

(23) *Die Feier der Krankensakramente*, Anhang III; vgl. *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.

(24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730 (Graz 1960), 338.

(25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I-II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, 497f.

(26) *Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe*, Studienausgabe, Freiburg 1976, Nr. 82; vgl. *Rituale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII, n. 82.

(27) Vgl. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, nn. 290-320.

(28) Vgl. ebd., n. 39.

(29) Und jene, die ihm gemäß can. 381 § 2 rechtlich gleichgestellt sind.

(30) Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre, Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1992.

(31) Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Epistula *Inde ab aliquot annis*, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur: AAS 77 (1985) 1169- 1170.

(32) Vgl. *Rituale Romanum, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MIM, Praenotanda, nn. 13-19.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

DICHIARAZIONE **"DOMINUS IESUS"** CIRCA L'UNICITÀ E L'UNIVERSALITÀ SALVIFICA DI GESÙ CRISTO E DELLA CHIESA

INTRODUZIONE

1. Il *Signore Gesù*, prima di ascendere al cielo, affidò ai suoi discepoli il mandato di annunciare il Vangelo al mondo intero e di battezzare tutte le nazioni: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato» (*Mc* 16,15-16); «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Mt* 28,18-20; cf. anche *Lc* 24,46-48; *Gv* 17,18; 20,21; *At* 1,8).

La missione universale della Chiesa nasce dal mandato di Gesù Cristo e si adempie nel corso dei secoli nella proclamazione del mistero di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, e del mistero dell'incarnazione del Figlio, come evento di salvezza per tutta l'umanità. Sono questi i contenuti fondamentali della professione di fede cristiana: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, Unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, patì, fu sepolto e il terzo giorno risuscitò secondo le Scritture, salì al cielo, siede alla destra del Padre, verrà di nuovo con gloria a giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine. Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti. Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica. Professo un solo Battesimo per il perdono dei peccati. Aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà».¹

2. La Chiesa, nel corso dei secoli, ha proclamato e testimoniato con fedeltà il Vangelo di Gesù. Al termine del secondo millennio cristiano, però, questa missione è ancora lontana dal suo compimento.² È per questo più che mai attuale oggi il grido dell'apostolo Paolo sull'impegno missionario di ogni battezzato: «Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è una necessità che mi si impone: guai a me se non predicassi il vangelo!» (*1 Cor* 9,16). Ciò spiega la particolare attenzione che il Magistero ha dedicato a motivare e a sostenere la missione evangelizzatrice della Chiesa, soprattutto in rapporto alle tradizioni religiose del mondo.³

Prendendo in considerazione i valori che esse testimoniano ed offrono all'umanità, con un approccio aperto

e positivo, la Dichiarazione conciliare sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane afferma: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini». ⁴ Proseguendo su questa linea, l'impegno ecclesiale di annunciare Gesù Cristo, «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), si avvale oggi anche della pratica del dialogo interreligioso, che certo non sostituisce, ma accompagna la *missio ad gentes*, per quel «mistero di unità», dal quale «deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito». ⁵ Tale dialogo, che fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa, ⁶ comporta un atteggiamento di comprensione e un rapporto di conoscenza reciproca e di mutuo arricchimento, nell'obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà. ⁷

3. Nella pratica e nell'approfondimento teorico del dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose sorgono domande nuove, alle quali si cerca di far fronte percorrendo nuove piste di ricerca, avanzando proposte e suggerendo comportamenti, che abbisognano di accurato discernimento. In questa ricerca la presente Dichiarazione interviene per richiamare ai Vescovi, ai teologi e a tutti i fedeli cattolici alcuni contenuti dottrinali imprescindibili, che possano aiutare la riflessione teologica a maturare soluzioni conformi al dato di fede e rispondenti alle urgenze culturali contemporanee.

Il linguaggio espositivo della Dichiarazione risponde alla sua finalità, che non è quella di trattare in modo organico la problematica relativa all'unicità e universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo e della Chiesa, né quella di proporre soluzioni alle questioni teologiche liberamente disputate, ma di riesporre la dottrina della fede cattolica al riguardo, indicando nello stesso tempo alcuni problemi fondamentali che rimangono aperti a ulteriori approfondimenti, e di confutare determinate posizioni erranee o ambigue. Per questo la Dichiarazione riprende la dottrina insegnata in precedenti documenti del Magistero, con l'intento di ribadire le verità, che fanno parte del patrimonio di fede della Chiesa.

4. Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o *di principio*). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo.

Le radici di queste affermazioni sono da ricercarsi in alcuni presupposti, di natura sia filosofica, sia teologica, che ostacolano l'intelligenza e l'accoglienza della verità rivelata. Se ne possono segnalare alcuni: la convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina, nemmeno da parte della rivelazione cristiana; l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale che si pone tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo di chi, considerando la ragione come unica fonte di conoscenza, diventa «incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere»; ⁸ la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del Logos eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia; l'eclettismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica, né alla loro compatibilità con la verità cristiana; la tendenza, infine, a leggere e interpretare la Sacra Scrittura fuori dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa.

In base a tali presupposti, che si presentano con sfumature diverse, talvolta come affermazioni e talvolta come ipotesi, vengono elaborate alcune proposte teologiche, in cui la rivelazione cristiana e il mistero di Gesù Cristo e della Chiesa perdono il loro carattere di verità assoluta e di universalità salvifica, o almeno si getta su di essi un'ombra di dubbio e di insicurezza.

I. PIENEZZA E DEFINITIVITÀ DELLA RIVELAZIONE DI GESU CRISTO

5. Per porre rimedio a questa mentalità relativistica, che si sta sempre più diffondendo, occorre ribadire anzitutto il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* l'affermazione che nel mistero di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, il quale è « la via, la verità e la vita » (Gv 14,6), si dà la rivelazione della pienezza della verità divina: « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare » (Mt 11,27); « Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato » (Gv 1,18); « È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità e voi avete in lui parte alla sua pienezza » (Col 2,9-10).

Fedele alla parola di Dio, il Concilio Vaticano II insegna: « La profonda verità, poi, sia su Dio sia sulla salvezza dell'uomo, risplende a noi per mezzo di questa rivelazione nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione ».⁹ E ribadisce: « Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede il Padre (cf. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e con la gloriosa risurrezione dai morti e, infine, con l'invio dello Spirito di verità compie e completa la rivelazione e la conferma con la testimonianza divina [...]. L'economia cristiana, dunque, in quanto è l'alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non si dovrà attendere alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13) ».¹⁰

Per questo l'enciclica *Redemptoris missio* ripropone alla Chiesa il compito di proclamare il Vangelo, come pienezza della verità: « In questa Parola definitiva della sua rivelazione, Dio si è fatto conoscere nel modo più pieno: egli ha detto all'umanità chi è. E questa autorivelazione definitiva di Dio è il motivo fondamentale per cui la Chiesa è per sua natura missionaria. Essa non può non proclamare il vangelo, cioè la pienezza della verità che Dio ci ha fatto conoscere intorno a se stesso».¹¹ Solo la rivelazione di Gesù Cristo, quindi, « immette nella nostra storia una verità universale e ultima, che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai ».¹²

6. È quindi contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, che sarebbe complementare a quella presente nelle altre religioni. La ragione di fondo di questa asserzione pretenderebbe di fondarsi sul fatto che la verità su Dio non potrebbe essere colta e manifestata nella sua globalità e completezza da nessuna religione storica, quindi neppure dal cristianesimo e nemmeno da Gesù Cristo.

Questa posizione contraddice radicalmente le precedenti affermazioni di fede, secondo le quali in Gesù Cristo si dà la piena e completa rivelazione del mistero salvifico di Dio. Pertanto, le parole, le opere e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia, hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato, «vero Dio e vero uomo»,¹³ e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche di Dio, anche se la profondità del mistero divino in se

stesso rimane trascendente e inesauribile. La verità su Dio non viene abolita o ridotta perché è detta in linguaggio umano. Essa, invece, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato. Per questo la fede esige che si professi che il Verbo fatto carne, in tutto il suo mistero, che va dall'incarnazione alla glorificazione, è la fonte, partecipata, ma reale, e il compimento di ogni rivelazione salvifica di Dio all'umanità,¹⁴ e che lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, insegnerà agli Apostoli, e, tramite essi, all'intera Chiesa di tutti i tempi, questa «verità tutta intera» (Gv 16,13).

7. La risposta adeguata alla rivelazione di Dio è «l'*obbedienza della fede* (cf. Rm 1,5; Rm 16,26; 2 Cor 10,5-6), per la quale l'uomo si abbandona a Dio tutto intero liberamente, prestando il “pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela” e dando il proprio assenso volontario alla rivelazione fatta da lui».¹⁵ La fede è un dono di grazia: «Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità”».¹⁶

L'obbedienza della fede comporta l'accoglienza della verità della rivelazione di Cristo, garantita da Dio, che è la Verità stessa:¹⁷ «La fede è innanzi tutto una *adesione personale* dell'uomo a Dio; al tempo stesso ed inseparabilmente, è *l'assenso libero a tutta la verità che Dio ha rivelato*».¹⁸ La fede, quindi, «dono di Dio» e «virtù soprannaturale da lui infusa»,¹⁹ comporta una duplice adesione: a Dio, che rivela, e alla verità da lui rivelata, per la fiducia che si accorda alla persona che l'afferma. Per questo « non dobbiamo credere in nessun altro se non in Dio, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo».²⁰

Deve essere, quindi, *fermamente ritenuta* la distinzione tra la *fede teologale* e la *credenza* nelle altre religioni. Se la fede è l'accoglienza nella grazia della verità rivelata, «che permette di entrare all'interno del mistero, favorendone la coerente intelligenza»,²¹ la credenza nelle altre religioni è quell'insieme di esperienza e di pensiero, che costituiscono i tesori umani di saggezza e di religiosità, che l'uomo nella sua ricerca della verità ha ideato e messo in atto nel suo riferimento al Divino e all'Assoluto.²²

Non sempre tale distinzione viene tenuta presente nella riflessione attuale, per cui spesso si identifica la fede teologale, che è accoglienza della verità rivelata da Dio Uno e Trino, e la credenza nelle altre religioni, che è esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e priva ancora dell'assenso a Dio che si rivela. Questo è uno dei motivi per cui si tende a ridurre, fino talvolta ad annullarle, le differenze tra il cristianesimo e le altre religioni.

8. Si avanza anche l'ipotesi circa il valore ispirato dei testi sacri di altre religioni. Certo, bisogna riconoscere come alcuni elementi presenti in essi siano di fatto strumenti, attraverso i quali moltitudini di persone, nel corso dei secoli, hanno potuto e ancora oggi possono alimentare e conservare il loro rapporto religioso con Dio. Per questo, considerando i modi di agire, i precetti e le dottrine delle altre religioni, il Concilio Vaticano II — come è stato sopra ricordato — afferma che, «quantunque in molti punti differiscano da quanto essa [la Chiesa] crede e propone, tuttavia, non raramente riflettono un raggio di quella Verità, che illumina tutti gli uomini».²³

La tradizione della Chiesa, però, riserva la qualifica di *testi ispirati* ai libri canonici dell'Antico e del Nuovo Testamento, in quanto ispirati dallo Spirito Santo.²⁴ Raccogliendo questa tradizione, la Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione del Concilio Vaticano II insegna: «Infatti la santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, essendo scritti sotto ispirazione dello Spirito Santo (cf. Gv 20,31; 2 Tm 3,16; 2 Pt 1,19-21; 3,15-16), hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa».²⁵ Tali libri « insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per

iscritto nelle sacre lettere».26

Tuttavia, volendo chiamare a sé tutte le genti in Cristo e volendo comunicare loro la pienezza della sua rivelazione e del suo amore, Dio non manca di rendersi presente in tanti modi « non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo “lacune, insufficienze ed errori”».27 Pertanto, i libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti.

II. IL LOGOS INCARNATO E LO SPIRITO SANTO NELL'OPERA DI SALVEZZA

9. Nella riflessione teologica contemporanea spesso emerge un approccio a Gesù di Nazaret, considerato come una figura storica particolare, finita, rivelatrice del divino in misura non esclusiva, ma complementare ad altre presenze rivelatrici e salvifiche. L'Infinito, l'Assoluto, il Mistero ultimo di Dio si manifesterebbe così all'umanità in tanti modi e in tante figure storiche: Gesù di Nazaret sarebbe una di esse. Più concretamente, egli sarebbe per alcuni uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità.

Inoltre, per giustificare, da una parte, l'universalità della salvezza cristiana, e, dall'altra, il fatto del pluralismo religioso, viene proposta una economia del Verbo eterno, valida anche al di fuori della Chiesa e senza rapporto con essa, e una economia del Verbo incarnato. La prima avrebbe un plusvalore di universalità rispetto alla seconda, limitata ai soli cristiani, anche se in essa la presenza di Dio sarebbe più piena.

10. Queste tesi contrastano profondamente con la fede cristiana. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* la dottrina di fede che proclama che Gesù di Nazaret, figlio di Maria, e solamente lui, è il Figlio e il Verbo del Padre. Il Verbo, che «era in principio presso Dio» (Gv 1,2), è lo stesso « che si è fatto carne» (Gv 1,14). In Gesù «il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16) « abita corporalmente tutta la pienezza della divinità » (Col 2,9). Egli è «il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre» (Gv 1,18), il suo « Figlio diletto, per opera del quale abbiamo la redenzione [...] Piacque a Dio di far abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, pacificando col sangue della sua croce le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli» (Col 1,13-14.19-20).

Fedele alla Sacra Scrittura e refutando interpretazioni erranee e riduttive, il primo Concilio di Nicea definì solennemente la propria fede in «Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti».28 Seguendo gli insegnamenti dei Padri, anche il Concilio di Calcedonia professò « che l'unico e identico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, è egli stesso perfetto in divinità e perfetto in umanità, Dio veramente e uomo veramente [...], consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità [...], generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità e, negli ultimi giorni, egli stesso per noi e per la nostra salvezza, da Maria, la vergine Madre di Dio, secondo l'umanità ».29

Per questo, il Concilio Vaticano II afferma che Cristo, « nuovo Adamo », « immagine dell'invisibile Dio » (Col 1,15), « è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato [...]. Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha

meritato la vita, e in lui Dio ci ha riconciliati con se stesso e tra noi e ci ha strappati dalla schiavitù del diavolo e del peccato; così che ognuno di noi può dire con l'apostolo: il Figlio di Dio “ha amato me e ha sacrificato se stesso per me” (*Gal 2,20*) ».³⁰

A tale riguardo, Giovanni Paolo II ha esplicitamente dichiarato: « È contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo [...]: Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile [...]. Cristo non è altro che Gesù di Nazaret, e questi è il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti [...]. Mentre andiamo scoprendo e valorizzando i doni di ogni genere, soprattutto le ricchezze spirituali, che Dio ha elargito a ogni popolo, non possiamo disgiungerli da Gesù Cristo, il quale sta al centro del piano divino di salvezza ».³¹

E pure contrario alla fede cattolica introdurre una separazione tra l'azione salvifica del Logos in quanto tale e quella del Verbo fatto carne. Con l'incarnazione, tutte le azioni salvifiche del Verbo di Dio si fanno sempre in unità con la natura umana che egli ha assunto per la salvezza di tutti gli uomini. L'unico soggetto che opera nelle due nature, umana e divina, è l'unica persona del Verbo.³²

Pertanto non è compatibile con la dottrina della Chiesa la teoria che attribuisce un'attività salvifica al Logos come tale nella sua divinità, che si eserciterebbe « oltre » e « al di là » dell'umanità di Cristo, anche dopo l'incarnazione.³³

11. Similmente, deve essere *fermamente creduta* la dottrina di fede circa l'unicità dell'economia salvifica voluta da Dio Uno e Trino, alla cui fonte e al cui centro c'è il mistero dell'incarnazione del Verbo, mediatore della grazia divina sul piano della creazione e della redenzione (cf. *Col 1,15-20*), ricapitolatore di ogni cosa (cf. *Ef 1,10*), «diventato per noi, sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (*I Cor 1,30*). Infatti il mistero di Cristo ha una sua intrinseca unità, che si estende dalla elezione eterna in Dio alla parusia: «In lui [il Padre] ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità» (*Ef 1,4*). «In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà» (*Ef 1,11*). «Poiché quelli che egli [il Padre] da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (*Rm 8,29-30*).

Il Magistero della Chiesa, fedele alla rivelazione divina, ribadisce che Gesù Cristo è il mediatore e il redentore universale: «Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, è diventato egli stesso carne, per operare, lui, l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore [...] è colui che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla sua destra, costituendolo giudice dei vivi e dei morti».³⁴ Questa mediazione salvifica implica anche l'unicità del sacrificio redentore di Cristo, sommo ed eterno Sacerdote (cf. *Eb 6,20; 9,11; 10,12-14*).

12. C'è anche chi prospetta l'ipotesi di una economia dello Spirito Santo con un carattere più universale di quella del Verbo incarnato, crocifisso e risorto. Anche questa affermazione è contraria alla fede cattolica, che, invece, considera l'incarnazione salvifica del Verbo come evento trinitario. Nel Nuovo Testamento il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all'umanità non solo nei tempi messianici (cf. *At 2,32-36; Gv 7,39; 20,22; I Cor 15,45*), ma anche in quelli antecedenti alla sua venuta nella storia (cf. *I Cor 10,4; I Pt 1,10-12*).

Il Concilio Vaticano II ha richiamato alla coscienza di fede della Chiesa questa verità fondamentale. Nell'espone il piano salvifico del Padre riguardo a tutta l'umanità, il Concilio connette strettamente sin

dagli inizi il mistero di Cristo con quello dello Spirito.³⁵ Tutta l'opera di edificazione della Chiesa, da parte di Gesù Cristo Capo, nel corso dei secoli, è vista come una realizzazione che egli fa in comunione col suo Spirito.³⁶

Inoltre, l'azione salvifica di Gesù Cristo, con e per il suo Spirito, si estende, oltre i confini visibili della Chiesa, a tutta l'umanità. Parlando del mistero pasquale, nel quale Cristo già ora associa a sé vitalmente nello Spirito il credente e gli dona la speranza della risurrezione, il Concilio afferma: «E ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo infatti è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale».³⁷

È chiaro, quindi, il legame tra il mistero salvifico del Verbo incarnato e quello dello Spirito, che non fa che attuare l'influsso salvifico del Figlio fatto uomo nella vita di tutti gli uomini, chiamati da Dio ad un'unica mèta, sia che abbiano preceduto storicamente il Verbo fatto uomo, sia che vivano dopo la sua venuta nella storia: di tutti loro è animatore lo Spirito del Padre, che il Figlio dell'uomo dona liberalmente (cf. *Gv* 3,34).

Per questo il recente Magistero della Chiesa ha richiamato con fermezza e chiarezza la verità di un'unica economia divina: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma anche la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni [...]. Il Cristo risorto opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito [...]. È ancora lo Spirito che sparge i “semi del Verbo”, presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo».³⁸ Pur riconoscendo la funzione storico-salvifica dello Spirito in tutto l'universo e nell'intera storia dell'umanità,³⁹ esso, tuttavia, ribadisce: «Questo Spirito è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e risurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talvolta si ipotizza esserci tra Cristo e il Logos. Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo, Verbo fatto carne per l'azione dello Spirito, “per operare lui, l'Uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale”».⁴⁰

In conclusione, l'azione dello Spirito non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo. Si tratta di una sola economia salvifica di Dio Uno e Trino, realizzata nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio, attuata con la cooperazione dello Spirito Santo ed estesa nella sua portata salvifica all'intera umanità e all'universo: «Gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito».⁴¹

III. UNICITÀ E UNIVERSALITÀ DEL MISTERO SALVIFICO DI GESU CRISTO

13. È anche ricorrente la tesi che nega l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo. Questa posizione non ha alcun fondamento biblico. Infatti, deve essere *fermamente creduta*, come dato perenne della fede della Chiesa, la verità di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nel suo evento di incarnazione, morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la sua pienezza e il suo centro.

Le testimonianze neotestamentarie lo attestano con chiarezza: «Il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo» (*1 Gv* 4,14); «Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo» (*Gv* 1,29). Nel suo discorso davanti al sinedrio, Pietro, per giustificare la guarigione dell'uomo storpio fin dalla nascita, avvenuta nel nome di Gesù (cf. *At* 3,1-8), proclama: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti

altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale dobbiamo essere salvati» (At 4,12). Lo stesso apostolo aggiunge inoltre che Gesù Cristo «è il Signore di tutti»; «è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio»; per cui «chiunque crede in lui ottiene la remissione dei peccati per mezzo del suo nome» (At 10,36.42.43).

Paolo, rivolgendosi alla comunità di Corinto, scrive: « In realtà anche se ci sono cosiddetti dèi sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dèi e signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene, e noi siamo per lui; e c'è un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui » (1 Cor 8,5-6). Anche l'apostolo Giovanni afferma: « Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui » (Gv 3,16-17). Nel Nuovo Testamento, la volontà salvifica universale di Dio viene strettamente collegata all'unica mediazione di Cristo: «[Dio] vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1 Tm 2,4-6).

È su questa coscienza del dono di salvezza unico e universale offerto dal Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito (cf. Ef 1,3-14), che i primi cristiani si rivolsero a Israele, mostrando il compimento della salvezza che andava oltre la Legge, e affrontarono poi il mondo pagano di allora, che aspirava alla salvezza attraverso una pluralità di dèi salvatori. Questo patrimonio di fede è stato riproposto dal recente Magistero della Chiesa: «Ecco, la Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto (cf. 2 Cor 5,15), dà all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza perché egli possa rispondere alla suprema sua vocazione; né è dato in terra un altro nome agli uomini in cui possano salvarsi (cf. At 4,12). Crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana». ⁴²

14. Deve essere, quindi, *fermamente creduto* come verità di fede cattolica che la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio.

Tenendo conto di questo dato di fede, la teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata ad esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza. In questo impegno di riflessione la ricerca teologica ha un vasto campo di lavoro sotto la guida del Magistero della Chiesa. Il Concilio Vaticano II, infatti, ha affermato che « l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte ». ⁴³ È da approfondire il contenuto di questa mediazione partecipata, che deve restare pur sempre normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo: «Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari». ⁴⁴ Risulterebbero, tuttavia, contrarie alla fede cristiana e cattolica quelle proposte di soluzione, che prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo.

15. Non rare volte si propone di evitare in teologia termini come « unicità », « universalità », « assolutezza », il cui uso darebbe l'impressione di enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni. In realtà, questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede. Fin dall'inizio, infatti, la comunità dei credenti ha riconosciuto a Gesù una valenza salvifica tale, che Lui solo, quale Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, per missione ricevuta dal Padre e nella potenza dello Spirito Santo, ha lo scopo di donare la rivelazione (cf. Mt 11,27) e la vita divina (cf. Gv 1,12; 5,25-26; 17,2) all'umanità intera e a ciascun uomo.

In questo senso si può e si deve dire che Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto. Gesù è, infatti, il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti. Raccogliendo questa coscienza di fede, il Concilio Vaticano II insegna: «Infatti il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, è diventato egli stesso carne, per operare, lui l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, “il punto focale dei desideri della storia e della civiltà”, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni. Egli è colui che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla sua destra, costituendolo giudice dei vivi e dei morti».⁴⁵ «È proprio questa singolarità unica di Cristo che a lui conferisce un significato assoluto e universale, per cui, mentre è nella storia, è il centro e il fine della stessa storia: “Io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine” (Ap 22,13)».⁴⁶

IV. UNICITÀ E UNITÀ DELLA CHIESA

16. Il Signore Gesù, unico Salvatore, non stabilì una semplice comunità di discepoli, ma costituì la Chiesa come *mistero salvifico*: Egli stesso è nella Chiesa e la Chiesa è in Lui (cf. *Gv* 15,1ss.; *Gal* 3,28; *Ef* 4,15-16; *At* 9,5); perciò, la pienezza del mistero salvifico di Cristo appartiene anche alla Chiesa, inseparabilmente unita al suo Signore. Gesù Cristo, infatti, continua la sua presenza e la sua opera di salvezza nella Chiesa ed attraverso la Chiesa (cf. *Col* 1,24-27),⁴⁷ che è suo Corpo (cf. *1 Cor* 12, 12-13.27; *Col* 1,18).⁴⁸ E così come il capo e le membra di un corpo vivo pur non identificandosi sono inseparabili, Cristo e la Chiesa non possono essere confusi ma neanche separati, e costituiscono un unico « Cristo totale ».⁴⁹ Questa stessa inseparabilità viene espressa nel Nuovo Testamento anche mediante l'analogia della Chiesa come *Sposa* di Cristo (cf. *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,25-29; *Ap* 21,2.9).⁵⁰

Perciò, in connessione con l'unicità e l'universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo, deve essere *fermamente creduta* come verità di fede cattolica l'unicità della Chiesa da lui fondata. Così come c'è un solo Cristo, esiste un solo suo Corpo, una sola sua Sposa: « una sola Chiesa cattolica e apostolica ».⁵¹ Inoltre, le promesse del Signore di non abbandonare mai la sua Chiesa (cf. *Mt* 16,18; 28,20) e di guidarla con il suo Spirito (cf. *Gv* 16,13) comportano che, secondo la fede cattolica, l'unicità e l'unità, come tutto quanto appartiene all'integrità della Chiesa, non verranno mai a mancare.⁵²

I fedeli sono *tenuti a professare* che esiste una continuità storica — radicata nella successione apostolica⁵³ — tra la Chiesa fondata da Cristo e la Chiesa Cattolica: « È questa l'unica Chiesa di Cristo [...] che il Salvatore nostro, dopo la risurrezione (cf. *Gv* 21,17), diede da pascere a Pietro, affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cf. *Mt* 28,18ss.); egli l'ha eretta per sempre come colonna e fondamento della verità (cf. *1 Tm* 3,15). Questa Chiesa, costituita e organizzata in questo mondo come società, sussiste [*subsistit in*] nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui ».⁵⁴ Con l'espressione «*subsistit in*», il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall'altro lato « l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine »,⁵⁵ ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa Cattolica.⁵⁶ Ma riguardo a queste ultime, bisogna affermare che « il loro valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica ».⁵⁷

17. Esiste quindi un'unica Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.⁵⁸ Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari.⁵⁹ Perciò anche in queste Chiese è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa cattolica, in quanto non accettano la

dottrina cattolica del Primato che, secondo il volere di Dio, il Vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la Chiesa.⁶⁰

Invece le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico,⁶¹ non sono Chiese in senso proprio; tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal Battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa.⁶² Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'integra professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa.⁶³

« Non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma — differenziata ed in qualche modo unitaria insieme — delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità». ⁶⁴ Infatti «gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa Cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre Comunità». ⁶⁵ «Perciò le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non recusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica». ⁶⁶

La mancanza di unità tra i cristiani è certamente una *ferita* per la Chiesa; non nel senso di essere privata della sua unità, ma « in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia ». ⁶⁷

V. CHIESA, REGNO DI DIO E REGNO DI CRISTO

18. La missione della Chiesa è « di annunciare il regno di Cristo e di Dio e di instaurarlo tra tutte le genti; di questo Regno essa costituisce sulla terra il germe e l'inizio ». ⁶⁸ Da un lato, la Chiesa è « sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano »; ⁶⁹ essa è quindi segno e strumento del Regno: chiamata ad annunciarlo e ad instaurarlo. Dall'altro lato, la Chiesa è il « popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo »; ⁷⁰ essa è dunque « il regno di Cristo già presente in mistero », ⁷¹ costituendone perciò il *germe* e *l'inizio*. Il Regno di Dio ha infatti una dimensione escatologica: è una realtà presente nel tempo, ma la sua piena realizzazione arriverà soltanto col finire o compimento della storia. ⁷²

Dai testi biblici e dalle testimonianze patristiche, così come dai documenti del Magistero della Chiesa, non si deducono significati univoci per le espressioni *Regno dei Cieli*, *Regno di Dio* e *Regno di Cristo* né del loro rapporto con la Chiesa, essa stessa mistero che non può essere totalmente racchiuso in un concetto umano. Possono esistere perciò diverse spiegazioni teologiche su questi argomenti. Tuttavia, nessuna di queste possibili spiegazioni può negare o svuotare in alcun modo l'intima connessione tra Cristo, il Regno e la Chiesa. Infatti, « il regno di Dio, che conosciamo dalla Rivelazione, non può essere disgiunto né da Cristo né dalla Chiesa... Se si distacca il Regno da Gesù, non si ha più il regno di Dio da lui rivelato e si finisce per distorcere sia il senso del Regno, che rischia di trasformarsi in un obiettivo puramente umano o ideologico, sia l'identità di Cristo, che non appare più il Signore, a cui tutto deve essere sottomesso (cf. *I Cor 15,27*). Parimenti, non si può disgiungere il Regno dalla Chiesa. Certo, questa non è fine a se stessa, essendo ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento. Ma, mentre si distingue dal Cristo e dal Regno, la Chiesa è indissolubilmente unita a entrambi ». ⁷³

19. Affermare l'inscindibile rapporto tra Chiesa e Regno non significa però dimenticare che il Regno di

Dio, anche se considerato nella sua fase storica, non si identifica con la Chiesa nella sua realtà visibile e sociale. Infatti, non si deve escludere « l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa ». ⁷⁴ Perciò si deve tener anche conto che « il Regno riguarda tutti: le persone, la società, il mondo intero. Lavorare per il Regno vuol dire riconoscere e favorire il dinamismo divino, che è presente nella storia umana e la trasforma. Costruire il Regno vuol dire lavorare per la liberazione dal male in tutte le sue forme. In sintesi, il regno di Dio è la manifestazione e l'attuazione del suo disegno di salvezza in tutta la sua pienezza ». ⁷⁵

Nel considerare i rapporti tra Regno di Dio, Regno di Cristo e Chiesa è comunque necessario evitare accentuazioni unilaterali, come è il caso di quelle « concezioni che di proposito pongono l'accento sul Regno e si qualificano come “regnocentriche”, le quali danno risalto all'immagine di una Chiesa che non pensa a se stessa, ma è tutta occupata a testimoniare e a servire il Regno. È una “Chiesa per gli altri”, si dice, come Cristo è l’“uomo per gli altri” [...]. Accanto ad aspetti positivi, queste concezioni ne rivelano spesso di negativi. Anzitutto, passano sotto silenzio Cristo: il Regno, di cui parlano, si fonda su un “teocentrismo”, perché — dicono — Cristo non può essere compreso da chi non ha la fede cristiana, mentre popoli, culture e religioni diverse si possono ritrovare nell'unica realtà divina, quale che sia il suo nome. Per lo stesso motivo esse privilegiano il mistero della creazione, che si riflette nella diversità delle culture e credenze ma tacciono sul mistero della redenzione. Inoltre, il Regno, quale essi lo intendono, finisce con l'emarginare o sottovalutare la Chiesa, per reazione a un supposto « ecclesiocentrismo » del passato e perché considerano la Chiesa stessa solo un segno, non privo peraltro di ambiguità ». ⁷⁶ Queste tesi sono contrarie alla fede cattolica, perché negano l'unicità del rapporto che Cristo e la Chiesa hanno con il Regno di Dio.

VI. LA CHIESA E LE RELIGIONI IN RAPPORTO ALLA SALVEZZA

20. Da quanto è stato sopra ricordato, derivano anche alcuni punti necessari per il tracciato che la riflessione teologica deve percorrere per approfondire il rapporto della Chiesa e delle religioni con la salvezza.

Innanzitutto, deve essere *fermamente creduto* che la « Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo è il mediatore e la via della salvezza; ed egli si rende presente a noi nel suo Corpo che è la Chiesa. Ora Cristo, sottolineando a parole esplicite la necessità della fede e del battesimo (cf. *Mc* 16,16; *Gv* 3,5), ha insieme confermato la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il battesimo come per una porta ». ⁷⁷ Questa dottrina non va contrapposta alla volontà salvifica universale di Dio (cf. *1 Tm* 2,4); perciò « è necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza ». ⁷⁸

La Chiesa è « sacramento universale di salvezza » ⁷⁹ perché, sempre unita in modo misterioso e subordinata a Gesù Cristo Salvatore, suo Capo, nel disegno di Dio ha un'imprescindibile relazione con la salvezza di ogni uomo. ⁸⁰ Per coloro i quali non sono formalmente e visibilmente membri della Chiesa, « la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo ». ⁸¹ Essa ha un rapporto con la Chiesa, la quale « trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre ». ⁸²

21. Circa il *modo* in cui la grazia salvifica di Dio, che è sempre donata per mezzo di Cristo nello Spirito ed

ha un misterioso rapporto con la Chiesa, arriva ai singoli non cristiani, il Concilio Vaticano II si limitò ad affermare che Dio la dona «attraverso vie a lui note». ⁸³ La teologia sta cercando di approfondire questo argomento. Tale lavoro teologico va incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione. Tuttavia, da quanto fin qui è stato ricordato sulla mediazione di Gesù Cristo e sulla «relazione singolare e unica» ⁸⁴ che la Chiesa ha con il Regno di Dio tra gli uomini, che in sostanza è il Regno di Cristo salvatore universale, è chiaro che sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come *una via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico.

Certamente, le varie tradizioni religiose contengono e offrono elementi di religiosità, che procedono da Dio, ⁸⁵ e che fanno parte di «quanto opera lo Spirito nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni». ⁸⁶ Di fatto alcune preghiere e alcuni riti delle altre religioni possono assumere un ruolo di preparazione evangelica, in quanto sono occasioni o pedagogie in cui i cuori degli uomini sono stimolati ad aprirsi all'azione di Dio. ⁸⁷ Ad essi tuttavia non può essere attribuita l'origine divina e l'efficacia salvifica *ex opere operato*, che è propria dei sacramenti cristiani. ⁸⁸ D'altronde non si può ignorare che altri riti, in quanto dipendenti da superstizioni o da altri errori (cf. *I Cor* 10,20-21), costituiscono piuttosto un ostacolo per la salvezza. ⁸⁹

22. Con la venuta di Gesù Cristo salvatore, Dio ha voluto che la Chiesa da Lui fondata fosse lo strumento per la salvezza di *tutta* l'umanità (cf. *At* 17,30-31). ⁹⁰ Questa verità di fede niente toglie al fatto che la Chiesa consideri le religioni del mondo con sincero rispetto, ma nel contempo esclude radicalmente quella mentalità indifferentista « improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che “una religione vale l'altra” ». ⁹¹ Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che *oggettivamente* si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici. ⁹² Tuttavia occorre ricordare « a tutti i figli della Chiesa che la loro particolare condizione non va ascritta ai loro meriti, ma ad una speciale grazia di Cristo; se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, non solo non si salveranno, ma anzi saranno più severamente giudicati ». ⁹³ Si comprende quindi che, seguendo il mandato del Signore (cf. *Mt* 28,19-20) e come esigenza dell'amore a tutti gli uomini, la Chiesa « annuncia, ed è tenuta ad annunciare, incessantemente Cristo che è “la via, la verità e la vita” (*Gv* 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose ». ⁹⁴

La missione *ad gentes* anche nel dialogo interreligioso « conserva in pieno, oggi come sempre, la sua validità e necessità ». ⁹⁵ In effetti, « Dio “vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità” (*I Tm* 2,4): vuole la salvezza di tutti attraverso la conoscenza della verità. La salvezza si trova nella verità. Coloro che obbediscono alla mozione dello Spirito di verità sono già sul cammino della salvezza; ma la Chiesa, alla quale questa verità è stata affidata, deve andare incontro al loro desiderio offrendola loro. Proprio perché crede al disegno universale di salvezza, la Chiesa deve essere missionaria ». ⁹⁶ Il dialogo perciò, pur facendo parte della missione evangelizzatrice, è solo una delle azioni della Chiesa nella sua missione *ad gentes*. ⁹⁷ La *parità*, che è presupposto del dialogo, si riferisce alla pari dignità personale delle parti, non ai contenuti dottrinali né tanto meno a Gesù Cristo, che è Dio stesso fatto Uomo, in confronto con i fondatori delle altre religioni. La Chiesa infatti, guidata dalla carità e dal rispetto della libertà, ⁹⁸ dev'essere impegnata primariamente, ⁹⁹ ad annunciare a tutti gli uomini la verità, definitivamente rivelata dal Signore, ed a proclamare la necessità della conversione a Gesù Cristo e dell'adesione alla Chiesa attraverso il Battesimo e gli altri sacramenti, per partecipare in modo pieno alla comunione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. D'altronde la certezza della volontà salvifica universale di Dio non allenta, ma aumenta il dovere e l'urgenza dell'annuncio della salvezza e della conversione al Signore Gesù Cristo.

CONCLUSIONE

23. La presente Dichiarazione, nel riproporre e chiarire alcune verità di fede, ha inteso seguire l'esempio dell'Apostolo Paolo ai fedeli di Corinto: « Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto » (1 Cor 15,3). Di fronte ad alcune proposte problematiche o anche erranee, la riflessione teologica è chiamata a riconfermare la fede della Chiesa e a dare ragione della sua speranza in modo convincente ed efficace.

I Padri del Concilio Vaticano II, trattando il tema della vera religione, affermarono: « Noi crediamo che questa unica vera religione sussiste nella Chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore Gesù ha affidato il compito di diffonderla tra tutti gli uomini, dicendo agli apostoli: “Andate dunque, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato” (Mt 28,19-20). E tutti quanti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa e, una volta conosciuta, ad abbracciarla e custodirla ».⁹⁹

La rivelazione di Cristo continuerà ad essere nella storia « la vera stella di orientamento »¹⁰⁰ dell'umanità intera: « La Verità, che è Cristo, si impone come autorità universale ». ¹⁰¹ Il mistero cristiano, infatti, supera ogni barriera di tempo e di spazio e realizza l'unità della famiglia umana: « Da diversi luoghi e tradizioni tutti sono chiamati in Cristo a partecipare all'unità della famiglia dei figli di Dio [...]. Gesù abbatte i muri di divisione e realizza l'unificazione in modo originale e supremo mediante la partecipazione al suo mistero. Questa unità è talmente profonda che la Chiesa può dire con san Paolo: “Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio” (Ef 2,19) ». ¹⁰²

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'Udienza concessa il giorno 16 giugno 2000 al sottoscritto Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, con certa scienza e con la sua autorità apostolica ha ratificato e confermato questa Dichiarazione, decisa nella Sessione Plenaria, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Dato a Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 6 agosto 2000, nella Festa della Trasfigurazione del Signore.

Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario

NOTE

- (1) Conc. di Costantinopoli I, *Symbolum Constantinopolitanum*: Denz., n. 150.
- (2) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 1: AAS 83 (1991) 249-340.
- (3) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes* e Dich. *Nostra aetate*; Paolo VI, Es. Apost. *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-76; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*.
- (4) Conc. Vaticano II, Dich. *Nostra aetate*, n. 2.
- (5) Pont. Cons. per il Dialogo Interreligioso e Congr. per l'Evangelizzazione dei Popoli, Istr. *Dialogo e annuncio*, n. 29: AAS 84 (1992) 414-446; cf. Conc. Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
- (6) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55.
- (7) Cf. Pont. Cons. per il Dialogo Interreligioso e Congr. per l'Evangelizzazione dei Popoli, Istr. *Dialogo e annuncio*, n. 9.
- (8) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 5: AAS 91 (1999) 5-88.
- (9) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 2.
- (10) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 4.
- (11) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.
- (12) Eiusdem, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 14.
- (13) Conc. di Calcedonia, *Symbolum Chalcedonense*: Denz., n. 301. Cf. S. Atanasio di Alessandria, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.
- (14) Cf. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 4.
- (15) *Ibid.*, n. 5.
- (16) *Ibid.*
- (17) Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 144.
- (18) *Ibid.*, n. 150.
- (19) *Ibid.*, n. 153.
- (20) *Ibid.*, n. 178.
- (21) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 13.
- (22) Cf. *ibid.*, nn. 31-32.

- (23) Conc. Vaticano II, Dich. *Nostra aetate*, n. 2. Cf. anche Decr. *Ad gentes*, n. 9, dove si parla di elementi di bene presenti « negli usi e civiltà particolari di popoli »; Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 16, dove si accenna ad elementi di bene e di vero presenti tra i non cristiani, che possono essere considerati una preparazione all'accoglienza del Vangelo.
- (24) Cf. Conc. di Trento, *Decr. de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: Denz., n. 1501; Conc. Vaticano I, Cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: Denz., n. 3006.
- (25) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 11.
- (26) *Ibid.*
- (27) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55. Cf. anche n. 56. Paolo VI, Es. Apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 53.
- (28) Conc. di Nicea I, *Symbolum Nicaenum*: Denz., n. 125.
- (29) Conc. di Calcedonia, *Symbolum Chalcedonense*: Denz., n. 301.
- (30) Conc. Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
- (31) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 6.
- (32) Cf. S. Leone Magno, *Tomus ad Flavianum*: Denz., n. 294.
- (33) Cf. Eiusdem, *Lettera « Promisisse me memini » ad Leonem I imp.*: Denz., n. 318: « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana ». Cf. anche *ibid.*: Denz., n. 317.
- (34) Conc. Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 45. Cf. anche Conc. di Trento, Decr. *De peccato originali*, n. 3: Denz., n. 1513.
- (35) Cf. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3-4.
- (36) Cf. *ibid.*, n. 7. Cf. S. Ireneo, il quale affermava che nella Chiesa « è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo » (*Adversus Haereses* III, 24, 1: SC 211, 472).
- (37) Conc. Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
- (38) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 28. Per i « semi del Verbo » cf. anche S. Giustino, *2 Apologia* 8, 1-2; 10, 1-3; 13, 3-6: ed. E.J. Goodspeed, p. 84; 85; 88-89.
- (39) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.
- (40) *Ibid.*, n. 29.

(41) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.

(42) Conc. Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 10. Cf. S. Agostino, il quale afferma che fuori di Cristo, « via universale di salvezza che non è mai mancata al genere umano, nessuno è mai stato liberato, nessuno viene liberato, nessuno sarà liberato »: *De Civitate Dei* 10, 32, 2: CCL 47, 312.

(43) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 62.

(44) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.

(45) Conc. Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 45. La necessaria e assoluta singolarità e universalità di Cristo nella storia umana è bene espressa da S. Ireneo nel contemplare la preminenza di Gesù come Primogenito: « Nei cieli come primogenito del pensiero del Padre, il Verbo perfetto dirige personalmente ogni cosa e legifera; sulla terra come primogenito della Vergine, uomo giusto e santo, servo di Dio, buono accetto a Dio, perfetto in tutto; infine salvando dagli inferi tutti coloro che lo seguono, come primogenito dei morti è capo e sorgente della vita di Dio » (*Demonstratio*, 39: SC 406, 138).

(46) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 6.

(47) Cf. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

(48) Cf. *ibid.*, n. 7.

(49) Cf. S. Agostino, *Enarrat. in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2,1: CCL 39, 1266; S. Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6, 14: PL 75, 525; S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.

(50) Cf. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 6.

(51) *Symbolum fidei*: Denz., n. 48. Cf. Bonifacio VIII, Bolla *Unam Sanctam*: Denz., nn. 870-872; Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(52) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, n. 11: AAS 87 (1995) 921-982.

(53) Cf. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 20; cf. anche S. Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; S. Cipriano, *Epist.* 33, 1: CCL 3B, 164-165; S. Agostino, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCL 49, 70.

(54) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(55) *Ibid.*; cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, n. 13. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 15 e Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(56) È perciò contraria al significato autentico del testo conciliare l'interpretazione di coloro che dalla formula *subsistit in* ricavano la tesi secondo la quale l'unica Chiesa di Cristo potrebbe pure sussistere in Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche. « Il Concilio aveva invece scelto la parola “subsistit” proprio per chiarire che esiste una sola “sussistenza” della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo “elementa Ecclesiae”, che — essendo elementi della stessa Chiesa — tendono e conducono

verso la Chiesa Cattolica » (Congr. per la Dottrina della Fede, *Notificazione sul volume « Chiesa: carisma e potere » del P. Leonardo Boff*: AAS 77 [1985] 756-762).

(57) Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(58) Cf. Congr. per la Dottrina della Fede, Dich. *Mysterium ecclesiae*, n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.

(59) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 e 15; Congr. per la Dottrina della Fede, Lett. *Communio notio*, n. 17: AAS 85 (1993) 838-850.

(60) Cf. Conc. Vaticano I, Cost. dogm. *Pastor aeternus*: Denz., nn. 3053-3064; Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 22.

(61) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22.

(62) Cf. *ibid.*, n. 3.

(63) Cf. *ibid.*, n. 22.

(64) Congr. per la Dottrina della Fede, Dich. *Mysterium ecclesiae*, n. 1.

(65) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, n. 14.

(66) Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(67) Congr. per la Dottrina della Fede, Lett. *Communio notio*, n. 17; cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.

(68) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 5.

(69) *Ibid.*, n. 1.

(70) *Ibid.*, n. 4. Cf. S. Cipriano, *De Dominica oratione* 23: CCL 3A, 105.

(71) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.

(72) Cf. *ibid.*, n. 9. Cf. anche la preghiera rivolta a Dio, che si legge nella *Didaché* 9, 4: SC 248, 176: « La tua Chiesa si raccolga dai confini della terra nel tuo regno », e *ibid.*, 10, 5: SC 248, 180: « Ricordati, Signore, della tua Chiesa... e, santificata, raccoglila insieme dai quattro venti nel tuo regno che per lei preparasti ».

(73) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 18; cf. Es. Apost. *Ecclesia in Asia*, n. 17, in: « L'Osservatore Romano », 7-11-1999. Il Regno è talmente inseparabile da Cristo che, in un certo senso, si identifica con Lui (cf. Origene, *In Mt. Hom.*, 14, 7: PG 13, 1197; Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, 33, 8: CCL 1, 634).

(74) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 18.

(75) *Ibid.*, n. 15.

(76) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 17.

(77) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 14. Cf. Decr. *Ad gentes*, n. 7; Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(78) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 9. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 846-847.

(79) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

(80) Cf. S. Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: CCL 3, 253-254; S. Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.

(81) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 10.

(82) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 2. Nel senso qui spiegato deve essere interpretata la nota formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* (cf. Conc. Lateranense IV, Cap. 1. *De fide catholica*: Denz., n. 802). Cf. anche *Lettera del Sant'Offizio all'Arcivescovo di Boston*: Denz., nn. 3866-3872.

(83) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.

(84) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 18.

(85) Sono i semi del Verbo divino (*semina Verbi*), che la Chiesa riconosce con gioia e rispetto (cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 11; Dich. *Nostra aetate*, n. 2).

(86) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 29.

(87) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 29; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 843.

(88) Cf. Conc. di Trento, Decr. *De sacramentis*, can. 8, *de sacramentis in genere*: Denz., n. 1608.

(89) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55.

(90) Cf. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 11.

(91) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 36.

(92) Cf. Pio XII, Lett. Enc. *Mystici corporis*: Denz., n. 3821.

(93) Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

(94) Eiusdem, Dich. *Nostra aetate*, n. 2.

(95) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.

(96) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 851; cf. anche nn. 849-856.

(97) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55; Es. Apost. *Ecclesia in Asia*, n. 31.

(98) Cf. Conc. Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 1.

(99) Conc. Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 1.

(100) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 15.

(101) *Ibid.*, n. 92.

(102) Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et Ratio*, n. 70.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

DÉCLARATION **"DOMINUS IESUS"** SUR L'UNICITÉ ET L'UNIVERSALITÉ SALVIFIQUE DE JÉSUS-CHRIST ET DE L'ÉGLISE

INTRODUCTION

1. *Le Seigneur Jésus*, avant de monter aux cieux, a transmis à ses disciples le commandement d'annoncer l'Évangile au monde entier et de baptiser toutes les nations: « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné » (*Mc* 16,15-16); « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin de l'âge » (*Mt* 28,18-20; voir aussi *Lc* 24,46-48; *Jn* 17,18; 20,21; *Ac* 1,8).

La mission universelle de l'Église naît du commandement de Jésus-Christ et se réalise au long des siècles par la proclamation du mystère de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et du mystère de l'incarnation du Fils, comme événement salvifique pour toute l'humanité. Tels sont les contenus fondamentaux de la profession de foi chrétienne: « Je crois en un seul Dieu, le Père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. Je crois en un seul Seigneur, Jésus-Christ le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles: Il est Dieu, né de Dieu, Lumière, né de la Lumière, vrai Dieu, né du vrai Dieu, engendré, non pas créé, de même nature que le Père, et par Lui tout a été fait. Pour nous les hommes, et pour notre salut, Il descendit du ciel; par l'Esprit Saint, Il a pris chair de la Vierge Marie, et S'est fait homme. Crucifié pour nous sous Ponce Pilate, Il souffrit sa passion et fut mis au tombeau. Il ressuscita le troisième jour, conformément aux Écritures, et Il monta au ciel; Il est assis à la droite du Père. Il reviendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts; et son Règne n'aura pas de fin. Le crois en l'Esprit Saint, qui est Seigneur et qui donne la vie. Il procède du Père et du Fils; avec le Père et le Fils, Il reçoit même adoration et même gloire; Il a parlé par les prophètes. Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés. J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir ».¹

2. L'Église, au long des siècles, a proclamé l'Évangile de Jésus et lui a rendu fidèlement témoignage. Cependant, au terme du second millénaire, cette mission est encore loin d'être accomplie.² Par conséquent, l'exclamation de l'apôtre Paul sur la tâche missionnaire de tous les baptisés est plus que jamais d'actualité: « Annoncer l'Évangile en effet n'est pas pour moi un titre de gloire; c'est une nécessité qui m'incombe. Oui, malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile! » (*1 Co* 9,16). D'où l'attention particulière du Magistère à encourager et à soutenir la mission évangélisatrice de l'Église, vis-à-vis surtout des traditions religieuses du monde.³

Considérant de manière ouverte et positive les valeurs dont témoignent ces traditions et qu'elles offrent à l'humanité, la Déclaration conciliaire sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes affirme: « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes ».⁴ Continuant dans la même direction, la tâche ecclésiale d'annoncer Jésus-Christ, « chemin, vérité et vie » (cf. *Jn* 14,6) emprunte aujourd'hui encore la voie du dialogue interreligieux qui ne remplace certainement pas la *missio ad gentes* mais l'accompagne plutôt, à cause de ce « mystère d'unité » dont « découle que tous ceux et celles qui sont sauvés participent, bien que différemment, au même mystère de salut en Jésus-Christ par son Esprit ».⁵ Ce dialogue, qui fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église,⁶ comporte une attitude de compréhension et un rapport de connaissance réciproque et d'enrichissement mutuel, dans l'obéissance à la vérité et le respect de la liberté.⁷

3. De la pratique et de la théorisation du dialogue entre la foi chrétienne et les autres traditions religieuses, naissent de nouvelles questions; il faut les affronter en parcourant de nouvelles pistes d'investigation, en avançant des propositions et en suggérant des comportements, qui doivent être soumis à un discernement attentif. La présente Déclaration intervient dans cette recherche pour rappeler aux Évêques, aux théologiens et à tous les fidèles catholiques certains contenus doctrinaux essentiels, qui puissent aider la réflexion théologique à découvrir peu à peu des solutions conformes aux données de la foi et aptes à répondre aux défis de la culture contemporaine.

Cette Déclaration est un exposé en raison de sa finalité. On n'entend pas y traiter organiquement la problématique de l'unicité et de l'universalité salvifique du mystère de Jésus-Christ et de l'Église, ni offrir des solutions à des questions théologiques librement disputées. On veut plutôt exposer une nouvelle fois la doctrine de la foi catholique sur ce point, en indiquant en même temps certains problèmes fondamentaux qui restent ouverts à d'ultérieurs approfondissements, et réfuter quelques opinions erronées ou ambiguës. Ainsi la Déclaration reprend la doctrine enseignée dans de précédents documents du Magistère, pour proclamer à nouveau des vérités qui appartiennent au patrimoine de foi de l'Église.

4. La pérennité de l'annonce missionnaire de l'Église est aujourd'hui mise en péril par des théories relativistes, qui entendent justifier le pluralisme religieux, non seulement *de facto* mais aussi *de iure* (ou *en tant que principe*). Elles retiennent alors comme dépassées des vérités comme par exemple le caractère définitif et complet de la révélation de Jésus-Christ, la nature de la foi chrétienne vis-à-vis des autres religions, l'inspiration des livres de la Sainte Écriture, l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth, l'unité de l'économie du Verbe incarné et du Saint-Esprit, l'unicité et l'universalité salvifique du mystère de Jésus-Christ, la médiation salvifique universelle de l'Église, la non-séparation, quoique dans la distinction, entre le Royaume de Dieu, le Royaume du Christ et l'Église, la subsistance de l'unique Église du Christ dans l'Église catholique.

Ces théories s'appuient sur certains présupposés de nature philosophique ou théologique qui rendent difficiles la compréhension et l'accueil de la vérité révélée. On en signalera quelques-uns: la conviction que la vérité sur Dieu est insaisissable et ineffable, même par la révélation chrétienne; l'attitude relativiste vis-à-vis de la vérité, entraînant que ce qui est vrai pour certains ne le serait pas pour d'autres; l'opposition radicale qu'on établit entre la mentalité logique occidentale et la mentalité symbolique orientale; le subjectivisme de qui, tenant la raison comme seule source de connaissance, devient « incapable d'élever son regard vers le haut pour oser atteindre la vérité de l'être »;⁸ la difficulté à percevoir et comprendre dans l'histoire la présence d'événements définitifs et eschatologiques; la privation de sa dimension métaphysique de l'incarnation historique du Logos éternel et sa réduction à une simple apparition de Dieu dans l'histoire; l'éclectisme qui, dans la recherche théologique, prend des idées dans différents contextes philosophiques et

religieux, sans se soucier ni de leur cohérence systématique ni de leur compatibilité avec la vérité chrétienne; la tendance finalement à lire et à interpréter la Sainte Écriture en dehors de la Tradition et du Magistère de l'Église.

Sur la base de ces présupposés adoptés sans uniformité, comme des affirmations pour certains, comme des hypothèses pour d'autres, des propositions théologiques sont élaborées qui font perdre leur caractère de vérité absolue et d'universalité salvifique à la révélation chrétienne et au mystère de Jésus-Christ et de l'Église, ou y jettent au moins une ombre de doute et d'incertitude.

I. LA REVELATION DE JESUS-CHRIST COMPLETE ET DEFINITIVE

5. Pour remédier à cette mentalité relativiste toujours plus répandue, il faut réaffirmer avant tout que la révélation de Jésus-Christ est définitive et complète. On doit en effet *croire fermement* que la révélation de la plénitude de la vérité divine est réalisée dans le mystère de Jésus-Christ, Fils de Dieu incarné, qui est « le chemin, la vérité et la vie » (*Jn* 14,6): « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Mt* 11,27); « Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jn* 1,18); « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité, et vous vous trouvez en lui associés à sa plénitude » (*Col* 2,9-10).

Fidèle à la parole de Dieu, le Concile Vatican II enseigne: « La profonde vérité que cette révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la révélation ».⁹ Et il précise: « Jésus-Christ donc, le Verbe fait chair, “homme envoyé aux hommes”, “prononce les paroles de Dieu” (*Jn* 3,34) et achève l'œuvre de salut que le Père lui a donné à faire (cf. *Jn* 5,36; 17,4). C'est donc lui — le voir, c'est voir le Père (cf. *Jn* 14,9) — qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par paroles et œuvres, par signes et miracles, et plus particulièrement par sa mort et par sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en la complétant la révélation, et la confirme encore en l'attestant divinement [...]. L'économie chrétienne, étant l'Alliance Nouvelle et définitive, ne passera donc jamais et aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ (cf. *1 Tm* 6,14 et *Tt* 2,13) ».¹⁰

Aussi l'encyclique *Redemptoris missio* rappelle à l'Église la tâche de proclamer l'Évangile comme plénitude de la vérité: « Dans cette Parole définitive de sa révélation, Dieu s'est fait connaître en plénitude: il a dit à l'humanité qui il est. Et cette révélation définitive que Dieu fait de lui-même est la raison fondamentale pour laquelle l'Église est missionnaire par sa nature. Elle ne peut pas ne pas proclamer l'Évangile, c'est-à-dire la plénitude de la vérité que Dieu nous a fait connaître sur lui-même ».¹¹ Seule la révélation de Jésus-Christ « fait donc entrer dans notre histoire une vérité universelle et ultime, qui incite l'esprit de l'homme à ne jamais s'arrêter ».¹²

6. Est donc contraire à la foi de l'Église la thèse qui soutient le caractère limité, incomplet et imparfait de la révélation de Jésus-Christ, qui complèterait la révélation présente dans les autres religions. La cause fondamentale de cette assertion est la persuasion que la vérité sur Dieu ne pourrait être ni saisie ni manifestée dans sa totalité et dans sa complétude par aucune religion historique, par le christianisme non plus par conséquent, et ni même par Jésus-Christ.

Cette position contredit radicalement les précédentes affirmations de foi selon lesquelles la révélation complète et définitive du mystère salvifique de Dieu se réalise en Jésus-Christ. Aussi, les mots, les œuvres et toute l'existence historique de Jésus, quoique limités en tant que réalités humaines, ont cependant comme sujet la Personne divine du Verbe incarné, « vraiment Dieu et vraiment homme »;¹³ ils portent donc en eux le caractère complet et définitif de la révélation des voies salvifiques de Dieu, même si la profondeur du mystère divin en lui-même demeure transcendante et inépuisable. La vérité sur Dieu n'est pas abolie ou réduite quand elle est exprimée dans un langage humain. Elle demeure en revanche unique, complète et définitive car celui qui parle et qui agit est le Fils de Dieu incarné. Dès lors la foi exige qu'on professe que dans tout son mystère, de l'incarnation à la glorification, le Verbe fait chair est la source, participée mais réelle, et l'accomplissement de toute révélation salvifique de Dieu à l'humanité,¹⁴ et que l'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Christ, enseigne cette « vérité tout entière » (*Jn* 16,13) aux apôtres et à travers eux à l'Église de tous les temps.

7. La réponse adéquate à la révélation divine est « *l'obéissance de la foi* » (*Rm* 1,5; cf. *Rm* 16,26; *2 Co* 10,5-6), par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans un « complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle » et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait ».¹⁵ La foi est un don de grâce: « Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne « à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité » ».¹⁶

L'obéissance de la foi comporte l'accueil de la vérité de la révélation du Christ, garantie par Dieu qui est la Vérité même:¹⁷ « La foi est d'abord une *adhésion personnelle* de l'homme à Dieu; elle est en même temps, et inséparablement, *l'assentiment libre à toute la vérité que Dieu a révélée* ».¹⁸ La foi par conséquent, « don de Dieu » et « vertu surnaturelle infuse par lui »,¹⁹ comporte une double adhésion: à Dieu qui révèle et à la vérité qu'il révèle, à cause de la confiance accordée à la personne qui affirme. C'est pour cela que « nous ne devons croire en nul autre que Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ».²⁰

On doit donc *tenir fermement* la distinction entre la *foi théologale* et la *croissance* dans les autres religions. Alors que la foi est l'accueil dans la grâce de la vérité révélée, qui « permet de pénétrer le mystère, dont elle favorise une compréhension cohérente »,²¹ la croissance dans les autres religions est cet ensemble d'expériences et de réflexions, trésors humains de sagesse et de religiosité, que l'homme dans sa recherche de la vérité a pensé et vécu, pour ses relations avec le Divin et l'Absolu.²²

Cette distinction n'est pas toujours présente dans la réflexion actuelle, ce qui provoque souvent l'identification entre la foi théologale, qui est l'accueil de la vérité révélée par le Dieu Un et Trine, et la croissance dans les autres religions, qui est une expérience religieuse encore à la recherche de la vérité absolue, et encore privée de l'assentiment à Dieu qui se révèle. C'est là l'un des motifs qui tendent à réduire, voire même à annuler, les différences entre le christianisme et les autres religions.

8. On avance aussi l'hypothèse de l'inspiration des textes sacrés d'autres religions. Il faut certes reconnaître que certains éléments de ces textes sont de fait des instruments pour que des multitudes de personnes au cours du temps aient pu, aujourd'hui comme hier, alimenter et conserver leur rapport religieux avec Dieu. Ainsi donc, en considérant les manières de faire, les règles et les doctrines des autres religions, le Concile Vatican II — comme on l'a rappelé *supra* — affirme que: « Quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même [l'Église] tient et propose, cependant [elles] apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes ». ²³

Néanmoins, la tradition de l'Église réserve la qualification de *textes inspirés* aux livres canoniques de

l'Ancien et du Nouveau Testament, en tant qu'inspirés par le Saint-Esprit.²⁴ Recueillant cette tradition, la Constitution dogmatique sur la Révélation divine du Concile Vatican II enseigne: « Notre sainte Mère l'Église, de par sa foi apostolique, juge sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit-Saint (cf. *Jn* 20,31; *2 Tm* 3,16; *2 Pt* 1,19-21; 3,15-16), ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même ». ²⁵ Ces livres « enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres Sacrées ». ²⁶

Cependant, parce qu'il veut appeler à lui tous les peuples en Jésus-Christ et leur communiquer la plénitude de sa révélation et de son amour, Dieu ne manque pas de se rendre présent de manière multiforme « non seulement aux individus mais encore aux peuples, par leurs richesses spirituelles dont les religions sont une expression principale et essentielle, bien qu'elles comportent “des lacunes, des insuffisances et des erreurs” ». ²⁷ Par conséquent, les livres sacrés des autres religions qui de fait nourrissent et dirigent l'existence de leurs adeptes, reçoivent du mystère du Christ les éléments de bonté et de grâce qu'ils contiennent.

II. LE LOGOS INCARNE ET LE SAINT-ESPRIT DANS L'OEUVRE DU SALUT

9. Dans la réflexion théologique contemporaine, apparaît souvent la conception de Jésus de Nazareth comme une figure historique particulière, finie, révélatrice du divin mais sans exclusive, comme complément d'autres présences révélatrices et salvifiques. L'Infini, l'Absolu, le Mystère ultime de Dieu se manifesterait ainsi à l'humanité sous maintes formes et par maintes figures historiques: Jésus de Nazareth serait l'une d'entre elles. Plus concrètement, il serait pour certains l'un des multiples visages que le Logos aurait pris au cours du temps pour communiquer salvifiquement avec l'humanité.

En outre, pour justifier d'une part l'universalité du salut chrétien et d'autre part le fait du pluralisme religieux, on propose une économie du Verbe éternel, également valide en dehors de l'Église et sans rapport avec elle, et une économie du Verbe incarné. La première aurait une valeur ajoutée d'universalité vis-à-vis de la seconde, limitée aux seuls chrétiens, mais où la présence de Dieu serait plus complète.

10. Ces thèses contrastent vivement avec la foi chrétienne. On doit en effet *croire fermement* la doctrine de foi qui proclame que Jésus de Nazareth, fils de Marie, et seulement lui, est le Fils et le Verbe du Père. Le Verbe, qui « au commencement [...] était auprès de Dieu » (*Jn* 1,2) est celui qui « s'est fait chair » (*Jn* 1,14). En Jésus « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Mt* 16,16), « habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (*Col* 2,9). Il est « le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père » (*Jn* 1,18), son « Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption [...]. Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (*Col* 1,13-14. 19-20).

Fidèle à la Sainte Écriture et refusant les interprétations erronées et réductrices, le premier Concile de Nicée définit solennellement sa foi en « Jésus-Christ le Fils de Dieu engendré du Père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra juger les vivants et les morts ». ²⁸ Suivant les enseignements des Pères, le Concile de Chalcédoine professa aussi que le « seul et même Fils, notre

Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme [...], consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité [...], avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même [engendré] pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité ».²⁹

Aussi, le Concile Vatican II affirme que le Christ, « Nouvel Adam », « image du Dieu invisible » (*Col* 1,15), « est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché [...]. Agneau innocent, par son sang librement répandu, il nous a mérité la vie; et, en lui, Dieu nous a réconciliés avec lui-même et entre nous, nous arrachant à l'esclavage du diable et du péché. En sorte que chacun de nous peut dire avec l'apôtre: le Fils de Dieu "m'a aimé et il s'est livré lui-même pour moi" (*Ga* 2,20) ».³⁰

À cet égard, Jean-Paul II a explicitement déclaré: « Il est contraire à la foi chrétienne d'introduire une quelconque séparation entre le Verbe et Jésus-Christ [...]: Jésus est le Verbe incarné, Personne une et indivisible [...]. Le Christ n'est autre que Jésus de Nazareth, et celui-ci est le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de tous [...]. Alors que nous découvrons peu à peu et que nous mettons en valeur les dons de toutes sortes, surtout les richesses spirituelles, dont Dieu a fait bénéficier tous les peuples, il ne faut pas les disjoindre de Jésus-Christ qui est au centre du plan divin de salut ».³¹

Il est donc contraire à la foi catholique de séparer l'action salvifique du Logos en tant que tel de celle du Verbe fait chair. Par l'incarnation, toutes les actions salvifiques que le Verbe de Dieu opère sont toujours réalisées avec la nature humaine qu'il a assumée pour le salut de tous les hommes. L'unique sujet agissant dans les deux natures, divine et humaine, est la personne unique du Verbe.³²

Elle n'est donc pas compatible avec la doctrine de l'Église la théorie qui attribue une activité salvifique au Logos comme tel dans sa divinité, qui s'exercerait « plus loin » et « au delà » de l'humanité du Christ, même après l'incarnation.³³

11. Il faut pareillement *croire fermement* la doctrine de foi sur l'unicité de l'économie salvifique voulue par le Dieu Un et Trine. Cette économie a comme source et comme centre le mystère de l'incarnation du Verbe, médiateur de la grâce divine pour la création et pour la rédemption (cf. *Col* 1,15-20), regroupant toutes choses (cf. *Ep* 1,10), « devenu pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption » (*I Co* 1,30). Le mystère du Christ en effet a une unité intrinsèque, de l'élection éternelle en Dieu jusqu'à la parousie: « [Le Père] nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour » (*Ep* 1,4); « En lui encore [...] nous avons été mis à part, désignés d'avance, selon le plan préétabli de celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté » (*Ep* 1,11); « Car ceux que d'avance il [le Père] a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (*Rm* 8,29-30).

Le Magistère de l'Église, fidèle à la révélation divine, confirme que Jésus-Christ est le médiateur et rédempteur universel: « Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui [...]. C'est lui [le Seigneur] que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et a fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts ».³⁴ Cette médiation salvifique implique aussi l'unicité du sacrifice rédempteur du Christ, prêtre souverain et éternel (cf. *He* 6,20; 9,11; 10,12-14).

12. D'autres envisagent encore l'hypothèse d'une économie de l'Esprit Saint au caractère plus universel que

celle du Verbe incarné, crucifié et ressuscité. Cette affirmation aussi est contraire à la foi catholique, qui considère en revanche l'incarnation salvifique du Verbe comme un événement trinitaire. Dans le Nouveau Testament le mystère de Jésus, Verbe incarné, constitue le lieu de la présence du Saint-Esprit et le principe de son effusion sur l'humanité non seulement aux temps messianiques (cf. *Ac* 2,32-36; *Jn* 7,39; 20,22; *I Co* 15,45), mais aussi à l'époque précédant la venue du Christ dans l'histoire (cf. *I Co* 10,4; *I Pt* 1,10-12).

Le Concile Vatican II a rappelé cette vérité fondamentale à la conscience de foi de l'Église. Dans l'exposition du plan salvifique du Père sur toute l'humanité, le Concile relie immédiatement et strictement le mystère du Christ et le mystère de l'Esprit.³⁵ Tout le travail d'édification de l'Église par Jésus-Christ Tête au cours des siècles est décrit comme réalisé en communion avec son Esprit.³⁶

En outre, l'action salvifique de Jésus-Christ, avec et par son Esprit, s'étend à toute l'humanité, au delà des frontières visibles de l'Église. Traitant du mystère pascal, où le Christ associe déjà maintenant le croyant à sa vie dans l'Esprit et lui donne l'espérance de la résurrection, le Concile affirme: « Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ».³⁷

Le lien entre le mystère salvifique du Verbe fait chair et celui de l'Esprit est donc clair, qui en fin de compte introduit la vertu salvifique du Fils incarné dans la vie de tous les hommes, appelés par Dieu à une même fin, qu'ils aient précédé historiquement le Verbe fait homme ou qu'ils vivent après sa venue dans l'histoire: l'Esprit du Père, que le Fils donne sans mesure (cf. *Jn* 3,34) les anime tous.

Pour cette raison le Magistère récent de l'Église a fermement et clairement rappelé la vérité sur l'unique économie divine: « La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions [...]. Le Christ ressuscité agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit [...]. C'est encore l'Esprit qui répand les “semences du Verbe”, présentes dans les rites et les cultures, et les prépare à leur maturation dans le Christ ».³⁸ Tout en reconnaissant le rôle historico-salvifique de l'Esprit dans l'univers entier et dans toute l'histoire,³⁹ le Magistère précise cependant: « Ce même Esprit a agi dans l'incarnation, dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et il agit dans l'Église. Il ne se substitue donc pas au Christ, et il ne remplit pas une sorte de vide, comme, suivant une hypothèse parfois avancée, il en existerait entre le Christ et le Logos. Ce que l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, remplit une fonction de préparation évangélique et cela ne peut pas être sans relation au Christ, le Verbe fait chair par l'action de l'Esprit, “afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui” ».⁴⁰

En conclusion, l'Esprit n'agit pas à côté ou en dehors du Christ. Il n'y a qu'une seule économie salvifique du Dieu Un et Trine, réalisée dans le mystère de l'incarnation, mort et résurrection du Fils de Dieu, mise en œuvre avec la coopération du Saint-Esprit et élargie dans sa portée salvifique à l'humanité entière et à l'univers: « Les hommes ne peuvent donc entrer en communion avec Dieu que par le Christ, sous l'action de l'Esprit ».⁴¹

III. UNICITE ET UNIVERSALITE DU MYSTERE SALVIFIQUE DE JESUS-CHRIST

13. On répète aussi souvent la négation de l'unicité et de l'universalité du mystère salvifique de Jésus-Christ. Cette position n'a aucun support biblique. Il faut en effet *croire fermement*, comme un élément permanent de la foi de l'Église, la vérité sur Jésus-Christ, Fils de Dieu, Seigneur et unique sauveur, qui par son incarnation, sa mort et sa résurrection a accompli l'histoire du salut, dont il est la plénitude et le centre.

Le Nouveau Testament en témoigne clairement: « Le Père a envoyé son Fils comme sauveur du monde » (1 Jn 4,14); « Voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » (Jn 1,29). Dans son discours devant le sanhédrin, pour justifier la guérison de l'impotent de naissance réalisée au nom de Jésus (cf. Ac 3,1-8), Pierre proclame: « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés » (Ac 4,12). Le même apôtre ajoute en outre que Jésus-Christ est « le Seigneur de tous »; il est « le juge établi par Dieu pour les vivants et les morts »; et donc « quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (Ac 10,36.42.43).

S'adressant à la communauté de Corinthe, Paul écrit: « Bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux — et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs —, pour nous en tous cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui viennent toutes choses et par qui nous allons » (1 Co 8,5-6). L'apôtre Jean affirme aussi: « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, l'Unique-Engendré, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde mais pour que le monde soit sauvé par son entremise » (Jn 3,16-17). Dans le Nouveau Testament, la volonté salvifique universelle de Dieu est strictement reliée à la médiation unique du Christ: « [Dieu] veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1 Tm 2,4-6).

Parce que conscients du don de salut unique et universel offert par le Père en Jésus-Christ dans l'Esprit (cf. Ep 1,3-14), les premiers chrétiens se sont tournés vers Israël pour lui montrer l'accomplissement du salut au delà de la Loi. Ils se sont ensuite adressés au monde païen d'alors, qui aspirait au salut par une pluralité de dieux sauveurs. Cet héritage de foi a été récemment proposé à nouveau par le Magistère de l'Église: « L'Église, quant à elle, croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous (cf. 2 Co 5,15), offre à l'homme, par son Esprit, lumière et forces pour répondre à sa très haute vocation. Elle croit qu'il n'est pas d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés (cf. Ac 4,12). Elle croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouve en son Seigneur et Maître ».42

14. Il faut donc *croire fermement* comme vérité de foi catholique que la volonté salvifique universelle du Dieu Un et Trine est manifestée et accomplie une fois pour toutes dans le mystère de l'incarnation, mort et résurrection du Fils de Dieu.

Compte tenu de cette donnée de foi, la théologie d'aujourd'hui, lorsqu'elle médite sur la présence d'autres expériences religieuses et sur leur signification dans le plan salvifique de Dieu, est invitée à examiner les aspects et les éléments positifs de ces religions: entrent-ils dans le plan divin de salut? Comment? La recherche théologique trouve dans cette réflexion un vaste champ de travail sous la direction du Magistère de l'Église. Le Concile Vatican II a d'ailleurs affirmé que « l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source ».43 Il faut élucider le contenu de cette médiation participée, qui doit rester guidée par le principe de l'unique médiation du Christ: « Le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur *uniquement* de celle du Christ, et elles ne peuvent être considérées comme parallèles ou complémentaires ».44 Les solutions qui envisageraient une action salvifique de Dieu

hors de l'unique médiation du Christ seraient contraires à la foi chrétienne et catholique.

15. On se propose souvent d'éviter en théologie des termes comme « unicité », « universalité », « absolu », parce qu'ils donneraient l'impression d'une insistance excessive sur le sens et la valeur de l'événement salvifique de Jésus-Christ vis-à-vis des autres religions. Or, ce langage exprime en fin de compte la fidélité à la révélation, car il est un développement: il provient des sources mêmes de la foi. La communauté des croyants a en effet immédiatement reconnu la vertu salvifique spécifique de Jésus: par cette vertu, lui seul, comme Fils de Dieu fait homme crucifié et ressuscité, donne la révélation (cf. *Mt* 11,27) et la vie divine (cf. *Jn* 1,12; 5,25-26; 17,2) à toute l'humanité et à chaque homme par la mission reçue du Père et dans la puissance du Saint-Esprit.

Dans cette mesure, on peut et on doit dire que Jésus-Christ a une fonction unique et singulière pour le genre humain et pour son histoire: cette fonction lui est propre, elle est exclusive, universelle et absolue. Jésus est en effet le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de tous. Recueillant cette conscience de foi, le Concile Vatican II enseigne: « Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui. Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent tous les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations. C'est lui que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts ».⁴⁵ « C'est précisément ce caractère unique du Christ qui lui confère une portée absolue et universelle par laquelle, étant dans l'histoire, il est le centre et la fin de l'histoire elle-même: “Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin” (*Ap* 22,13) ».⁴⁶

IV. UNICITE ET UNITE DE L'ÉGLISE

16. Le Seigneur Jésus, unique sauveur, n'a pas simplement établi une communauté de disciples mais il a constitué l'Église comme *mystère de salut*: il est lui-même dans l'Église et l'Église est en lui (cf. *Jn* 15,1ss.; *Ga* 3,28; *Ep* 4,15-16; *Ac* 9,5); c'est pourquoi la plénitude du mystère salvifique du Christ appartient aussi à l'Église, inséparablement unie à son Seigneur. La présence et l'œuvre de salut de Jésus-Christ continuent en effet dans l'Église et à travers l'Église (cf. *Col* 1,24-27),⁴⁷ qui est son Corps (cf. *1 Co* 12,12-13.27; *Col* 1,18).⁴⁸ Et comme la tête et les membres d'un corps vivant sont inséparables mais distincts, le Christ et l'Église ne peuvent être ni confondus ni séparés et forment un seul « Christ total ».⁴⁹ Cette non-séparation est aussi exprimée dans le Nouveau Testament par l'analogie de l'Église comme *Épouse* du Christ (cf. *2 Co* 11,2; *Ep* 5,25-29; *Ap* 21,2.9).⁵⁰

Par conséquent, compte tenu de l'unicité et de l'universalité de la médiation salvifique de Jésus-Christ, on doit *croire fermement* comme vérité de foi catholique en l'unicité de l'Église fondée par le Christ. Tout comme il existe un seul Christ, il n'a qu'un seul Corps, une seule Épouse: une « seule et unique Église catholique et apostolique ».⁵¹ De plus, les promesses du Seigneur de ne jamais abandonner son Église (cf. *Mt* 16,18; 28,20) et de la guider par son Esprit (cf. *Jn* 16,13) impliquent, selon la foi catholique, que l'unicité et l'unité, comme tout ce qui appartient à l'intégrité de l'Église, ne feront jamais défaut.⁵²

Les fidèles sont *tenus de professer* qu'il existe une continuité historique — fondée sur la succession apostolique⁵³ — entre l'Église instituée par le Christ et l'Église catholique: « C'est là l'unique Église du Christ [...] que notre sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (cf. *Jn* 21,17), qu'il lui confia, à lui et aux autres apôtres, pour la répandre et la diriger (cf. *Mt* 28,18ss.), et dont il a fait

pour toujours la “colonne et le fondement de la vérité” (1 Tm 3,15). Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve [*subsistit in*], gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques qui sont en communion avec lui ». ⁵⁴ Par l'expression *subsistit in*, le Concile Vatican II a voulu proclamer deux affirmations doctrinales: d'une part, que malgré les divisions entre chrétiens, l'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique; d'autre part, « que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures », ⁵⁵ c'est-à-dire dans les Églises et Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique. ⁵⁶ Mais il faut affirmer de ces dernières que leur « force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique ». ⁵⁷

17. Il existe donc un'unique Église du Christ, qui subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui. ⁵⁸ Les Églises qui, quoique sans communion parfaite avec l'Église catholique, lui restent cependant unies par des liens très étroits comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide, sont de véritables Églises particulières. ⁵⁹ Par conséquent, l'Église du Christ est présente et agissante dans ces Églises, malgré l'absence de la pleine communion avec l'Église catholique, provoquée par leur non-acceptation de la doctrine catholique du Primat, que l'Évêque de Rome, d'une façon objective, possède et exerce sur toute l'Église conformément à la volonté divine. ⁶⁰

En revanche, les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ⁶¹ ne sont pas des Églises au sens propre; toutefois, les baptisés de ces Communautés sont incorporés au Christ par le baptême et se trouvent donc dans une certaine communion bien qu'imparfaite avec l'Église. ⁶² Le baptême en effet tend en soi à l'acquisition de la plénitude de la vie du Christ, par la totale profession de foi, l'Eucharistie et la pleine communion dans l'Église. ⁶³

« Aussi n'est-il pas permis aux fidèles d'imaginer que l'Église du Christ soit simplement un ensemble — divisé certes, mais conservant encore quelque unité — d'Églises et de Communautés ecclésiales; et ils n'ont pas le droit de tenir que cette Église du Christ ne subsiste plus nulle part aujourd'hui de sorte qu'il faille la tenir seulement pour une fin à rechercher par toutes les Églises en commun ». ⁶⁴ En effet, « les éléments de cette Église déjà donnée existent, unis dans toute leur plénitude, dans l'Église catholique et, sans cette plénitude, dans les autres Communautés ». ⁶⁵ « En conséquence, ces Églises et Communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique ». ⁶⁶

Le manque d'unité entre les chrétiens est certes une *blessure* pour l'Église, non pas comme privation de son unité, mais « en tant qu'obstacle pour la réalisation pleine de son universalité dans l'histoire ». ⁶⁷

V. ÉGLISE, ROYAUME DE DIEU ET ROYAUME DU CHRIST

18. La mission de l'Église est « d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre ». ⁶⁸ D'un côté, l'Église est « sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». ⁶⁹ Elle est donc signe et instrument du Royaume: appelée à l'annoncer et à l'instaurer. De l'autre

côté, l'Église est le « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint »;⁷⁰ elle est ainsi « le règne du Christ déjà mystérieusement présent »,⁷¹ puisqu'elle en constitue le *germe* et le *principe*. Le Royaume de Dieu a en effet une dimension eschatologique: c'est une réalité présente dans le temps, mais elle ne se réalisera pleinement qu'à la fin ou accomplissement de l'histoire.⁷²

À partir des textes bibliques et des témoignages patristiques, comme des documents du Magistère de l'Église, on ne déduit une acception univoque ni pour *Royaume des Cieux*, *Royaume de Dieu* et *Royaume du Christ* ni pour leur rapport avec l'Église, elle-même mystère irréductible à un concept humain. Diverses explications théologiques peuvent donc exister sur ces problèmes. Cependant, aucune de ces explications possibles ne doit refuser ou réduire à néant le lien étroit entre le Christ, le Royaume et l'Église. En effet, le « Royaume de Dieu tel que nous le connaissons par la Révélation » ne peut être séparé « ni du Christ ni de l'Église [...]. Si l'on détache le Royaume de Jésus, on ne prend plus en considération le Royaume de Dieu qu'il a révélé, et l'on finit par altérer le sens du Royaume, qui risque de se transformer en un objectif purement humain ou idéologique, et altérer aussi l'identité du Christ, qui n'apparaît plus comme le Seigneur à qui tout doit être soumis (cf. *1 Co 15,27*). De même, on ne peut disjoindre le Royaume et l'Église. Certes, l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et à l'autre ».⁷³

19. Affirmer l'union inséparable entre Église et Royaume ne signifie cependant pas que le Royaume de Dieu — même considéré dans sa phase historique — s'identifie avec l'Église dans sa réalité visible et sociale. On ne doit pas oublier « l'action du Christ et de l'Esprit Saint hors des limites visibles de l'Église ».⁷⁴ On doit donc garder en mémoire que « le Royaume concerne les personnes humaines, la société, le monde entier. Travailler pour le Royaume signifie reconnaître et favoriser le dynamisme divin qui est présent dans l'histoire humaine et la transforme. Construire le Royaume signifie travailler pour la libération du mal dans toutes ses formes. En un mot, le Royaume de Dieu est la manifestation et la réalisation de son dessein de salut dans sa plénitude ».⁷⁵

En considérant les rapports entre le Royaume de Dieu, le Royaume du Christ et l'Église, il est de toute manière nécessaire d'éviter des formulations unilatérales comme ces « conceptions qui mettent délibérément l'accent sur le Royaume et se définissent comme “régnocentriques”»; elles mettent en avant l'image d'une Église qui ne pense pas à elle-même, mais se préoccupe seulement de témoigner du Royaume et de le servir. C'est une “Église pour les autres” dit-on, comme le Christ est “l'homme pour les autres” [...]. À côté d'aspects positifs, ces conceptions comportent souvent des aspects négatifs. D'abord, elles gardent le silence sur le Christ: le Royaume dont elles parlent se fonde sur un “théocentrisme”, parce que — dit-on — le Christ ne peut pas être compris par ceux qui n'ont pas la foi chrétienne, alors que les peuples, les cultures et les diverses religions peuvent se rencontrer autour de l'unique réalité divine, quel que soit son nom. Pour le même motif, elles privilégient le mystère de la création qui se reflète dans la diversité des cultures et des convictions, mais elles se taisent sur le mystère de la rédemption. En outre, le Royaume tel qu'elles l'entendent, finit par marginaliser ou sous-estimer l'Église, par réaction à un “ecclésiocentrisme” supposé du passé et parce qu'elles ne considèrent l'Église elle-même que comme un signe, d'ailleurs non dépourvu d'ambiguïté ».⁷⁶ Ces thèses sont contraires à la foi catholique parce qu'elles nient l'unicité de rapport du Christ et de l'Église avec le Royaume de Dieu.

VI. L'ÉGLISE ET LES RELIGIONS FACE AU SALUT

20. Ce qui a été jusqu'ici rappelé impose nécessairement des étapes au chemin que la théologie doit parcourir pour élucider le rapport de l'Église et des religions avec le salut.

On doit avant tout *croire fermement* que l'« Église en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut: or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Église; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. *Mc* 16,16; *Jn* 3,5), c'est la nécessité de l'Église elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps ». ⁷⁷ Cette doctrine ne doit pas être opposée à la volonté salvifique universelle de Dieu (cf. *I Tm* 2,4); aussi, « il est nécessaire de tenir ensemble ces deux vérités, à savoir la possibilité réelle du salut dans le Christ pour tous les hommes et la nécessité de l'Église pour le salut ». ⁷⁸

L'Église est « sacrement universel de salut », ⁷⁹ parce que, de manière mystérieuse et subordonnée, toujours unie à Jésus-Christ sauveur, sa Tête, elle a dans le dessein de Dieu un lien irremplaçable avec le salut de tout homme. ⁸⁰ Pour ceux qui ne sont pas formellement et visiblement membres de l'Église, « le salut du Christ est accessible en vertu d'une grâce qui, tout en ayant une relation mystérieuse avec l'Église, ne les y introduit pas formellement mais les éclaire d'une manière adaptée à leur état d'esprit et à leur cadre de vie. Cette grâce vient du Christ, elle est le fruit de son sacrifice et elle est communiquée par l'Esprit Saint ». ⁸¹ Elle est liée à l'Église, qui « tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père ». ⁸²

21. Sur la *modalité* de transmission aux non-chrétiens de la grâce salvifique de Dieu, toujours donnée par le Christ en l'Esprit et dans un rapport mystérieux avec l'Église, le Concile Vatican II s'est contenté d'affirmer que Dieu la donne « par des voies connues de lui ». ⁸³ La théologie cherche à approfondir cette idée. Ce travail théologique doit être encouragé, parce qu'il sert sans aucun doute à une meilleure compréhension des desseins salvifiques de Dieu et des formes de leur réalisation. Cependant, d'après ce qui a été rappelé jusqu'ici sur la médiation de Jésus-Christ et sur la « relation singulière et unique » ⁸⁴ entre l'Église et le Royaume de Dieu parmi les hommes — qui est en substance le Royaume du Christ sauveur universel —, il serait clairement contraire à la foi catholique de considérer l'Église comme *un chemin* de salut parmi d'autres. Les autres religions seraient complémentaires à l'Église, lui seraient même substantiellement équivalentes, bien que convergeant avec elle vers le Royaume eschatologique de Dieu.

Certes, les différentes traditions religieuses contiennent et proposent des éléments de religiosité qui procèdent de Dieu, ⁸⁵ et font partie de « ce que l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions ». ⁸⁶ De fait, certaines prières et certains rites des autres religions peuvent assumer un rôle de préparation évangélique, en tant qu'occasions ou enseignements encourageant le cœur des hommes à s'ouvrir à l'action divine. ⁸⁷ On ne peut cependant leur attribuer l'origine divine et l'efficacité salvifique *ex opere operato* qui sont propres aux sacrements chrétiens. ⁸⁸ Par ailleurs, on ne peut ignorer que d'autres rites naissent de superstitions ou d'erreurs semblables (cf. *I Co* 10,20-21) et constituent plutôt un obstacle au salut. ⁸⁹

22. Avec l'avènement de Jésus-Christ sauveur, Dieu a voulu que l'Église par lui fondée fût l'instrument du salut de *toute* l'humanité (cf. *Ac* 17,30-31). ⁹⁰ Cette vérité de foi n'enlève rien à la considération respectueuse et sincère de l'Église pour les religions du monde, mais en même temps, elle exclut radicalement la mentalité indifférentiste « imprégnée d'un relativisme religieux qui porte à considérer que “toutes les religions se valent” ». ⁹¹ S'il est vrai que les adeptes d'autres religions peuvent recevoir la grâce divine, il n'est pas moins certain qu'*objectivement* ils se trouvent dans une situation de grave indigence par rapport à ceux qui, dans l'Église, ont la plénitude des moyens de salut. ⁹² « Tous les fils de l'Église doivent [...] se souvenir que la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites, mais à une grâce

spéciale du Christ; s'ils n'y correspondent pas par la pensée, la parole et l'action, ce n'est pas le salut qu'elle leur vaudra, mais un plus sévère jugement ». ⁹³ On comprend ainsi que, suivant le commandement du Seigneur (cf. *Mt* 28,19-20) et comme exigence d'amour pour tous les hommes, l'Église « annonce, et est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est “la voie, la vérité et la vie” (*Jn* 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses ». ⁹⁴

La mission *ad gentes*, dans le dialogue interreligieux aussi, « garde dans leur intégrité, aujourd'hui comme toujours, sa force et sa nécessité ». ⁹⁵ En effet, « “Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité” (*1 Tm* 2,4). Dieu veut le salut de tous par la connaissance de la vérité. Le salut se trouve dans la vérité. Ceux qui obéissent à la motion de l'Esprit de vérité sont déjà sur le chemin du salut; mais l'Église, à qui cette vérité a été confiée, doit aller à la rencontre de leur désir pour la leur apporter. C'est parce qu'elle croit au dessein universel de salut qu'elle doit être missionnaire ». ⁹⁶ Le dialogue donc, tout en faisant partie de la mission évangélisatrice, n'est qu'une des actions de l'Église dans sa mission *ad gentes*. ⁹⁷ La *parité*, condition du dialogue, signifie égale dignité personnelle des parties, non pas égalité des doctrines et encore moins égalité entre Jésus-Christ — Dieu lui-même fait homme — et les fondateurs des autres religions. L'Église en effet, guidée par la charité et le respect de la liberté, ⁹⁸ doit en premier lieu annoncer à tous la vérité définitivement révélée par le Seigneur, et proclamer la nécessité, pour participer pleinement à la communion avec Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, de la conversion à Jésus-Christ et de l'adhésion à l'Église par le baptême et les autres sacrements. D'autre part la certitude de la volonté salvifique universelle de Dieu n'atténue pas, mais augmente le devoir et l'urgence d'annoncer le salut et la conversion au Seigneur Jésus-Christ.

CONCLUSION

23. Pour proclamer à nouveau et éclairer certaines vérités de foi, la présente Déclaration a voulu suivre l'exemple de l'apôtre Paul face aux Corinthiens: « Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu » (*1 Co* 15,3). Vis-à-vis de certaines propositions problématiques voire même erronées, la réflexion théologique est appelée à confirmer la foi de l'Église et à donner raison de son espérance avec conviction et efficacité.

À propos de la vraie religion, les Pères du Concile Vatican II ont affirmé: « Cette unique et vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Église catholique et apostolique à qui le Seigneur Jésus a confié le mandat de la faire connaître à tous les hommes, lorsqu'il dit aux apôtres: “Allez, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit” (*Mt* 28,19-20). Tous les hommes, d'autre part, sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église; et quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles ». ⁹⁹

La révélation du Christ continuera d'être dans l'histoire « la vraie étoile sur laquelle s'oriente » ¹⁰⁰ toute l'humanité: « La Vérité, qui est le Christ, s'impose comme une autorité universelle ». ¹⁰¹ Le mystère chrétien dépasse en effet toute limite d'espace et de temps; il réalise l'unité de la famille humaine: « Des divers lieux et des différentes traditions, tous sont appelés dans le Christ à participer à l'unité de la famille des fils de Dieu [...]. Jésus abat les murs de division et réalise l'unification de manière originale et suprême, par la participation à son mystère. Cette unité est tellement profonde que l'Église peut dire avec saint Paul: “Vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu” (*Ep* 2,19) ». ¹⁰²

Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II, au cours de l'audience accordée le 16 juin 2000 au soussigné cardinal Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, avec science certaine et son autorité apostolique a approuvé la présente Déclaration, décidée en session plénière, l'a confirmée et en a ordonné la publication.

Donné à Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 6 août 2000, en la fête de la Transfiguration du Seigneur.

Joseph Card. Ratzinger

Préfet

Tarcisio Bertone, S.D.B.

Archevêque émérite de Verceil

Secrétaire

(1) Conc. oecum. de Constantinople I, *Symbolum Constantinopolitanum*: DS 150; cf. *Cathéchisme de l'Eglise Catholique*, 50.

(2) Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 1: AAS 83 (1991) 249-340.

(3) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Décl. *Ad gentes* et Décl. *Nostra aetate*; cf. aussi Paul VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-76; Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*.

(4) Conc. OEcum. Vat. II, Décl. *Nostra aetate*, n. 2.

(5) Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux et Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, Instr. *Dialogue et annonce*, n. 29: AAS 84 (1992) 414-446; cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(6) Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55.

(7) Cf. Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux et Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, Instr. *Dialogue et annonce*, n. 9.

(8) Jean-Paul II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 5: AAS 91 (1999) 5-88.

(9) Conc. Oecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 2.

(10) *Ibid.*, n. 4.

(11) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 5.

(12) Jean-Paul II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 14.

(13) Conc. OEcum. de Chalcédoine, *Symbolum Chalcedonense*: DH 301. Cf. S. Athanase d'Alexandrie, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.

(14) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 4.

(15) *Ibid.*, n. 5.

(16) *Ibid.*

(17) Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 144.

(18) *Ibid.*, n. 150.

(19) *Ibid.*, n. 153.

(20) *Ibid.*, n. 178.

(21) Jean-Paul II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 13.

(22) Cf. *ibid.*, nn. 31-32.

(23) Conc. OEcum. Vat. II, Décl. *Nostra aetate*, n. 2. Cf. aussi Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Ad gentes*, n. 9, qui évoque les éléments positifs présents dans « les rites particuliers et les civilisations particulières des peuples »; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16, qui fait référence à ce qui peut se trouver de bon et de vrai chez les non-chrétiens et qui peut être considéré comme une préparation à l'accueil de l'Évangile.

(24) Cf. Conc. OEcum. de Trente, Décr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DH 1501; Conc. OEcum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DH 3006.

(25) Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 11.

(26) *Ibid.*

(27) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55. Cf. aussi n. 56. Paul VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 53.

(28) Conc. OEcum. de Nicée I, *Symbolum Nicaenum*: DH 125.

(29) Conc. OEcum. de Chalcédoine, *Symbolum Chalcedonense*: DH 301.

(30) Conc. OEcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(31) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 6.

(32) Cf. S. Léon le Grand, *Tomus ad Flavianum*: DH 294.

(33) Cf. S. Léon le Grand, *Lettre « Promisisse me memini » ad Leonem I Imp.*: DH 318: « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana ». Cf. aussi *ibid.*: DH 317.

(34) Conc. OEcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. Cf. aussi Conc. OEcum. de Trente, Décr. *De peccato originali*, n. 3: DH 1513.

(35) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3-4.

(36) Cf. *ibid.*, n. 7. Cf. S. Irénée, qui affirmait que dans l'Église « a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint » (*Adversus haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472).

(37) Conc. OEcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(38) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 28. Pour les « semences du Verbe », cf. aussi S. Justin, *Apologia II*, 8,1-2; 10,1-3; 13,3-6: éd. E.J. Goodspeed, 84; 85; 88-89.

(39) Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.

(40) *Ibid.*, n. 29.

(41) *Ibid.*, n. 5.

(42) Conc. OEcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10. Cf. S. Augustin, qui affirmait: « Hors de cette voie [le Christ] qui n'a jamais fait défaut au genre humain, [...] personne n'a été délivré, personne n'est délivré, personne ne sera délivré »: *De civitate Dei*, 10, 32, 2: CCL 47, 312.

(43) Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 62.

(44) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 5.

(45) Conc. OEcum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. La singularité et l'universalité du Christ dans l'histoire humaine sont nécessaires et absolues: saint Irénée a bien exprimé ce concept dans sa contemplation de la primauté de Jésus comme Premier-né: « [Primauté] aux cieux, d'abord, parce que Premier-né du conseil du Père, Verbe parfait gouvernant toutes choses et leur imposant sa loi; sur la terre, ensuite, parce que Premier-né de la Vierge, homme juste, saint, pieux, bon, agréable à Dieu, parfait en tout; enfin, sauvant des enfers tous ceux qui le suivent, parce que Premier-né des morts et Initiateur de la vie de Dieu »: *Demonstratio*, 39: SC 406, 138.

(46) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 6.

(47) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

(48) Cf. *ibid.*, n. 7

(49) Cf. S. Augustin, *Enarrat. in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2, 1: CCL 39, 1266; S. Grégoire le Grand,

Moralia in Job, Praefatio, 6, 14: *PL* 75, 525; S. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2, ad 1.

(50) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 6.

(51) *Grand symbole de foi de l'Église arménienne*: DH 48. Cf. Boniface VIII, Bulle *Unam Sanctam*: DH 870-872; Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(52) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 4; Jean-Paul II, Encycl. *Ut unum sint*, n. 11: *AAS* 87 (1995) 921-982.

(53) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 20; cf. aussi S. Irénée, *Adversus haereses*, III, 3, 1--3: *SC* 211, 20-44; S. Cyprien, *Epist.* 33, 1: *CCL* 3 B, 164-165; S. Augustin, *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1, 20, 39: *CCL* 49, 70.

(54) Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(55) *Ibid.*, cf. Jean-Paul II, Encycl. *Ut unum sint*, n. 13. Cf. aussi Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 15 et Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(56) Contraire à la signification authentique du texte conciliaire est donc l'interprétation qui tire de la formule *subsistit in* la thèse que l'unique Église du Christ pourrait aussi subsister dans des Églises et Communautés ecclésiales non catholiques. « Le Concile avait, à l'inverse, choisi le mot *subsistit* précisément pour mettre en lumière qu'il existe une seule "subsistance" de la véritable Église, alors qu'en dehors de son ensemble visible, existent seulement des *elementa Ecclesiae* qui — étant des éléments de la même Église — tendent et conduisent vers l'Église catholique » (À propos du livre « Église: charisme et pouvoir » du P. Leonardo Boff. *Notification de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*: *AAS* 77 [1985] 756-762).

(57) Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(58) Cf. Congr. pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 1: *AAS* 65 (1973) 396-408.

(59) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 et 15; Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lett. *Communio notio*, n. 17: *AAS* 85 (1993) 838-850.

(60) Cf. Conc. OEcum. Vat. I, Const. dogm. *Pastor aeternus*: DH 3053-3064; Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 22.

(61) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 22.

(62) Cf. *ibid.*, n. 3.

(63) Cf. *ibid.*, n. 22.

(64) Congr. pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 1.

(65) Jean-Paul II, Encycl. *Ut unum sint*, n. 14.

- (66) Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- (67) Congr. pour la Doctrine de la Foi, Lett. *Communio notio*, n. 17. Cf. aussi Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.
- (68) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 5.
- (69) *Ibid.*, n. 1.
- (70) *Ibid.*, n. 4. Cf. S. Cyprien, *De Dominica oratione*, 23: CCL 3A, 105.
- (71) Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.
- (72) Cf. *ibid.*, n. 9. Cf. aussi la prière à Dieu, que recueille la *Didachè*, 9, 4: SC 248, 176: « Que ton Église soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton Royaume » et *ibid.*, 10, 5: SC 248, 180: « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église [...]. Et rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton Royaume que tu lui as préparé ».
- (73) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18; cf. Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, n. 17: en *L'Osservatore Romano*, 7 novembre 1999. Le Royaume est tellement inséparable du Christ que, dans un certain sens, il s'identifie à lui (cf. Origène, *Commentaria in Matthaeum*, 14, 7: PG 13, 1197; Tertullien, *Adversus Marcionem*, IV, 33, 8: CCL 1, 634).
- (74) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18.
- (75) *Ibid.*, n. 15.
- (76) *Ibid.*, n. 17.
- (77) Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14. Cf. Décr. *Ad gentes*, n. 7; Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- (78) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 9. Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, nn. 846-847.
- (79) Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.
- (80) Cf. S. Cyprien, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: CCL 3, 253-254; S. Irénée, *Adversus haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.
- (81) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 10.
- (82) Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Ad gentes*, n. 2. C'est dans le sens ici expliqué qu'il faut interpréter la formule célèbre *extra Ecclesia nullus omnino salvatur* (cf. Conc. OEcum. Latran IV, Cap. 1. *De fide catholica*: DH 802). Cf. aussi *Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston*: DH 3866-3872.
- (83) Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Ad gentes*, n. 7.

(84) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18.

(85) Ce sont les semences du Verbe divin (*semina Verbi*), que l'Église reconnaît avec joie et respect (cf. Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Ad gentes*, n. 11; Décl. *Nostra aetate*, n. 2).

(86) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 29.

(87) Cf. *ibid.*; *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 843.

(88) Cf. Concile OEcum. de Trente, Décr. *De sacramentis*, can. 8, *de sacramentis in genere*: DH 1608.

(89) Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55.

(90) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 11.

(91) Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 36.

(92) Cf. Pie XII, Encycl. *Mystici corporis*: DH 3821.

(93) Conc. OEcum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

(94) Conc. OEcum. Vat. II, Décl. *Nostra aetate*, n. 2.

(95) Conc. OEcum. Vat. II, Décr. *Ad gentes*, n. 7.

(96) *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 851; cf. aussi nn. 849-856.

(97) Cf. Jean-Paul II, Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55; Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, n. 31.

(98) Cf. Conc. OEcum. Vat. II, Décl. *Dignitatis humanae*, n. 1.

(99) *Ibid.*

(100) Jean-Paul II, Encycl. *Fides et ratio*, n. 15.

(101) *Ibid.*, n. 92.

(102) *Ibid.*, n. 70.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

DECLARATION **"DOMINUS IESUS"** ON THE UNICITY AND SALVIFIC UNIVERSALITY OF JESUS CHRIST AND THE CHURCH

INTRODUCTION

1. The *Lord Jesus*, before ascending into heaven, commanded his disciples to proclaim the Gospel to the whole world and to baptize all nations: "Go into the whole world and proclaim the Gospel to every creature. He who believes and is baptized will be saved; he who does not believe will be condemned" (*Mk* 16:15-16); "All power in heaven and on earth has been given to me. Go therefore and teach all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you. And behold, I am with you always, until the end of the world" (*Mt* 28:18-20; cf. *Lk* 24:46-48; *Jn* 17:18,20,21; *Acts* 1:8).

The Church's universal mission is born from the command of Jesus Christ and is fulfilled in the course of the centuries in the proclamation of the mystery of God, Father, Son, and Holy Spirit, and the mystery of the incarnation of the Son, as saving event for all humanity. The fundamental contents of the profession of the Christian faith are expressed thus: "I believe in one God, the Father, Almighty, maker of heaven and earth, of all that is, seen and unseen. I believe in one Lord, Jesus Christ, the only Son of God, eternally begotten of the Father, God from God, Light from Light, true God from true God, begotten, not made, of one being with the Father. Through him all things were made. For us men and for our salvation, he came down from heaven: by the power of the Holy Spirit he became incarnate of the Virgin Mary, and became man. For our sake he was crucified under Pontius Pilate; he suffered death and was buried. On the third day he rose again in accordance with the Scriptures; he ascended into heaven and is seated at the right hand of the Father. He will come again in glory to judge the living and the dead, and his kingdom will have no end. I believe in the Holy Spirit, the Lord, the giver of life, who proceeds from the Father. With the Father and the Son he is worshipped and glorified. He has spoken through the prophets. I believe in one holy catholic and apostolic Church. I acknowledge one baptism for the forgiveness of sins. I look for the resurrection of the dead, and the life of the world to come".¹

2. In the course of the centuries, the Church has proclaimed and witnessed with fidelity to the Gospel of Jesus. At the close of the second millennium, however, this mission is still far from complete.² For that reason, Saint Paul's words are now more relevant than ever: "Preaching the Gospel is not a reason for me to boast; it is a necessity laid on me: woe to me if I do not preach the Gospel!" (*1 Cor* 9:16). This explains the Magisterium's particular attention to giving reasons for and supporting the evangelizing mission of the Church, above all in connection with the religious traditions of the world.³

In considering the values which these religions witness to and offer humanity, with an open and positive approach, the Second Vatican Council's Declaration on the relation of the Church to non-Christian religions states: "The Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in these religions. She has a high

regard for the manner of life and conduct, the precepts and teachings, which, although differing in many ways from her own teaching, nonetheless often reflect a ray of that truth which enlightens all men”.⁴ Continuing in this line of thought, the Church's proclamation of Jesus Christ, “the way, the truth, and the life” (*Jn 14:6*), today also makes use of the practice of inter-religious dialogue. Such dialogue certainly does not replace, but rather accompanies the *missio ad gentes*, directed toward that “mystery of unity”, from which “it follows that all men and women who are saved share, though differently, in the same mystery of salvation in Jesus Christ through his Spirit”.⁵ Inter-religious dialogue, which is part of the Church's evangelizing mission,⁶ requires an attitude of understanding and a relationship of mutual knowledge and reciprocal enrichment, in obedience to the truth and with respect for freedom.⁷

3. In the practice of dialogue between the Christian faith and other religious traditions, as well as in seeking to understand its theoretical basis more deeply, new questions arise that need to be addressed through pursuing new paths of research, advancing proposals, and suggesting ways of acting that call for attentive discernment. In this task, the present Declaration seeks to recall to Bishops, theologians, and all the Catholic faithful, certain indispensable elements of Christian doctrine, which may help theological reflection in developing solutions consistent with the contents of the faith and responsive to the pressing needs of contemporary culture.

The expository language of the Declaration corresponds to its purpose, which is not to treat in a systematic manner the question of the unicity and salvific universality of the mystery of Jesus Christ and the Church, nor to propose solutions to questions that are matters of free theological debate, but rather to set forth again the doctrine of the Catholic faith in these areas, pointing out some fundamental questions that remain open to further development, and refuting specific positions that are erroneous or ambiguous. For this reason, the Declaration takes up what has been taught in previous Magisterial documents, in order to reiterate certain truths that are part of the Church's faith.

4. The Church's constant missionary proclamation is endangered today by relativistic theories which seek to justify religious pluralism, not only *de facto* but also *de iure (or in principle)*. As a consequence, it is held that certain truths have been superseded; for example, the definitive and complete character of the revelation of Jesus Christ, the nature of Christian faith as compared with that of belief in other religions, the inspired nature of the books of Sacred Scripture, the personal unity between the Eternal Word and Jesus of Nazareth, the unity of the economy of the Incarnate Word and the Holy Spirit, the unicity and salvific universality of the mystery of Jesus Christ, the universal salvific mediation of the Church, the inseparability — while recognizing the distinction — of the kingdom of God, the kingdom of Christ, and the Church, and the subsistence of the one Church of Christ in the Catholic Church.

The roots of these problems are to be found in certain presuppositions of both a philosophical and theological nature, which hinder the understanding and acceptance of the revealed truth. Some of these can be mentioned: the conviction of the elusiveness and inexpressibility of divine truth, even by Christian revelation; relativistic attitudes toward truth itself, according to which what is true for some would not be true for others; the radical opposition posited between the logical mentality of the West and the symbolic mentality of the East; the subjectivism which, by regarding reason as the only source of knowledge, becomes incapable of raising its “gaze to the heights, not daring to rise to the truth of being”;⁸ the difficulty in understanding and accepting the presence of definitive and eschatological events in history; the metaphysical emptying of the historical incarnation of the Eternal Logos, reduced to a mere appearing of God in history; the eclecticism of those who, in theological research, uncritically absorb ideas from a variety of philosophical and theological contexts without regard for consistency, systematic connection, or compatibility with Christian truth; finally, the tendency to read and to interpret Sacred Scripture outside the Tradition and Magisterium of the Church.

On the basis of such presuppositions, which may evince different nuances, certain theological proposals are developed — at times presented as assertions, and at times as hypotheses — in which Christian revelation and the mystery of Jesus Christ and the Church lose their character of absolute truth and salvific universality, or at least shadows of doubt and uncertainty are cast upon them.

I. THE FULLNESS AND DEFINITIVENESS OF THE REVELATION OF JESUS CHRIST

5. As a remedy for this relativistic mentality, which is becoming ever more common, it is necessary above all to reassert the definitive and complete character of the revelation of Jesus Christ. In fact, it must be *firmly believed* that, in the mystery of Jesus Christ, the Incarnate Son of God, who is “the way, the truth, and the life” (*Jn* 14:6), the full revelation of divine truth is given: “No one knows the Son except the Father, and no one knows the Father except the Son and anyone to whom the Son wishes to reveal him” (*Mt* 11:27); “No one has ever seen God; God the only Son, who is in the bosom of the Father, has revealed him” (*Jn* 1:18); “For in Christ the whole fullness of divinity dwells in bodily form” (*Col* 2:9-10).

Faithful to God's word, the Second Vatican Council teaches: “By this revelation then, the deepest truth about God and the salvation of man shines forth in Christ, who is at the same time the mediator and the fullness of all revelation”.⁹ Furthermore, “Jesus Christ, therefore, the Word made flesh, sent ‘as a man to men’, ‘speaks the words of God’ (*Jn* 3:34), and completes the work of salvation which his Father gave him to do (cf. *Jn* 5:36; 17:4). To see Jesus is to see his Father (cf. *Jn* 14:9). For this reason, Jesus perfected revelation by fulfilling it through his whole work of making himself present and manifesting himself: through his words and deeds, his signs and wonders, but especially through his death and glorious resurrection from the dead and finally with the sending of the Spirit of truth, he completed and perfected revelation and confirmed it with divine testimony... The Christian dispensation, therefore, as the new and definitive covenant, will never pass away, and we now await no further new public revelation before the glorious manifestation of our Lord Jesus Christ (cf. *1 Tim* 6:14 and *Tit* 2:13)”.¹⁰

Thus, the Encyclical *Redemptoris missio* calls the Church once again to the task of announcing the Gospel as the fullness of truth: “In this definitive Word of his revelation, God has made himself known in the fullest possible way. He has revealed to mankind who he is. This definitive self-revelation of God is the fundamental reason why the Church is missionary by her very nature. She cannot do other than proclaim the Gospel, that is, the fullness of the truth which God has enabled us to know about himself”.¹¹ Only the revelation of Jesus Christ, therefore, “introduces into our history a universal and ultimate truth which stirs the human mind to ceaseless effort”.¹²

6. Therefore, the theory of the limited, incomplete, or imperfect character of the revelation of Jesus Christ, which would be complementary to that found in other religions, is contrary to the Church's faith. Such a position would claim to be based on the notion that the truth about God cannot be grasped and manifested in its globality and completeness by any historical religion, neither by Christianity nor by Jesus Christ.

Such a position is in radical contradiction with the foregoing statements of Catholic faith according to which the full and complete revelation of the salvific mystery of God is given in Jesus Christ. Therefore, the words, deeds, and entire historical event of Jesus, though limited as human realities, have nevertheless the divine Person of the Incarnate Word, “true God and true man”¹³ as their subject. For this reason, they

possess in themselves the definitiveness and completeness of the revelation of God's salvific ways, even if the depth of the divine mystery in itself remains transcendent and inexhaustible. The truth about God is not abolished or reduced because it is spoken in human language; rather, it is unique, full, and complete, because he who speaks and acts is the Incarnate Son of God. Thus, faith requires us to profess that the Word made flesh, in his entire mystery, who moves from incarnation to glorification, is the source, participated but real, as well as the fulfilment of every salvific revelation of God to humanity,¹⁴ and that the Holy Spirit, who is Christ's Spirit, will teach this "entire truth" (Jn 16:13) to the Apostles and, through them, to the whole Church.

7. The proper response to God's revelation is "*the obedience of faith* (Rom 16:26; cf. Rom 1:5; 2 Cor 10:5-6) by which man freely entrusts his entire self to God, offering 'the full submission of intellect and will to God who reveals' and freely assenting to the revelation given by him".¹⁵ Faith is a gift of grace: "in order to have faith, the grace of God must come first and give assistance; there must also be the interior helps of the Holy Spirit, who moves the heart and converts it to God, who opens the eyes of the mind and gives 'to everyone joy and ease in assenting to and believing in the truth'".¹⁶

The obedience of faith implies acceptance of the truth of Christ's revelation, guaranteed by God, who is Truth itself:¹⁷ "Faith is first of all a personal adherence of man to God. At the same time, and inseparably, it is a *free assent to the whole truth that God has revealed*".¹⁸ Faith, therefore, as "*a gift of God*" and as "*a supernatural virtue infused by him*",¹⁹ involves a dual adherence: to God who reveals and to the truth which he reveals, out of the trust which one has in him who speaks. Thus, "we must believe in no one but God: the Father, the Son and the Holy Spirit".²⁰

For this reason, the distinction between *theological faith* and *belief* in the other religions, must be *firmly held*. If faith is the acceptance in grace of revealed truth, which "makes it possible to penetrate the mystery in a way that allows us to understand it coherently",²¹ then belief, in the other religions, is that sum of experience and thought that constitutes the human treasury of wisdom and religious aspiration, which man in his search for truth has conceived and acted upon in his relationship to God and the Absolute.²²

This distinction is not always borne in mind in current theological reflection. Thus, theological faith (the acceptance of the truth revealed by the One and Triune God) is often identified with belief in other religions, which is religious experience still in search of the absolute truth and still lacking assent to God who reveals himself. This is one of the reasons why the differences between Christianity and the other religions tend to be reduced at times to the point of disappearance.

8. The hypothesis of the inspired value of the sacred writings of other religions is also put forward. Certainly, it must be recognized that there are some elements in these texts which may be *de facto* instruments by which countless people throughout the centuries have been and still are able today to nourish and maintain their life-relationship with God. Thus, as noted above, the Second Vatican Council, in considering the customs, precepts, and teachings of the other religions, teaches that "although differing in many ways from her own teaching, these nevertheless often reflect a ray of that truth which enlightens all men".²³

The Church's tradition, however, reserves the designation of *inspired texts* to the canonical books of the Old and New Testaments, since these are inspired by the Holy Spirit.²⁴ Taking up this tradition, the Dogmatic Constitution on Divine Revelation of the Second Vatican Council states: "For Holy Mother Church, relying on the faith of the apostolic age, accepts as sacred and canonical the books of the Old and New Testaments, whole and entire, with all their parts, on the grounds that, written under the inspiration of the Holy Spirit

(cf. *Jn* 20:31; *2 Tim* 3:16; *2 Pet* 1:19-21; 3:15-16), they have God as their author, and have been handed on as such to the Church herself".²⁵ These books "firmly, faithfully, and without error, teach that truth which God, for the sake of our salvation, wished to see confided to the Sacred Scriptures".²⁶

Nevertheless, God, who desires to call all peoples to himself in Christ and to communicate to them the fullness of his revelation and love, "does not fail to make himself present in many ways, not only to individuals, but also to entire peoples through their spiritual riches, of which their religions are the main and essential expression even when they contain 'gaps, insufficiencies and errors'".²⁷ Therefore, the sacred books of other religions, which in actual fact direct and nourish the existence of their followers, receive from the mystery of Christ the elements of goodness and grace which they contain.

II. THE INCARNATE LOGOS AND THE HOLY SPIRIT IN THE WORK OF SALVATION

9. In contemporary theological reflection there often emerges an approach to Jesus of Nazareth that considers him a particular, finite, historical figure, who reveals the divine not in an exclusive way, but in a way complementary with other revelatory and salvific figures. The Infinite, the Absolute, the Ultimate Mystery of God would thus manifest itself to humanity in many ways and in many historical figures: Jesus of Nazareth would be one of these. More concretely, for some, Jesus would be one of the many faces which the Logos has assumed in the course of time to communicate with humanity in a salvific way.

Furthermore, to justify the universality of Christian salvation as well as the fact of religious pluralism, it has been proposed that there is an economy of the eternal Word that is valid also outside the Church and is unrelated to her, in addition to an economy of the incarnate Word. The first would have a greater universal value than the second, which is limited to Christians, though God's presence would be more full in the second.

10. These theses are in profound conflict with the Christian faith. The doctrine of faith must be *firmly believed* which proclaims that Jesus of Nazareth, son of Mary, and he alone, is the Son and the Word of the Father. The Word, which "was in the beginning with God" (*Jn* 1:2) is the same as he who "became flesh" (*Jn* 1:14). In Jesus, "the Christ, the Son of the living God" (*Mt* 16:16), "the whole fullness of divinity dwells in bodily form" (*Col* 2:9). He is the "only begotten Son of the Father, who is in the bosom of the Father" (*Jn* 1:18), his "beloved Son, in whom we have redemption... In him the fullness of God was pleased to dwell, and through him, God was pleased to reconcile all things to himself, on earth and in the heavens, making peace by the blood of his Cross" (*Col* 1:13-14; 19-20).

Faithful to Sacred Scripture and refuting erroneous and reductive interpretations, the First Council of Nicaea solemnly defined its faith in: "Jesus Christ, the Son of God, the only begotten generated from the Father, that is, from the being of the Father, God from God, Light from Light, true God from true God, begotten, not made, one in being with the Father, through whom all things were made, those in heaven and those on earth. For us men and for our salvation, he came down and became incarnate, was made man, suffered, and rose again on the third day. He ascended to the heavens and shall come again to judge the living and the dead".²⁸ Following the teachings of the Fathers of the Church, the Council of Chalcedon also professed: "the one and the same Son, our Lord Jesus Christ, the same perfect in divinity and perfect in humanity, the same truly God and truly man..., one in being with the Father according to the divinity and one in being with us according to the humanity..., begotten of the Father before the ages according to the divinity and, in these last days, for us and our salvation, of Mary, the Virgin Mother of God, according to

the humanity”.²⁹

For this reason, the Second Vatican Council states that Christ “the new Adam... ‘image of the invisible God’ (*Col* 1:15) is himself the perfect man who has restored that likeness to God in the children of Adam which had been disfigured since the first sin... As an innocent lamb he merited life for us by his blood which he freely shed. In him God reconciled us to himself and to one another, freeing us from the bondage of the devil and of sin, so that each one of us could say with the apostle: the Son of God ‘loved me and gave himself up for me’ (*Gal* 2:20)”.³⁰

In this regard, John Paul II has explicitly declared: “To introduce any sort of separation between the Word and Jesus Christ is contrary to the Christian faith... Jesus is the Incarnate Word — a single and indivisible person... Christ is none other than Jesus of Nazareth; he is the Word of God made man for the salvation of all... In the process of discovering and appreciating the manifold gifts — especially the spiritual treasures — that God has bestowed on every people, we cannot separate those gifts from Jesus Christ, who is at the centre of God's plan of salvation”.³¹

It is likewise contrary to the Catholic faith to introduce a separation between the salvific action of the Word as such and that of the Word made man. With the incarnation, all the salvific actions of the Word of God are always done in unity with the human nature that he has assumed for the salvation of all people. The one subject which operates in the two natures, human and divine, is the single person of the Word.³²

Therefore, the theory which would attribute, after the incarnation as well, a salvific activity to the Logos as such in his divinity, exercised “in addition to” or “beyond” the humanity of Christ, is not compatible with the Catholic faith.³³

11. Similarly, the doctrine of faith regarding the unicity of the salvific economy willed by the One and Triune God must be *firmly believed*, at the source and centre of which is the mystery of the incarnation of the Word, mediator of divine grace on the level of creation and redemption (cf. *Col* 1:15-20), he who recapitulates all things (cf. *Eph* 1:10), he “whom God has made our wisdom, our righteousness, and sanctification and redemption” (*1 Cor* 1:30). In fact, the mystery of Christ has its own intrinsic unity, which extends from the eternal choice in God to the parousia: “he [the Father] chose us in Christ before the foundation of the world to be holy and blameless before him in love” (*Eph* 1:4); “In Christ we are heirs, having been destined according to the purpose of him who accomplishes all things according to his counsel and will” (*Eph* 1:11); “For those whom he foreknew he also predestined to be conformed to the image of his Son, in order that he might be the firstborn among many brothers; those whom he predestined he also called; and those whom he called he also justified; and those whom he justified he also glorified” (*Rom* 8:29-30).

The Church's Magisterium, faithful to divine revelation, reasserts that Jesus Christ is the mediator and the universal redeemer: “The Word of God, through whom all things were made, was made flesh, so that as perfect man he could save all men and sum up all things in himself. The Lord...is he whom the Father raised from the dead, exalted and placed at his right hand, constituting him judge of the living and the dead”.³⁴ This salvific mediation implies also the unicity of the redemptive sacrifice of Christ, eternal high priest (cf. *Heb* 6:20; 9:11; 10:12-14).

12. There are also those who propose the hypothesis of an economy of the Holy Spirit with a more universal breadth than that of the Incarnate Word, crucified and risen. This position also is contrary to the Catholic faith, which, on the contrary, considers the salvific incarnation of the Word as a trinitarian event.

In the New Testament, the mystery of Jesus, the Incarnate Word, constitutes the place of the Holy Spirit's presence as well as the principle of the Spirit's effusion on humanity, not only in messianic times (cf. *Acts* 2:32-36; *Jn* 7:39, 20:22; *1 Cor* 15:45), but also prior to his coming in history (cf. *1 Cor* 10:4; *1 Pet* 1:10-12).

The Second Vatican Council has recalled to the consciousness of the Church's faith this fundamental truth. In presenting the Father's salvific plan for all humanity, the Council closely links the mystery of Christ from its very beginnings with that of the Spirit.³⁵ The entire work of building the Church by Jesus Christ the Head, in the course of the centuries, is seen as an action which he does in communion with his Spirit.³⁶

Furthermore, the salvific action of Jesus Christ, with and through his Spirit, extends beyond the visible boundaries of the Church to all humanity. Speaking of the paschal mystery, in which Christ even now associates the believer to himself in a living manner in the Spirit and gives him the hope of resurrection, the Council states: "All this holds true not only for Christians but also for all men of good will in whose hearts grace is active invisibly. For since Christ died for all, and since all men are in fact called to one and the same destiny, which is divine, we must hold that the Holy Spirit offers to all the possibility of being made partners, in a way known to God, in the paschal mystery".³⁷

Hence, the connection is clear between the salvific mystery of the Incarnate Word and that of the Spirit, who actualizes the salvific efficacy of the Son made man in the lives of all people, called by God to a single goal, both those who historically preceded the Word made man, and those who live after his coming in history: the Spirit of the Father, bestowed abundantly by the Son, is the animator of all (cf. *Jn* 3:34).

Thus, the recent Magisterium of the Church has firmly and clearly recalled the truth of a single divine economy: "The Spirit's presence and activity affect not only individuals but also society and history, peoples, cultures and religions... The Risen Christ 'is now at work in human hearts through the strength of his Spirit'... Again, it is the Spirit who sows the 'seeds of the word' present in various customs and cultures, preparing them for full maturity in Christ".³⁸ While recognizing the historical-salvific function of the Spirit in the whole universe and in the entire history of humanity,³⁹ the Magisterium states: "This is the same Spirit who was at work in the incarnation and in the life, death, and resurrection of Jesus and who is at work in the Church. He is therefore not an alternative to Christ nor does he fill a sort of void which is sometimes suggested as existing between Christ and the Logos. Whatever the Spirit brings about in human hearts and in the history of peoples, in cultures and religions, serves as a preparation for the Gospel and can only be understood in reference to Christ, the Word who took flesh by the power of the Spirit 'so that as perfectly human he would save all human beings and sum up all things'".⁴⁰

In conclusion, the action of the Spirit is not outside or parallel to the action of Christ. There is only one salvific economy of the One and Triune God, realized in the mystery of the incarnation, death, and resurrection of the Son of God, actualized with the cooperation of the Holy Spirit, and extended in its salvific value to all humanity and to the entire universe: "No one, therefore, can enter into communion with God except through Christ, by the working of the Holy Spirit".⁴¹

III. UNICITY AND UNIVERSALITY OF THE SALVIFIC MYSTERY OF JESUS CHRIST

13. The thesis which denies the unicity and salvific universality of the mystery of Jesus Christ is also put

forward. Such a position has no biblical foundation. In fact, the truth of Jesus Christ, Son of God, Lord and only Saviour, who through the event of his incarnation, death and resurrection has brought the history of salvation to fulfilment, and which has in him its fullness and centre, must be *firmly believed* as a constant element of the Church's faith.

The New Testament attests to this fact with clarity: “The Father has sent his Son as the Saviour of the world” (*1 Jn* 4:14); “Behold the Lamb of God who takes away the sin of the world” (*Jn* 1:29). In his discourse before the Sanhedrin, Peter, in order to justify the healing of a man who was crippled from birth, which was done in the name of Jesus (cf. *Acts* 3:1-8), proclaims: “There is salvation in no one else, for there is no other name under heaven given among men by which we must be saved” (*Acts* 4:12). St. Paul adds, moreover, that Jesus Christ “is Lord of all”, “judge of the living and the dead”, and thus “whoever believes in him receives forgiveness of sins through his name” (*Acts* 10: 36,42,43).

Paul, addressing himself to the community of Corinth, writes: “Indeed, even though there may be so-called gods in heaven or on earth — as in fact there are many gods and many lords — yet for us there is one God, the Father, from whom are all things and for whom we exist, and one Lord, Jesus Christ, through whom are all things and through whom we exist” (*1 Cor* 8:5-6). Furthermore, John the Apostle states: “For God so loved the world that he gave his only Son, so that everyone who believes in him may not perish but may have eternal life. God did not send his Son into the world to condemn the world, but in order that the world might be saved through him” (*Jn* 3:16-17). In the New Testament, the universal salvific will of God is closely connected to the sole mediation of Christ: “[God] desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth. For there is one God; there is also one mediator between God and men, the man Jesus Christ, who gave himself as a ransom for all” (*1 Tim* 2:4-6).

It was in the awareness of the one universal gift of salvation offered by the Father through Jesus Christ in the Spirit (cf. *Eph* 1:3-14), that the first Christians encountered the Jewish people, showing them the fulfilment of salvation that went beyond the Law and, in the same awareness, they confronted the pagan world of their time, which aspired to salvation through a plurality of saviours. This inheritance of faith has been recalled recently by the Church's Magisterium: “The Church believes that Christ, who died and was raised for the sake of all (cf. *2 Cor* 5:15) can, through his Spirit, give man the light and the strength to be able to respond to his highest calling, nor is there any other name under heaven given among men by which they can be saved (cf. *Acts* 4:12). The Church likewise believes that the key, the centre, and the purpose of the whole of man's history is to be found in its Lord and Master”.⁴²

14. It must therefore be *firmly believed* as a truth of Catholic faith that the universal salvific will of the One and Triune God is offered and accomplished once for all in the mystery of the incarnation, death, and resurrection of the Son of God.

Bearing in mind this article of faith, theology today, in its reflection on the existence of other religious experiences and on their meaning in God's salvific plan, is invited to explore if and in what way the historical figures and positive elements of these religions may fall within the divine plan of salvation. In this undertaking, theological research has a vast field of work under the guidance of the Church's Magisterium. The Second Vatican Council, in fact, has stated that: “the unique mediation of the Redeemer does not exclude, but rather gives rise to a manifold cooperation which is but a participation in this one source”.⁴³ The content of this participated mediation should be explored more deeply, but must remain always consistent with the principle of Christ's unique mediation: “Although participated forms of mediation of different kinds and degrees are not excluded, they acquire meaning and value *only* from Christ's own mediation, and they cannot be understood as parallel or complementary to his”.⁴⁴ Hence, those solutions that propose a salvific action of God beyond the unique mediation of Christ would be contrary to

Christian and Catholic faith.

15. Not infrequently it is proposed that theology should avoid the use of terms like “unicity”, “universality”, and “absoluteness”, which give the impression of excessive emphasis on the significance and value of the salvific event of Jesus Christ in relation to other religions. In reality, however, such language is simply being faithful to revelation, since it represents a development of the sources of the faith themselves. From the beginning, the community of believers has recognized in Jesus a salvific value such that he alone, as Son of God made man, crucified and risen, by the mission received from the Father and in the power of the Holy Spirit, bestows revelation (cf. *Mt* 11:27) and divine life (cf. *Jn* 1:12; 5:25-26; 17:2) to all humanity and to every person.

In this sense, one can and must say that Jesus Christ has a significance and a value for the human race and its history, which are unique and singular, proper to him alone, exclusive, universal, and absolute. Jesus is, in fact, the Word of God made man for the salvation of all. In expressing this consciousness of faith, the Second Vatican Council teaches: “The Word of God, through whom all things were made, was made flesh, so that as perfect man he could save all men and sum up all things in himself. The Lord is the goal of human history, the focal point of the desires of history and civilization, the centre of mankind, the joy of all hearts, and the fulfilment of all aspirations. It is he whom the Father raised from the dead, exalted and placed at his right hand, constituting him judge of the living and the dead”.⁴⁵ “It is precisely this uniqueness of Christ which gives him an absolute and universal significance whereby, while belonging to history, he remains history's centre and goal: ‘I am the Alpha and the Omega, the first and the last, the beginning and the end’ (*Rev* 22:13)”.⁴⁶

IV. UNICITY AND UNITY OF THE CHURCH

16. The Lord Jesus, the only Saviour, did not only establish a simple community of disciples, but constituted the Church as a *salvific mystery*: he himself is in the Church and the Church is in him (cf. *Jn* 15:1ff.; *Gal* 3:28; *Eph* 4:15-16; *Acts* 9:5). Therefore, the fullness of Christ's salvific mystery belongs also to the Church, inseparably united to her Lord. Indeed, Jesus Christ continues his presence and his work of salvation in the Church and by means of the Church (cf. *Col* 1:24-27),⁴⁷ which is his body (cf. *1 Cor* 12:12-13, 27; *Col* 1:18).⁴⁸ And thus, just as the head and members of a living body, though not identical, are inseparable, so too Christ and the Church can neither be confused nor separated, and constitute a single “whole Christ”.⁴⁹ This same inseparability is also expressed in the New Testament by the analogy of the Church as the *Bride* of Christ (cf. *2 Cor* 11:2; *Eph* 5:25-29; *Rev* 21:2,9).⁵⁰

Therefore, in connection with the unicity and universality of the salvific mediation of Jesus Christ, the unicity of the Church founded by him must be *firmly believed* as a truth of Catholic faith. Just as there is one Christ, so there exists a single body of Christ, a single Bride of Christ: “a single Catholic and apostolic Church”.⁵¹ Furthermore, the promises of the Lord that he would not abandon his Church (cf. *Mt* 16:18; 28:20) and that he would guide her by his Spirit (cf. *Jn* 16:13) mean, according to Catholic faith, that the unicity and the unity of the Church — like everything that belongs to the Church's integrity — will never be lacking.⁵²

The Catholic faithful *are required to profess* that there is an historical continuity — rooted in the apostolic succession⁵³ — between the Church founded by Christ and the Catholic Church: “This is the single Church of Christ... which our Saviour, after his resurrection, entrusted to Peter's pastoral care (cf. *Jn* 21:17),

commissioning him and the other Apostles to extend and rule her (cf. *Mt* 28:18ff.), erected for all ages as ‘the pillar and mainstay of the truth’ (*1 Tim* 3:15). This Church, constituted and organized as a society in the present world, subsists in [*subsistit in*] the Catholic Church, governed by the Successor of Peter and by the Bishops in communion with him”.⁵⁴ With the expression *subsistit in*, the Second Vatican Council sought to harmonize two doctrinal statements: on the one hand, that the Church of Christ, despite the divisions which exist among Christians, continues to exist fully only in the Catholic Church, and on the other hand, that “outside of her structure, many elements can be found of sanctification and truth”,⁵⁵ that is, in those Churches and ecclesial communities which are not yet in full communion with the Catholic Church.⁵⁶ But with respect to these, it needs to be stated that “they derive their efficacy from the very fullness of grace and truth entrusted to the Catholic Church”.⁵⁷

17. Therefore, there exists a single Church of Christ, which subsists in the Catholic Church, governed by the Successor of Peter and by the Bishops in communion with him.⁵⁸ The Churches which, while not existing in perfect communion with the Catholic Church, remain united to her by means of the closest bonds, that is, by apostolic succession and a valid Eucharist, are true particular Churches.⁵⁹ Therefore, the Church of Christ is present and operative also in these Churches, even though they lack full communion with the Catholic Church, since they do not accept the Catholic doctrine of the Primacy, which, according to the will of God, the Bishop of Rome objectively has and exercises over the entire Church.⁶⁰

On the other hand, the ecclesial communities which have not preserved the valid Episcopate and the genuine and integral substance of the Eucharistic mystery,⁶¹ are not Churches in the proper sense; however, those who are baptized in these communities are, by Baptism, incorporated in Christ and thus are in a certain communion, albeit imperfect, with the Church.⁶² Baptism in fact tends per se toward the full development of life in Christ, through the integral profession of faith, the Eucharist, and full communion in the Church.⁶³

“The Christian faithful are therefore not permitted to imagine that the Church of Christ is nothing more than a collection — divided, yet in some way one — of Churches and ecclesial communities; nor are they free to hold that today the Church of Christ nowhere really exists, and must be considered only as a goal which all Churches and ecclesial communities must strive to reach”.⁶⁴ In fact, “the elements of this already-given Church exist, joined together in their fullness in the Catholic Church and, without this fullness, in the other communities”.⁶⁵ “Therefore, these separated Churches and communities as such, though we believe they suffer from defects, have by no means been deprived of significance and importance in the mystery of salvation. For the spirit of Christ has not refrained from using them as means of salvation which derive their efficacy from the very fullness of grace and truth entrusted to the Catholic Church”.⁶⁶

The lack of unity among Christians is certainly a *wound* for the Church; not in the sense that she is deprived of her unity, but “in that it hinders the complete fulfilment of her universality in history”.⁶⁷

V. THE CHURCH: KINGDOM OF GOD AND KINGDOM OF CHRIST

18. The mission of the Church is “to proclaim and establish among all peoples the kingdom of Christ and of God, and she is on earth, the seed and the beginning of that kingdom”.⁶⁸ On the one hand, the Church is “a sacrament — that is, sign and instrument of intimate union with God and of unity of the entire human race”.⁶⁹ She is therefore the sign and instrument of the kingdom; she is called to announce and to establish

the kingdom. On the other hand, the Church is the “people gathered by the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit”;⁷⁰ she is therefore “the kingdom of Christ already present in mystery”⁷¹ and constitutes its *seed* and *beginning*. The kingdom of God, in fact, has an eschatological dimension: it is a reality present in time, but its full realization will arrive only with the completion or fulfilment of history.⁷²

The meaning of the expressions *kingdom of heaven*, *kingdom of God*, and *kingdom of Christ* in Sacred Scripture and the Fathers of the Church, as well as in the documents of the Magisterium, is not always exactly the same, nor is their relationship to the Church, which is a mystery that cannot be totally contained by a human concept. Therefore, there can be various theological explanations of these terms. However, none of these possible explanations can deny or empty in any way the intimate connection between Christ, the kingdom, and the Church. In fact, the kingdom of God which we know from revelation, “cannot be detached either from Christ or from the Church... If the kingdom is separated from Jesus, it is no longer the kingdom of God which he revealed. The result is a distortion of the meaning of the kingdom, which runs the risk of being transformed into a purely human or ideological goal and a distortion of the identity of Christ, who no longer appears as the Lord to whom everything must one day be subjected (cf. *1 Cor 15:27*). Likewise, one may not separate the kingdom from the Church. It is true that the Church is not an end unto herself, since she is ordered toward the kingdom of God, of which she is the seed, sign and instrument. Yet, while remaining distinct from Christ and the kingdom, the Church is indissolubly united to both”.⁷³

19. To state the inseparable relationship between Christ and the kingdom is not to overlook the fact that the kingdom of God — even if considered in its historical phase — is not identified with the Church in her visible and social reality. In fact, “the action of Christ and the Spirit outside the Church's visible boundaries” must not be excluded.⁷⁴ Therefore, one must also bear in mind that “the kingdom is the concern of everyone: individuals, society and the world. Working for the kingdom means acknowledging and promoting God's activity, which is present in human history and transforms it. Building the kingdom means working for liberation from evil in all its forms. In a word, the kingdom of God is the manifestation and the realization of God's plan of salvation in all its fullness”.⁷⁵

In considering the relationship between the kingdom of God, the kingdom of Christ, and the Church, it is necessary to avoid one-sided accentuations, as is the case with those “conceptions which deliberately emphasize the kingdom and which describe themselves as ‘kingdom centred.’ They stress the image of a Church which is not concerned about herself, but which is totally concerned with bearing witness to and serving the kingdom. It is a ‘Church for others,’ just as Christ is the ‘man for others’... Together with positive aspects, these conceptions often reveal negative aspects as well. First, they are silent about Christ: the kingdom of which they speak is ‘theocentrically’ based, since, according to them, Christ cannot be understood by those who lack Christian faith, whereas different peoples, cultures, and religions are capable of finding common ground in the one divine reality, by whatever name it is called. For the same reason, they put great stress on the mystery of creation, which is reflected in the diversity of cultures and beliefs, but they keep silent about the mystery of redemption. Furthermore, the kingdom, as they understand it, ends up either leaving very little room for the Church or undervaluing the Church in reaction to a presumed ‘ecclesiocentrism’ of the past and because they consider the Church herself only a sign, for that matter a sign not without ambiguity”.⁷⁶ These theses are contrary to Catholic faith because they deny the unicity of the relationship which Christ and the Church have with the kingdom of God.

VI. THE CHURCH AND THE OTHER RELIGIONS IN RELATION TO SALVATION

20. From what has been stated above, some points follow that are necessary for theological reflection as it explores the relationship of the Church and the other religions to salvation.

Above all else, it must be *firmly believed* that “the Church, a pilgrim now on earth, is necessary for salvation: the one Christ is the mediator and the way of salvation; he is present to us in his body which is the Church. He himself explicitly asserted the necessity of faith and baptism (cf. *Mk* 16:16; *Jn* 3:5), and thereby affirmed at the same time the necessity of the Church which men enter through baptism as through a door”.⁷⁷ This doctrine must not be set against the universal salvific will of God (cf. *1 Tim* 2:4); “it is necessary to keep these two truths together, namely, the real possibility of salvation in Christ for all mankind and the necessity of the Church for this salvation”.⁷⁸

The Church is the “universal sacrament of salvation”,⁷⁹ since, united always in a mysterious way to the Saviour Jesus Christ, her Head, and subordinated to him, she has, in God's plan, an indispensable relationship with the salvation of every human being.⁸⁰ For those who are not formally and visibly members of the Church, “salvation in Christ is accessible by virtue of a grace which, while having a mysterious relationship to the Church, does not make them formally part of the Church, but enlightens them in a way which is accommodated to their spiritual and material situation. This grace comes from Christ; it is the result of his sacrifice and is communicated by the Holy Spirit”;⁸¹ it has a relationship with the Church, which “according to the plan of the Father, has her origin in the mission of the Son and the Holy Spirit”.⁸²

21. With respect to the *way* in which the salvific grace of God — which is always given by means of Christ in the Spirit and has a mysterious relationship to the Church — comes to individual non-Christians, the Second Vatican Council limited itself to the statement that God bestows it “in ways known to himself”.⁸³ Theologians are seeking to understand this question more fully. Their work is to be encouraged, since it is certainly useful for understanding better God's salvific plan and the ways in which it is accomplished. However, from what has been stated above about the mediation of Jesus Christ and the “unique and special relationship”⁸⁴ which the Church has with the kingdom of God among men — which in substance is the universal kingdom of Christ the Saviour — it is clear that it would be contrary to the faith to consider the Church as *one way* of salvation alongside those constituted by the other religions, seen as complementary to the Church or substantially equivalent to her, even if these are said to be converging with the Church toward the eschatological kingdom of God.

Certainly, the various religious traditions contain and offer religious elements which come from God,⁸⁵ and which are part of what “the Spirit brings about in human hearts and in the history of peoples, in cultures, and religions”.⁸⁶ Indeed, some prayers and rituals of the other religions may assume a role of preparation for the Gospel, in that they are occasions or pedagogical helps in which the human heart is prompted to be open to the action of God.⁸⁷ One cannot attribute to these, however, a divine origin or an *ex opere operato* salvific efficacy, which is proper to the Christian sacraments.⁸⁸ Furthermore, it cannot be overlooked that other rituals, insofar as they depend on superstitions or other errors (cf. *1 Cor* 10:20-21), constitute an obstacle to salvation.⁸⁹

22. With the coming of the Saviour Jesus Christ, God has willed that the Church founded by him be the instrument for the salvation of *all* humanity (cf. *Acts* 17:30-31).⁹⁰ This truth of faith does not lessen the sincere respect which the Church has for the religions of the world, but at the same time, it rules out, in a radical way, that mentality of indifferentism “characterized by a religious relativism which leads to the belief that ‘one religion is as good as another’”.⁹¹ If it is true that the followers of other religions can receive divine grace, it is also certain that *objectively speaking* they are in a gravely deficient situation in

comparison with those who, in the Church, have the fullness of the means of salvation.⁹² However, “all the children of the Church should nevertheless remember that their exalted condition results, not from their own merits, but from the grace of Christ. If they fail to respond in thought, word, and deed to that grace, not only shall they not be saved, but they shall be more severely judged”.⁹³ One understands then that, following the Lord's command (cf. *Mt* 28:19-20) and as a requirement of her love for all people, the Church “proclaims and is in duty bound to proclaim without fail, Christ who is the way, the truth, and the life (*Jn* 14:6). In him, in whom God reconciled all things to himself (cf. *2 Cor* 5:18-19), men find the fullness of their religious life”.⁹⁴

In inter-religious dialogue as well, the mission *ad gentes* “today as always retains its full force and necessity”.⁹⁵ “Indeed, God ‘desires all men to be saved and come to the knowledge of the truth’ (*1 Tim* 2:4); that is, God wills the salvation of everyone through the knowledge of the truth. Salvation is found in the truth. Those who obey the promptings of the Spirit of truth are already on the way of salvation. But the Church, to whom this truth has been entrusted, must go out to meet their desire, so as to bring them the truth. Because she believes in God's universal plan of salvation, the Church must be missionary”.⁹⁶ Inter-religious dialogue, therefore, as part of her evangelizing mission, is just one of the actions of the Church in her mission *ad gentes*.⁹⁷ *Equality*, which is a presupposition of inter-religious dialogue, refers to the equal personal dignity of the parties in dialogue, not to doctrinal content, nor even less to the position of Jesus Christ — who is God himself made man — in relation to the founders of the other religions. Indeed, the Church, guided by charity and respect for freedom,⁹⁸ must be primarily committed to proclaiming to all people the truth definitively revealed by the Lord, and to announcing the necessity of conversion to Jesus Christ and of adherence to the Church through Baptism and the other sacraments, in order to participate fully in communion with God, the Father, Son and Holy Spirit. Thus, the certainty of the universal salvific will of God does not diminish, but rather increases the duty and urgency of the proclamation of salvation and of conversion to the Lord Jesus Christ.

CONCLUSION

23. The intention of the present *Declaration*, in reiterating and clarifying certain truths of the faith, has been to follow the example of the Apostle Paul, who wrote to the faithful of Corinth: “I handed on to you as of first importance what I myself received” (*1 Cor* 15:3). Faced with certain problematic and even erroneous propositions, theological reflection is called to reconfirm the Church's faith and to give reasons for her hope in a way that is convincing and effective.

In treating the question of the true religion, the Fathers of the Second Vatican Council taught: “We believe that this one true religion continues to exist in the Catholic and Apostolic Church, to which the Lord Jesus entrusted the task of spreading it among all people. Thus, he said to the Apostles: ‘Go therefore and make disciples of all nations baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you’ (*Mt* 28: 19-20). Especially in those things that concern God and his Church, all persons are required to seek the truth, and when they come to know it, to embrace it and hold fast to it”.⁹⁹

The revelation of Christ will continue to be “the true lodestar”¹⁰⁰ in history for all humanity: “The truth, which is Christ, imposes itself as an all-embracing authority”.¹⁰¹ The Christian mystery, in fact, overcomes all barriers of time and space, and accomplishes the unity of the human family: “From their different locations and traditions all are called in Christ to share in the unity of the family of God's children... Jesus

destroys the walls of division and creates unity in a new and unsurpassed way through our sharing in his mystery. This unity is so deep that the Church can say with Saint Paul: ‘You are no longer strangers and sojourners, but you are saints and members of the household of God’ (*Eph 2:19*)”.¹⁰²

The Sovereign Pontiff John Paul II, at the Audience of June 16, 2000, granted to the undersigned Cardinal Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, with sure knowledge and by his apostolic authority, ratified and confirmed this Declaration, adopted in Plenary Session and ordered its publication.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, August 6, 2000, the Feast of the Transfiguration of the Lord.

Joseph Card. Ratzinger
Prefect

Tarcisio Bertone, S.D.B.
Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary

-
- (1) First Council of Constantinople, *Symbolum Constantinopolitanum*: DS 150.
 - (2) Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 1: AAS 83 (1991), 249-340.
 - (3) Cf. Second Vatican Council, Decree *Ad gentes* and Declaration *Nostra aetate*; cf. also Paul VI Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976), 5-76; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*.
 - (4) Second Vatican Council, Declaration *Nostra aetate*, 2.
 - (5) Pontifical Council for Inter-religious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples, Instruction *Dialogue and Proclamation*, 29: AAS 84 (1992), 424; cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 22.
 - (6) Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991), 302-304.
 - (7) Cf. Pontifical Council for Inter-religious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples, Instruction *Dialogue and Proclamation*, 9: AAS 84 (1992), 417ff.
 - (8) John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio*, 5: AAS 91 (1999), 5-88.
 - (9) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Dei verbum*, 2.
 - (10) *Ibid.*, 4.

- (11) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 5.
- (12) John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio*, 14.
- (13) Council of Chalcedon, *Symbolum Chalcedonense*: DS 301; cf. St. Athanasius, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.
- (14) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Dei verbum*, 4.
- (15) *Ibid.*, 5.
- (16) *Ibid.*
- (17) Cf. *Catechism of the Catholic Church*, 144.
- (18) *Ibid.*, 150.
- (19) *Ibid.*, 153.
- (20) *Ibid.*, 178.
- (21) John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio*, 13.
- (22) Cf. *ibid.*, 31-32.
- (23) Second Vatican Council, Declaration *Nostra aetate*, 2; cf. Second Vatican Council, Decree *Ad gentes*, 9, where it speaks of the elements of good present “in the particular customs and cultures of peoples”; Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 16, where it mentions the elements of good and of truth present among non-Christians, which can be considered a preparation for the reception of the Gospel.
- (24) Cf. Council of Trent, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501; First Vatican Council, Dogmatic Constitution *Dei Filius*, cap. 2: DS 3006.
- (25) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Dei verbum*, 11.
- (26) *Ibid.*
- (27) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 55; cf. 56 and Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*, 53.
- (28) First Council of Nicaea, *Symbolum Nicaenum*: DS 125.
- (29) Council of Chalcedon, *Symbolum Chalcedonense*: DS 301.
- (30) Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 22.
- (31) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 6.

- (32) Cf. St. Leo the Great, *Tomus ad Flavianum*: DS 294.
- (33) Cf. St. Leo the Great, Letter to the Emperor Leo I *Promisisse me memini*: DS 318: “...in tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana”. Cf. also *ibid.* DS 317.
- (34) Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 45; cf. also Council of Trent, *Decretum de peccato originali*, 3: DS 1513.
- (35) Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 3-4.
- (36) Cf. *ibid.*, 7; cf. St. Irenaeus, who wrote that it is in the Church “that communion with Christ has been deposited, that is to say: the Holy Spirit” (*Adversus haereses* III, 24, 1: SC 211, 472).
- (37) Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 22.
- (38) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 28. For the “seeds of the Word” cf. also St. Justin Martyr, *Second Apology* 8, 1-2; 10, 1-3; 13, 3-6: ed. E.J. Goodspeed, 84; 85; 88-89.
- (39) Cf. John Paul II, Encyclical Letter, *Redemptoris missio*, 28-29.
- (40) *Ibid.*, 29.
- (41) *Ibid.*, 5.
- (42) Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 10. Cf. St. Augustine, who wrote that Christ is the way, which “has never been lacking to mankind... and apart from this way no one has been set free, no one is being set free, no one will be set free” *De civitate Dei* 10, 32, 2: CCSL 47, 312.
- (43) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 62.
- (44) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 5.
- (45) Second Vatican Council, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, 45. The necessary and absolute singularity of Christ in human history is well expressed by St. Irenaeus in contemplating the preeminence of Jesus as firstborn Son: “In the heavens, as firstborn of the Father's counsel, the perfect Word governs and legislates all things; on the earth, as firstborn of the Virgin, a man just and holy, reverencing God and pleasing to God, good and perfect in every way, he saves from hell all those who follow him since he is the firstborn from the dead and Author of the life of God” (*Demonstratio apostolica*, 39: SC 406, 138).
- (46) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 6.
- (47) Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 14.
- (48) Cf. *ibid.*, 7.
- (49) Cf. St. Augustine, *Enarratio in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2,1: CCSL 39, 1266; St. Gregory the Great,

Moralia in Iob, Praefatio, 6, 14: PL 75, 525; St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.

(50) Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 6.

(51) *Symbolum maius Ecclesiae Armeniacae*: DS 48. Cf. Boniface VIII, *Unam sanctam*: DS 870-872; Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 8.

(52) Cf. Second Vatican Council, Decree *Unitatis redintegratio*, 4; John Paul II, Encyclical Letter *Ut unum sint*, 11: AAS 87 (1995), 927.

(53) Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 20; cf. also St. Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; St. Cyprian, *Epist.* 33, 1: CCL 3B, 164-165; St. Augustine, *Contra adver. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCL 49, 70.

(54) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 8.

(55) *Ibid.*; cf. John Paul II, Encyclical Letter *Ut unum sint*, 13. Cf. also Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 15 and the Decree *Unitatis redintegratio*, 3.

(56) The interpretation of those who would derive from the formula *subsistit in* the thesis that the one Church of Christ could subsist also in non-Catholic Churches and ecclesial communities is therefore contrary to the authentic meaning of *Lumen gentium*. “The Council instead chose the word *subsistit* precisely to clarify that there exists only one ‘subsistence’ of the true Church, while outside her visible structure there only exist *elementa Ecclesiae*, which — being elements of that same Church — tend and lead toward the Catholic Church” (Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification on the Book “Church: Charism and Power”* by Father Leonardo Boff: AAS 77 [1985], 756-762).

(57) Second Vatican Council, Decree *Unitatis redintegratio*, 3.

(58) Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Mysterium Ecclesiae*, 1: AAS 65 (1973), 396-398.

(59) Cf. Second Vatican Council, Decree *Unitatis redintegratio*, 14 and 15; Congregation for the Doctrine of the Faith, Letter *Communione notio*, 17: AAS 85 (1993), 848.

(60) Cf. First Vatican Council, Constitution *Pastor aeternus*: DS 3053-3064; Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 22.

(61) Cf. Second Vatican Council, Decree *Unitatis redintegratio*, 22.

(62) Cf. *ibid.*, 3.

(63) Cf. *ibid.*, 22.

(64) Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Mysterium Ecclesiae*, 1.

(65) John Paul II, Encyclical Letter *Ut unum sint*, 14.

- (66) Second Vatican Council, Decree *Unitatis redintegratio*, 3.
- (67) Congregation for the Doctrine of the Faith, Letter *Communio notio*, 17; cf. Second Vatican Council, Decree *Unitatis redintegratio*, 4.
- (68) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 5.
- (69) *Ibid.*, 1.
- (70) *Ibid.*, 4. Cf. St. Cyprian, *De Dominica oratione* 23: *CCSL* 3A, 105.
- (71) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 3.
- (72) Cf. *ibid.*, 9; cf. also the prayer addressed to God found in the *Didache* 9,4: *SC* 248, 176: “May the Church be gathered from the ends of the earth into your kingdom” and *ibid.* 10, 5: *SC* 248, 180: “Remember, Lord, your Church... and, made holy, gather her together from the four winds into your kingdom which you have prepared for her”.
- (73) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 18; cf. Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, 17: *L'Osservatore Romano* (November 7, 1999). The kingdom is so inseparable from Christ that, in a certain sense, it is identified with him (cf. Origen, *In Mt. Hom.*, 14, 7: *PG* 13, 1197; Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV, 33,8: *CCSL* 1, 634).
- (74) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 18.
- (75) *Ibid.*, 15.
- (76) *Ibid.*, 17.
- (77) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 14; cf. Decree *Ad gentes*, 7; Decree *Unitatis redintegratio*, 3.
- (78) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 9; cf. *Catechism of the Catholic Church*, 846-847.
- (79) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 48.
- (80) Cf. St. Cyprian, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: *CCSL* 3, 253-254; St. Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 24, 1: *SC* 211, 472-474.
- (81) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 10.
- (82) Second Vatican Council, Decree *Ad gentes*, 2. The famous formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* is to be interpreted in this sense (cf. Fourth Lateran Council, Cap. 1. *De fide catholica*: *DS* 802). Cf. also the *Letter of the Holy Office to the Archbishop of Boston*: *DS* 3866-3872.
- (83) Second Vatican Council, Decree *Ad gentes*, 7.

(84) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 18.

(85) These are the seeds of the divine Word (*semina Verbi*), which the Church recognizes with joy and respect (cf. Second Vatican Council, Decree *Ad gentes*, 11; Declaration *Nostra aetate*, 2).

(86) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 29.

(87) Cf. *ibid.*; *Catechism of the Catholic Church*, 843.

(88) Cf. Council of Trent, *Decretum de sacramentis*, can. 8, *de sacramentis in genere*: DS 1608.

(89) Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 55.

(90) Cf. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 17; John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 11.

(91) John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 36.

(92) Cf. Pius XII, Encyclical Letter *Mystici corporis*: DS 3821.

(93) Second Vatican Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 14.

(94) Second Vatican Council, Declaration *Nostra aetate*, 2.

(95) Second Vatican Council, Decree *Ad gentes*, 7.

(96) *Catechism of the Catholic Church*, 851; cf. also 849-856.

(97) Cf. John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, 55; Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, 31.

(98) Cf. Second Vatican Council, Declaration *Dignitatis humanae*, 1.

(99) *Ibid.*

(100) John Paul II, Encyclical Letter *Fides et ratio*, 15.

(101) *Ibid.*, 92.

(102) *Ibid.*, 70.





CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI

DECLARATIO

DOMINUS IESUS

DE IESU CHRISTI ATQUE ECCLESIAE UNICITATE ET UNIVERSALITATE SALVIFICA

INTRODUCTIO

1. *Dominus Iesus*, antequam in coelum ascenderet, suis discipulis mandatum contulit nuntiandi Evangelium cunctis hominibus omnesque populos baptizandi: “Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur” (*Mc* 16,15-16) ; “Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi” (*Mt* 28,18-20; cf. etiam *Lc* 24,46-48; *Io* 17,18; 20,21; *Act* 1,8).

Universalis Ecclesiae missio oritur ex Iesu Christi mandato et per saeculorum decursum impletur in proclamatione mysterii Dei, Patris et Filii et Spiritus Sancti, atque mysterii incarnationis Filii, quod universis hominibus salutis eventus exstat. Haec sunt capita fundamentalia quae in professione fidei christianae continentur: “Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, omnium visibilium et invisibilium. Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri : per quem omnia facta sunt; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos : cuius regni non erit finis. Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi”^[1].

2. Per saeculorum decursum Ecclesia fideliter proclamavit Iesu Christi Evangelium de eoque testimonium reddidit. Altero vero exeunte millennio, huius missionis executio ab adimplerione procul adhuc abest ^[2], qua de causa hodie vim suam quam maxime servat Pauli apostoli exclamatio de uniuscuiusque fidelis baptizati officio missionario: “Nam si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit. Vae enim mihi est, si non evangelizavero!” (1 *Cor* 9,16). Haec est profecto ratio ob quam Magisterium peculiari cura incubuit missioni evangelizatrici Ecclesiae declarandae ac promovendae, in iis praesertim quae attinent ad religiosas traditiones hominum totius orbis^[3].

Attentis valoribus quos testantur et hominum consortioni conferre possunt, traditiones huiusmodi modo

aperto ac positivo respiciuntur in Declaratione conciliari de Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas, in qua legitur: “Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines”[4]. Haec premens vestigia, Ecclesia, ut munus suum adimpleat nuntiandi Iesum Christum, qui est “via et veritas et vita” (Io 14,6), utitur quoque dialogo interreligioso, qui quidem, nedum in locum missionis ad gentes substituatur, eam potius comitatur, propter illud “unitatis mysterium” ex quo “consequitur ut omnes viri ac mulieres, qui salvi effecti sunt, participes reddantur, modo licet differenti, eiusdem mysterii salutis in Christo Iesu per Spiritum eius”[5]. Hic dialogus, ad missionis Ecclesiae evangelizatricis partes pertinens[6], secum fert dispositionem ad mente complectendum id quod alii tenent necnon impulsione versus mutuam communicationem, ita ut alter ab altero locupletetur, in oboedientia erga verum et in observantia erga libertatem[7].

3. Peculiares autem exsurgunt quaestiones cum inter fidem christianam et alias traditiones religiosas dialogus ad effectum deducitur ipsiusve natura altius perscrutatur, quibus quaestionibus responsio quaeritur novas percurrendo vias, propositiones afferendo et modos agendi proponendo, quae quidem omnia accurato egent discrimine. Hac in expositione praesens Declaratio eo respicit, ut Episcopis, theologis universisque catholicis fidelibus quaedam doctrinae capita in memoriam reducantur, quae necessaria sunt omnino quaeque theologiam rationem iuvare possunt ad solutiones inveniendas quae et veritatibus fidei sint conformes et culturalibus exigentiis nostri temporis apte accommodentur.

Stylus expositivus fini respondet propter quem praesens Declaratio lata est. Hoc enim documentum non ea de causa foras datur, ut organica tractatio tradatur quaestionum de mysterio Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica, utve solutiones proponantur theologis controversiis liberae disputationi relictis, sed eo contra respicit, ut, patefactis nonnullis fundamentalibus problematibus altiori indagatiōi adhuc subiciendis atque confutatis quibusdam erroneis vel ambiguis sententiis, doctrina catholicae fidei hac de re iterum proponatur. Quamobrem Declaratio vestigia premit doctrinae traditae in praecedentibus Magisterii documentis, eum in finem ut veritates repetantur quae ad Ecclesiae fidei patrimonium pertinent.

4. Perenne nuntium missionarium Ecclesiae in discrimine hodie ponitur a theoriis indolis relativisticae, quae comprobare conantur pluralismum religiosum, non solum *de facto* sed etiam *de iure* (vel *de principio*). Ideo superatae a quibusdam censentur veritates cuiusmodi sunt indoles definitiva et completa revelationis Iesu Christi, natura fidei christianae per respectum ad adhaesionem aliis religionibus, inspiratio librorum Sacrae Scripturae, unitas personalis inter Verbum aeternum et Iesum Nazarenum, unitas oeconomiae Verbi incarnati et Spiritus Sancti, unicitas et universalitas salvifica mysterii Iesu Christi, mediatio salvifica universalis Ecclesiae, inscindibilitas, quamvis in distinctione, inter Regnum Dei, Regnum Christi et Ecclesiam, subsistentia unicae Christi Ecclesiae in catholica Ecclesia.

Harum asseverationum veluti radices quaedam praesupposita exstant, indolis cum philosophicae tum theologicae, quae intellectui ac receptioni veritatum revelatarum obstant. Ex iis praesuppositis haec, inter alia, recenseri queunt: persuasio de incomprehensibilitate et inexprimibilitate veritatis divinae etiam ex parte revelationis christianae; mentis habitus relativisticus relate ad veritatem, ita ut id quod verum est iuxta aliquos tale non sit iuxta alios; radicalis oppositio quae fingitur inter formam mentis logicam occidentalem et formam mentis symbolicam orientalem; subjectivismus eius qui, tenens rationem unicum esse cognitionis fontem, “minus intuitum suum attollere in altiora posset ut veritatem existentiae consequi auderet”[8]; difficultas intellegendi et accipiendi praesentiam in historia eventuum indolis definitivae atque eschatologicae; metaphysica exinanitio eventus historicae incarnationis Verbi aeterni, qui eventus reducitur ad meram apparitionem Dei in historia; eclecticismus eorum qui, in theologica pervestigatione, ideas

assumunt e diversis contextibus philosophicis et religiosis provenientius, nulla facta quaestione de earum cohaerentia et conexione systematica deque earum congruentia cum christiana veritate; propensio, demum, ad sacram Scripturam legendam et intellegendam extra Ecclesiae Traditionem et Magisterium.

Haec praesupposita, aspectus inter se differentes interdum induentia, quae quandoque ut assertiones quandoque vero ut hypotheses proponuntur, fundamentum constituunt quarundam theologiarum propositionum, iuxta quas christiana revelatio et mysterium Iesu Christi ac Ecclesiae suam amittunt indolem veritatis absolutae et universalitatis salvificae, vel saltem sub umbra dubii et diffidentiae collocantur.

I. De plenitudine et indole definitiva revelationis Iesu Christi

5. Ut remedium afferatur huic formae mentis relativisticae, quae magis magisque grassatur, opus est imprimis ut affirmetur indoles definitiva ac completa revelationis Iesu Christi. *Firmiter enim credendum est* in mysterio Iesu Christi, Filii Dei incarnati, qui est “via et veritas et vita” (Io 14,6), haberi revelationem plenitudinis veritatis divinae: “nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare” (Mt 11,27); “Deum nemo vidit umquam; Unigenitus Deus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit” (Io 1,18); “in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter et estis in illo repleti” (Col 2,9-10).

In fidelitate erga Dei verbum, Concilium Vaticanum II hoc docet: “Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit”^[9]. Et idem Concilium asserit: “Iesus Christus ergo, Verbum caro factum, “homo ad homines” missus “verba Dei loquitur” (Io 3,34), et opus salutare consummat quod dedit ei Pater faciendum (cf. Io 5,36; 17,4). Quapropter Ipse, quem qui videt, videt et Patrem (cf. Io 14,9), tota Suiipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat. [...] Oeconomia ergo christiana, utpote foedus novum et definitivum, numquam praeteribit, et nulla iam nova revelatio publica expectanda est ante gloriosam manifestationem Domini nostri Iesu Christi (cf. I Tim 6,14 et Tit 2,13)”^[10].

Hac de causa in Litteris Encyclicis *Redemptoris missio* iterum Ecclesiae proponitur munus nuntiandi Evangelium ut veritatis plenitudinem: “Per hoc definitivum suae revelationis Verbum, Deus plenissimo modo se ostendit; hominum generi dixit quis Ipse sit. Et haec revelatio, qua Deus certe et definitive se patefecit, causa est praecipua cur Ecclesia “sit, sua natura, missionaria”; unde non potest non proclamare Evangelium, id est plenitudinem veritatis, quam Deus nobis de se significavit”^[11]. Una ergo Iesu Christi revelatio “infert aliquam veritatem, universalem atque ultimam, quae hominis mentem incitat ne umquam consistat”^[12].

6. Ecclesiae igitur fidei opponitur thesis de indole limitata, incompleta et imperfecta revelationis Iesu Christi, perinde ac si haec sit complementum revelationis aliis in religionibus exstantis. Ratio ultima huiusmodi asseverationis in eo inniteretur, quod a nulla historica religione Dei veritas percipi et manifestari posset in sua universalitate et plenitudine, nec ideo a christianismo, immo sed neque a Iesu Christo.

Haec cogitandi ratio penitus contradicit praecedentibus affirmationibus fidei, iuxta quas in Iesu Christo salvifici Dei mysterii plena et completa exstat revelatio. Proinde verba, opera et integer eventus historicus Iesu Christi, quamvis limitibus subiciantur prout sunt humanae realitates, tamquam subiectum tamen habent Personam divinam Verbi incarnati, “veri Dei et veri hominis”^[13], quapropter notam induunt definitivae ac

plena revelationis viarum Dei ad hominum salutem, etiamsi altitudo ipsius divini mysterii maneat transcendens et inexhaustibilis. Veritas circa Deum nequaquam aboletur vel extenuatur eo quod lingua humana exprimitur; remanet contra unica, plena et completa, quia qui loquitur et agit Filius est Dei incarnatus. Propterea fides postulat ut profiteamur Verbum carnem factum, in universo suo mysterio, ab incarnatione ad glorificationem, fontem esse, participatum sed realem, necnon consummationem omnis revelationis salvificae Dei ad homines[14]; profiteamur quoque necesse est Spiritum Sanctum, qui est Spiritus Christi, “in omnem veritatem” (Io 16,13) docturum esse Apostolos et, per ipsos, Ecclesiam universam in temporis decursu.

7. Adaequata ergo responsio ad Dei revelationem est “*oboeditio fidei* (Cf. Rom 1,5; Rom 16,26; 2Cor 10,5-6) qua homo se totum libere Deo committit “plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium” praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo”[15]. Fides est gratiae donum: “Quae fides ut praebeatur, opus est praeveniente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det “omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati””[16].

Oboeditio fidei secum fert ut tamquam vera accipiatur Christi revelatio, de qua Deus spondet, qui est ipsa Veritas[17]: “Fides est imprimis *adhaesio personalis* hominis ad Deum; simul vero et inseparabiliter est *liber toti veritati a Deo revelatae assensus*”[18]. Fides igitur, quae est “donum Dei” et “virtus supernaturalis ab Illo infusa”[19], duplicem secum fert adhaesionem: et Deo, qui revelat, et veritati ab eo revelatae, propter fidem quae praebetur Ei qui loquitur. Propterea “in nullum alium credere debemus quam in Deum, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum”[20].

Firmiter ergo tenenda est distinctio inter fidem theologalem et credulitatem quae invenitur in aliis religionibus. Dum enim fides acceptio est, vi gratiae, veritatis revelatae, quae una sinit “nos in mysterium ingredi intimum, cuius congruentem fovet intellectum”[21], credulitas aliarum religionum tributa in complexu illo innititur experientiae et cogitationis, qui divitiarum acervum sapientiae ac sensus religiosi efformat, mente conceptum ab hominibus veritatem quaerentibus ab eis ad effectum deductum cum sese ad Divinum et Absolutum referunt[22].

Huiusmodi autem distinctio non semper prae oculis habetur in hodierno cogitandi habitu, qua de causa fides theologalis, quae est acceptio veritatis revelatae a Deo Uno et Trino, frequenter identificatur cum credulitate in aliis religionibus, quae est contra experientia religiosa veritatem absolutam adhuc quaerens, ad assensum tamen erga Deum sese revelantem nondum perveniens. Haec est una ex causis propter quas propensio apud quosdam viget ad minuendas differentias, quandoque ad extinctionem usque, christianismum inter et alias religiones.

8. Proponitur quoque hypothesis circa vim inspiratam textuum sacrorum aliarum religionum. Agnoscendum est quidem aliqua elementa horum textuum esse de facto instrumenta, per quae homines sane multi, saeculorum decursu, et potuerunt et hodie possunt nutrire ac conservare suam cum Deo religionis relationem. Hac de causa, attentis modis agendi, praeceptis atque doctrinis aliarum religionum, Concilium Vaticanum II —uti supra recolimus— de iisdem religionibus asseverat: “quamvis ab iis quae ipsa [Ecclesia] tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines”[23].

Ecclesiae autem traditio tamquam *textus inspiratos* unice habet canonicos libros Veteris et Novi Testamenti, quatenus ipsi a Spiritu Sancto sunt inspirati[24]. Huiusmodi traditionis vestigia premens, Concilium Vaticanum II, in Constitutione dogmatica de divina Revelatione, hoc docet: “Libros enim

integros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum omnibus eorum partibus, sancta Mater Ecclesia ex apostolica fide pro sacris et canonicis habet, propterea quod, Spiritu Sancto inspirante conscripti (cf. *Io* 20, 31; *2 Tim* 3, 16; *2 Pt* 1,19-21; 3, 15-16), Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt”[25]. Hi quidem libri “veritatem, quam Deus nostrae salutis causa, Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt”[26].

Deus tamen, volens ad se omnes gentes in Christo vocare eisque plenitudinem suae revelationis ac sui amoris communicare, praesens quoque efficitur multis modis “non singulis solum hominibus, verum populis etiam per spiritales eorum divitias, quas in primis necessarioque religiones testantur, licet “lacunas, defectus et errores” contineant”[27]. Ideoque libri sacri aliarum religionum, qui de facto nutrimentum praebent earum asseclis eorumque vitae rationem dirigunt, e Christi mysterio accipiunt illa bonitatis et gratiae elementa, quae in ipsis inveniuntur.

II. Verbum incarnatum et Spiritus Sanctus in opere salutis

9. In theologica nostri temporis perquisitione Iesus Nazarenus frequenter consideratur ut figura historica particularis, finita, revelatrix rei divinae modo non exclusivo, sed complementario cum aliis figuris quae pariter revelatrices et salvificae existimantur. Ideo Infinitum, Absolutum ultimumque Dei Mysterium sese hominum generi manifestaret multis modis multisque historicis figuris, quarum una esset Iesus Nazarenus. Magis definite, Ipse esset unus ex pluribus vultibus per temporum decursum a Verbo assumptis, ut salvifice cum hominibus communicaret.

Praeterea, ut salva maneant, ex altera parte, universalitas salutis christianae, ex altera vero factum pluralismi religiosi, duplex proponitur oeconomia, nempe Verbi aeterni oeconomia, quae valeat quoque extra Ecclesiam neque ullam cum ipsa relationem habeat, atque oeconomia Verbi incarnati. Prior vim haberet universalitatis potioem quam altera, quae ad solos christianos restringeretur, quamvis in ipsa Dei praesentia plenior esset.

10. Hae theses aperte discrepant a fide christiana. *Firmiter enim credenda est* fidei doctrina quae profitetur Iesum Nazarenum, Mariae filium, ipsumque solum, esse Patris Filium ac Verbum. Verbum, quod “erat in principio apud Deum” (*Io* 1,2), ipsum est quod “caro factum est” (*Io* 1,14). In “Iesu Christo, Filio Dei vivi” (*Mt* 16,16), “inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter” (*Col* 2,9). Ipse est “Unigenitus Deus, qui est in sinu Patris” (*Io* 1,18), Filius “dilectionis suae, in quo habemus redemptionem [...] quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris sive quae in caelis sunt” (*Col* 1,13-14.19-20).

Fidelitate servata erga Sacram Scripturam reiectisque interpretationibus erroneis vel reductivis, Concilium Nicaenum I sollemniter proclamavit suam fidem in “Iesum Christum, Filium Dei natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre : per quem omnia facta sunt, quae in caelo et in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus est, et passus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in caelos, venturus iudicare vivos et mortuos”[28]. Secundum id quod Patres docuerant, etiam Concilium Chalcedonense professum est se “unum eundemque confiteri Filium Dominum nostrum Iesum Christum [...] eundem perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate, Deum vere et hominem vere [...] consubstantialem Patri secundum deitatem et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem [...] ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine Dei genitrice secundum humanitatem”[29].

Quocirca Concilium Vaticanum II asserit de Iesu Christo —qui est “novissimus Adam” et “imago Dei invisibilis” (*Col* 1, 15)—: “Ipse est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit. [...] Agnus innocens, sanguine suo libere effuso, vitam nobis meruit, in Ipsoque Deus nos Sibi et inter nos reconciliavit et a servitute diaboli ac peccati eripuit, ita ut unusquisque nostrum cum Apostolo dicere possit: Filius Dei “dilexit me et tradidit semetipsum pro me” (*Gal* 2,20)”[30].

Hac eadem de re Ioannes Paulus II his verbis sese exprimit: “Fidei christianae contrarium est quamquam inducere Verbi et Iesu Christi separationem [...]: Iesus est Verbum caro factum, persona una et indivisibilis [...]. Non alius est Christus, quam Iesus Nazarethanus, hicque Verbum Dei est homo factum pro salute omnium. [...] Dum tendimus ad invenienda et aestimanda dona omne genus, praesertim divitias spirituales, quae Deus omni populo dedit, non possumus ea a Iesu Christo seiungere, qui in medio stat divini salutis consilii”[31].

Fidei quoque catholicae contradicit disiunctio inter actionem salvificam Verbi qua talis et actionem salvificam Verbi quod caro factum est. Per incarnationem enim opera salvifica omnia, quae Verbum Dei perficit, efficiuntur semper in unitate cum humana natura, quam ad universorum hominum salutem assumpsit. Subiectum unicum operans in duabus naturis, humana et divina, persona est unica Verbi[32].

Componi ergo nequit cum Ecclesiae doctrina theoria illa quae Verbo qua tali actuositatem salvificam tribuit, quae exerceatur “praeter” et “ultra” Iesu Christi humanitatem, etiam post incarnationem[33].

11. Eadem ratione *firmiter credenda est* fidei doctrina circa unitatem oeconomiae salvificae, quam Deus Unus et Trinus voluit, cuius fons atque centrum exstat mysterium incarnationis Verbi, mediatoris divinae gratiae in ordine creationis ac redemptionis (cf. *Col* 1,15-20), in quo omnia recapitulantur (cf. *Eph* 1,10), “qui factus est sapientia nobis a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio” (1 *Cor* 1,30). Christi enim mysterium intrinseca praeditur unitate, quae ab electione aeterna in Deo ad parusiam usque pertingit: “elegit nos in ipso [Pater] ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate” (*Eph* 1,4); “in quo etiam sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum eius, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suae” (*Eph* 1,11); “Nam, quos praescivit [Pater], et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit” (*Rom* 8,29-30).

In fidelitate erga divinam revelationem, Ecclesiae Magisterium firmiter asseverat Iesum Christum esse universalem mediatorem ac redemptorem: “Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum est, ita ut, perfectus Homo, omnes salvaret et universa recapitularet. Dominus [...] est quem Pater a mortuis suscitavit, exaltavit et a dextris suis collocavit, Eum vivorum atque mortuorum iudicem constituens”[34]. Salvifica haec mediatio fert quoque secum unitatem sacrificii redemptoris Iesu Christi, summi ac aeterni sacerdotis (cfr. *Hebr* 6,20; 9,11; 10,12-14).

12. Est etiam qui proponat hypothesim de oeconomia quadam Spiritus Sancti, indole praedita universaliore quam oeconomia Verbi incarnati, crucifixi et resuscitati, quae asseveratio contradicit pariter catholicae fidei, utpote quae teneat salvificam Verbi incarnationem eventum esse trinitarium. In Novo Testamento mysterium Iesu Christi, Verbi incarnati, locus est praesentiae Spiritus Sancti atque principium effusionis eius in hominum genus non solum in temporibus messianicis (cf. *Act* 2,32-36; *Io* 7,39; 20,22; 1*Cor* 15,45), sed etiam in temporibus, quae eius adventum in historiam praecesserunt (1 *Cor* 10,4; 1*Petr* 1,10-12).

Veritatem hanc fundamentalem Concilium Vaticanum II in conscientiam fidei Ecclesiae revocavit. Cum

enim salvificum Patris consilium erga universum hominum genus exponit, Concilium intime et ab initio conectit Christi mysterium cum mysterio Spiritus[35]. Opus totum aedificationis Ecclesiae ex parte Iesu Christi Capitis, per saeculorum decursu, consideratur tamquam effectio ab ipso in communione cum Spiritu eius peracta [36].

Praeterea, ultra Ecclesiae fines visibiles, actio salvifica Iesu Christi, cum Spiritu Eius et per Spiritum Eius, hominum genus universum pertingit. De mysterio paschali agens, in quo Christus iam nunc credentes sibi vitaliter sociat in Spiritu eisque spem confert resurrectionis, Concilium Vaticanum II asserit: “Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur. Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocietur”[37].

Patet igitur coniunctio inter mysterium salvificum Verbi incarnati et mysterium Spiritus Sancti, quippe quod non nisi in id respiciat, ut nempe influxus salvificus Filii, hominis facti, ad effectum adducatur in vita cunctorum hominum, qui ad unam eandemque metam a Deo vocantur, sive tempore ipsi praecesserint adventum Verbi hominis facti sive post Eius incarnationem vitam in historiae cursu agant: iis omnibus animator exstat Spiritus Patris, quem Filius hominis sine mensura donat (cf. *Io* 3,34).

Hac de causa Ecclesiae Magisterium temporis recentioris firmiter ac dilucide veritatem proclamat unius atque univae divinae oeconomiae: “Praesentia et actio Spiritus non tantum singulos homines contingunt, sed et societatem et historiam, populos, culturas, religiones [...]. Christus a mortuis suscitatus per virtutem Spiritus sui in cordibus hominum operatur [...]. Idem Spiritus Sanctus spargit “semina Verbi”, quae sunt in ritibus et in culturis, eaque recludit ad maturitatem in Christo”[38]. Quamquam functionem agnoscit historico-salvificam Spiritus in mundo universo et in cuncta hominum generis historia[39], Magisterium tamen asseverat: “Spiritus hic idem est qui in incarnatione, in vita, in morte et resurrectione Iesu est operatus quique in Ecclesia operatur. Non alternat igitur cum Christo, nec explet inane quiddam quod interdum esse putatur inter Christum et Logon. Quod Spiritus in cordibus hominum operatur, in culturis et in religionibus, ad evangelium praeparat, nec potest necessitudinem non habere cum Christo, Verbo carne facto Spiritus actione, “ut, perfectus homo, omnes salvaret et universa recapitularet””[40].

Ut omnia ergo breviter colligantur, dicendum est actionem Spiritus non collocari ultra vel prope Christi actionem. De unica enim agitur Dei Unius et Trini salvifica oeconomia, quae ad rem deducitur in mysterio incarnationis, mortis et resurrectionis Filii Dei et Spiritu Sancto cooperante efficitur, quaeque in suo effectu salvifico ad homines cunctos et ad universum mundum pertingit: “Homines ergo cum Deo communicare non possunt nisi per Christum, Spiritu Sancto movente”[41].

III. De unicitate et universalitate mysterii salvifici Iesu Christi

13. Semel atque iterum thesis sustinetur negans unicitatem et universalitatem salvificam mysterii Iesu Christi. Haec autem sententia biblico fundamento prorsus est destituta. Re enim vera, ut elementum perenne fidei Ecclesiae, *firmiter credenda est* veritas Iesu Christi, Filii Dei, Domini et unici Salvatoris, qui, in suo eventu incarnationis, mortis ac resurrectionis ad apicem adduxit salutis historiam, quae suam plenitudinem suumque centrum in ipso habet.

Novi Testamenti verba id clare testantur: “Pater misit Filium salvatorem mundi” (*1Io* 4,14); “Ecce Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi” (*Io* 1,29). Synedrium alloquens ad explanandam sanationem hominis claudi a nativitate, in nomine Iesu effectam (cf. *Act* 3, 1-8), Petrus dicit: “Et non est in alio aliquo salus, nec enim

nomen aliud est sub caelo datum in hominibus, in quo oportet nos salvos fieri” (*Act* 4,12). Idem apostolus de Iesu Christo addit: “hic est omnium Dominus”; “constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum”, quapropter possunt “remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum” (cf. *Act* 10,36. 42.43).

Paulus haec ad Corinthios scribit: “Nam et si sunt, qui dicantur dii sive in caelo sive in terra, siquidem sunt dii multi et domini multi, nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum” (*1Cor* 8,5-6). Etiam Ioannes apostolus asseverat: “Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Non enim misit Deus Filium in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum” (*Io* 3,16-17). In Novo Testamento universalis Dei voluntas salvifica arte conectitur cum unica Christi mediatione: “[Deus] omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus” (*1Tim* 2,4-6).

Hac conscientia innixi de dono salutis unico et universali a Patre dato per Iesum Christum in Spiritu (cf. *Eph* 1,3-14), priores christiani Israeli ostenderunt adimpletionem salutis, quae ultra Legem pertingebat, et occurrerunt quoque mundo pagano temporis sui, qui per plures deos salvatores salutem appetebat. Hoc fidei patrimonium a recentiore Ecclesiae Magisterio iterum propositum est: “Credit autem Ecclesia Christum, pro omnibus mortuum et resuscitatum (cf. *2Cor* 5,15), homini lucem et vires per Spiritum suum praeberere ut ille summae suae vocationi respondere possit; nec aliud nomen sub caelo datum esse hominibus, in quo oporteat eos salvos fieri (cf. *Act* 4,12). Similiter credit clavem, centrum et finem totius humanae historiae in Domino ac Magistro suo inveniri”^[42].

14. Veritas est fidei catholicae, ideoque *firmiter credenda*, universalem voluntatem salvificam Dei Unius et Trini offerri et compleri semel pro semper in mysterio incarnationis, mortis et resurrectionis Filii Dei.

Attento hoc fidei elemento, theologia nostri temporis, dum meditatur circa praesentiam aliarum de re religiosa experientiarum necnon circa earum significationem in consilio Dei salvifico, ad explorandum impellitur an et quo modo figurae atque elementa positiva aliarum religionum ad divinum salutis propositum pertineant. Hoc in studio atque hac in meditatione theologicae pervestigationi amplissimus patet campus sub Ecclesiae Magisterii ductu. Etenim Concilium Vaticanum II his verbis nos docet: “unica mediatio Redemptoris non excludit, sed suscitatur variam apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem”^[43]. Altius quidem perscrutandum est quid significet haec mediatio participata, cuius supremum principium unica Christi mediatio exstet semper necesse est: “Si non exclusae sunt mediae participatae diversi generis et ordinis, hae attamen significationem trahunt et vim a mediatione Christi, nec pares haberi possunt nec perfectivae”^[44]. Fidei autem christianae et catholicae solutiones illae contradicunt, quae actionem quandam salvificam Dei extra unicum Christi mediationem proponant.

15. Haud infrequenter suggeritur ut in re theologica verba vitentur qualia sunt “unicitas”, “universalitas” vel “indoles absoluta”, quorum usus insinuare videtur nimium accentum circa significationem et vim eventus salvifici Iesu Christi per comparisonem cum aliis religionibus. Re autem vera hic dicendi modus simpliciter exprimit fidelitatem erga revelationem, quia aliud non est nisi explicatio ipsorum fidei fontium. Ab initio enim communitas credentium Iesu Christo agnovit vim salvificam talem, ut ipse solus, qua Filius Dei homo factus, crucifixus ac resuscitatus —propter missionem a Patre receptam atque in potentia Spiritus Sancti—, munus habeat dono dandi revelationem (cf. *Mt* 11,27) et vitam divinam (cf. *Io* 1,12; 5,25-26; 17,2) universo hominum generi hominibusque singulis.

Hac de re dici potest ac debet Iesum Christum, quoad humanum genus eiusque historiam, praeditum esse

significatione ac vi quae prorsus sunt singulares et unicae, ad ipsum solum pertinentes, exclusivae, universales atque absolutae. Iesus enim est Verbum Dei homo factum propter omnium hominum salutem. Hanc fidei conscientiam exprimens, Concilium Vaticanum II docet: “Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum est, ita ut, perfectus Homo, omnes salvaret et universa recapitularet. Dominus finis est humanae historiae, punctum in quod historiae et civilizationis desideria vergunt, humani generis centrum, omnium cordium gaudium eorumque appetitionum plenitudo. Ille est quem Pater a mortuis suscitavit, exaltavit et a dextris suis collocavit, Eum vivorum atque mortuorum iudicem constituens”[45]. “Ipsa haec unica Christi singularitas ei significationem confert absolutam et universalem, unde, dum in historia est, centrum est et finis eiusdem historiae: “Ego Alpha et Omega, primus et novissimus, principium et finis” (Ap 22,13)”[46].

IV. De Ecclesiae unicitate et unitate

16. Dominus Iesus, unicus Salvator, non quandam discipulorum communitatem adunavit, sed Ecclesiam instituit ut *mysterium salvificum*: Ipse est in Ecclesia et Ecclesia in Ipso est (cf. *Io* 15,1 ss.; *Gal* 3,28; *Eph* 4,15-16; *Act* 9,5); quapropter plenitudo mysterii salvifici Christi ad Ecclesiam quoque pertinet, quae modo inseparabili Domino suo coniungitur. Iesus Christus enim suam praesentiam suumque salutis opus in Ecclesia et per Ecclesiam persequitur (cf. *Col* 1,24-27)[47], quae est Corpus eius (cf. *1Cor* 12,12-13.27; *Col* 1,18)[48]. Sicut vero caput et membra corporis vivi haud quidem identificantur sed neque separari possunt, Christus et Ecclesia confundi sane nequeunt, sed invicem disiungi non possunt, ita ut unicum “Christum totalem” constituent[49]. Eadem haec inseparabilitas in Novo Testamento exprimitur quoque mediante analogia qua Ecclesia *Sponsa* dicitur Christi (cf. *2 Cor* 11,2; *Eph* 5,25-29; *Ap* 21,2.9)[50].

Quocirca, in conexione cum unicitate et universalitate mediationis salvificae Iesu Christi, tamquam veritas fidei catholicae *firmiter credenda est* unicitas Ecclesiae ab ipso conditae. Sicut unus est Christus, unum solummodo Corpus eius exstat, unaque eius Sponsa: “una Ecclesia catholica et apostolica”[51]. Praeterea, promissiones Domini se Ecclesiam suam nunquam derelicturum (cf. *Mt* 16,18; 28,20) seque eam cum Spiritu suo esse semper ducturum (cf. *Io* 16,13), id secum ferunt ut, secundum catholicam fidem, unicitas et unitas, non secus atque ea omnia quae ad Ecclesiae integritatem pertinent, nunquam sint defuturae[52].

Fideles *profiteri tenentur* historicam vigere continuitatem —in successione apostolica radicatum[53]— inter Ecclesiam a Christo conditam et Ecclesiam catholicam: “Haec est unica Christi Ecclesia [...] quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit (cf. *Io* 21,17), eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit (cf. *Mt* 28,18 ss.), et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit (cf. *1Tim* 3,15). Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a Successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata”[54]. Verbis “subsistit in” Concilium Vaticanum II duas voluit doctrinales affirmationes invicem componere: altera ex parte, Christi Ecclesiam, non obstantibus christianorum divisionibus, solummodo in Ecclesia Catholica plene exsistere pergere; ex altera vero inveniri “extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis”[55], videlicet in Ecclesiis et Communitatibus ecclesialibus nondum in plena communione cum Ecclesia Catholica[56]. Sed, ad postremas quod attinet, affirmandum est earum virtutem derivari “ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est”[57].

17. Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia Catholica, cuius moderatio spectat ad Petri Successorem et ad Episcopos in communione cum eo[58]. Ecclesiae illae quae, licet in perfecta communione cum Ecclesia Catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida Eucharistiae celebratio, verae sunt Ecclesiae particulares[59]. Quapropter in

his quoque Ecclesiis praesens est et operatur Christi Ecclesia, quantumvis plena desit communio cum Ecclesia Catholica, eo quod ipsae doctrinam catholicam non acceptant de Primatu, quem, ex Dei consilio, Episcopus Romanus obiective possidet et in Ecclesiam universam exercet[60].

Illae vero Communitates ecclesiales, quae validum Episcopatum et genuinam ac integram substantiam eucharistici mysterii non servant,[61] sensu proprio Ecclesiae non sunt; attamen qui baptizati sunt iis in Communitatibus Baptismate Christo incorporantur, et ideo in quadam cum Ecclesia communionem, licet imperfecta, exstant[62]. Per se enim Baptismus tendit ad perfectionem vitae in Christo per integram fidei professionem, Eucharistiam et plenam communionem in Ecclesia[63].

“Quare christifidelibus sibi fingere non licet Ecclesiam Christi nihil aliud esse quam summam quandam – divisam quidem, sed adhuc aliquantulum unam– ecclesiarum et communitatum ecclesialium; ac minime iis liberum est tenere Christi Ecclesiam hodie iam nullibi vere subsistere, ita ut non nisi finis existimanda sit, quem omnes Ecclesiae et communitates quaerere debeant”[64]. Re quidem vera “elementa huius Ecclesiae iam datae existunt, in sua plenitudine coniuncta, in Ecclesia catholica et, sine hac plenitudine, in ceteris Communitatibus”[65]. Quocirca “Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est”[66].

Unitatis defectus inter christianos *vulnus* est quidem Ecclesiae illatum; haud sane quia ipsa amittit suam unitatem, sed “quatenus illa impeditur ab universalitate sua plene in historia consummanda”[67].

V. De Ecclesia ut Regno Dei et Christi Regno

18. Ecclesia “missionem accipit Regnum Christi et Dei annuntiandi et in omnibus gentibus instaurandi, huiusque Regni in terris germen et initium constituit”[68]. Ex altera parte, Ecclesia est “sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis”[69]; ipsa est igitur Regni signum ac instrumentum, in id vocata ut ipsum nuntiet atque instauret. Ex altera autem parte, Ecclesia est “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata”[70]; ipsa est proinde “Regnum Christi iam praesens in mysterio”[71], cuius ideo *germen et initium* constituit. Regnum enim Dei dimensionem habet eschatologicam: est quidem res in tempore praesens, sed plena eius effectio eveniet tantummodo cum historia ad finem seu completionem perveniat[72].

Ex textibus biblicis atque ex Patrum testimoniis, non secus atque ex Ecclesiae Magisterii documentis, sensus univoci non eruuntur expressionum *Regnum Coelorum*, *Regnum Dei* et *Regnum Christi* neve de earum cum Ecclesia conexione, utpote quae mysterium et ipsa sit quod plene in conceptu humano concludi non valet. Varias ergo possunt his de rebus theologicae explanationes exstare. Nulli autem ex iis explanationibus, quae possibiles sunt, eo pervenire licet, ut intimam conexione inter Christum, Regnum et Ecclesiam quodam modo neget vel vacuefaciat. “Illud namque [Regnum] nec a Christo nec ab Ecclesia seiungi potest [...]. Si Regnum a Iesu separatur, non iam existit Regnum Dei ab eo revelatum et fit ut in malam partem tum Regni significatio accipiatur, quod periculum est ne mutetur in institutum modo humanum et ideologicum, tum Christi natura, qui non apparet cui omnia subiecta esse debent (cf. 1Cor 15,27). Item non potest Regnum ab Ecclesia separari. Certe, Ecclesia non est ipsa sibimet finis, cum sit ad Regnum Dei ordinata, cuius est germen, signum et instrumentum. Sed, etsi a Christo distinguitur et a Regno, Ecclesia est indissolubili modo utrique coniuncta”[73].

19. Afirmatio autem conexionis nunquam separabilis Ecclesiam inter et Regnum minime significat ut praetereatur Regnum Dei —etsi in momento suo historico ipsum consideretur— non identificari cum Ecclesia in eius realitate visibili ac sociali. Excludendum enim non est “opus Christi et Spiritus extra visibiles [...] fines [Ecclesiae]”[74]. Huius quoque rei ratio habenda est, quod nempe “Regnum ad omnes pertinet: personam humanam, societatem, mundum universum. Pro Regno operari idem est ac divinum dynamismum agnoscere et fovere, qui in historia humana est eamque immutat. Regnum aedificare idem est ac moliri liberationem a malo, qualecumque hoc est. Breviter, Regnum Dei est plena eius consilii manifestatio et effectio”[75].

Cum rationes considerantur inter Regnum Dei, Regnum Christi et Ecclesiam intercedentes, partiales ac unilaterales exaltationes vitentur oportet, quales proponuntur ab iis quorum “notiones consulto Regnum amplificandae et se profitentur “regnicentricas”, in lucem proferunt imaginem Ecclesiae non de se sollicitae, sed ex toto deditae Regno testificando eique serviendo. “Ecclesia haec est pro aliis”, dicitur, sicut Christus “homo est pro aliis”. [...] Hae notiones simul partes utiles, simul partes nocivas ostendunt. Imprimis, Christum silent: Regnum, de quo loquuntur, “theocentrismo” nititur, quod, dicunt, Christus intellegi non possit nisi ab iis, qui fidem sequantur christianam, cum populi, culturae et religiones diversae possint sibi occurrere in unico ente divino, qualecumque sit nomen eius. Eandem ob causam eae mysterium anteferunt creationis, quae in varietatibus culturarum et religionum apparet, sed mysterium silent redemptionis. Praeterea, Regnum, quale ipsi intellegunt regnum, ad excludendam inducit aut ad minus existimandam Ecclesiam, ob renisum contra quendam “ecclesiocentrismum” praeteriti temporis, et quia Ecclesiam tantummodo signum putant, et quidem ambiguitatis non expers”[76]. Hae theses fidei catholicae contradicunt, quia unicitatem negant relationis quam Christus et Ecclesia cum Regno Dei habent.

VI. De Ecclesia deque religionibus ad salutem quod attinet

20. Ex iis quae supra memoravimus signa quaedam profluunt necessaria ad viam indicandam a theologica pervestigazione percurrendam quo altius ipsa perquirat rationes Ecclesiae atque religionum cum aeterna salute.

Imprimis, *firmiter credendum est* “Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit; Ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando (cf. *Mc* 16,16; *Io* 3,5), necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit”[77]. Haec doctrina universali voluntati Dei salvificae non opponitur (cfr. *1Tim* 2,4), quapropter “necesse est duae hae veritates coniunctae teneantur, videlicet vera possibilitas salutis in Christo pro omnibus hominibus et Ecclesiae necessitas ad hanc salutem”[78].

Exstat Ecclesia “universale salutis sacramentum”[79], utpote quae, arcano modo semper coniuncta cum Christo Salvatore Capite suo eique subordinata, artam in Dei consilio servat relationem cum uniuscuiusque hominis salute[80]. Quoad eos qui formaliter et visibiliter membra Ecclesiae non sunt, “Christi salutis patens est per gratiam quae, quamquam arcanam habet necessitudinem cum Ecclesia, in hanc tamen formali ratione eos non introducit, sed modo illuminat congruenti eorum interiori conditioni rerumque temporumque adiunctis. Gratia haec a Christo venit, fructus est eius sacrificii et a Spiritu Sancto communicatur”[81]. Arta relatione ipsa coniungitur cum Ecclesia, quippe quae “ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti originem ducat secundum Propositum Dei Patris”[82].

21. Circa *modum* vero quo gratia Dei salvifica —quae donatur semper per Christum in Spiritu habetque arcanam cum Ecclesia relationem— ad singulos non christianos pervenit, Concilium Vaticanum II asseruit

tantum Deum eam largiri “viis sibi notis”[83]. Scientia theologica in eo nunc versatur, ut rem hanc altius perquirat. Theologicum huiusmodi studium fovendum est quidem, quia abs dubio suam habet utilitatem eum in finem ut melius intellegantur consilia Dei salvifica necnon viae quibus ipsa ad effectum deducuntur. At vero, attentis iis quae hactenus memorata sunt circa Christi mediationem necnon circa “necessitudinem singularem et unicam”[84] qua Ecclesia iungitur cum Regno Dei inter homines —quod ultimatum Regnum est Christi universalis salvatoris—, liquet contrarium esse fidei catholicae Ecclesiam effingere tamquam *unam ex viis* salutis, simul cum iis quae efficiuntur ab aliis religionibus, quae prope Ecclesiam, veluti eius complementum, collocarentur, immo vero veluti eidem aequipollentes quoad substantiam, licet cum ipsa versus Dei Regnum eschatologicum coeuntes.

Variae religiosae traditiones continent profecto atque offerunt religiositatis elementa quae a Deo procedunt [85] quaeque partem efficiunt operis “quod Spiritus in cordibus hominum operatur, in culturis et in religionibus”[86]. Re quidem vera preces quaedam atque ritus nonnulli aliarum religionum partes induere possunt evangelicae praeparationis, quatenus viae sunt vel paedagogiae quibus hominum corda impelluntur ut actioni Dei sese aperiant[87]. At vero iisdem tribui nequit divina origo neve efficacia illa *ex opere operato*, quae christianorum sacramentorum est propria[88]. Nequit praeterea ignorari alios ritus, utpote qui superstitionibus aliisve erroribus innitantur (cf. *1Cor* 10, 20-21), aeternae saluti potius obstare[89].

22. Iesu Christi salvatoris adventu, voluit Deus ut Ecclesia ab eo condita instrumentum esset ad salutem *universi* humani generis (cfr. *Act* 17,30-31)[90]. Dum assertionem huius veritatis ad fidem pertinentis nihil adimitur sinceram aestimationem qua Ecclesia prosequitur religiones mundi huius nostri, simul vero a radice excluditur mentis ille habitus “relativismi religiosi vestigiis impressus, qui ad putandum inducit “*aliam religionem tantidem esse ac aliam*””[91]. Verum est quidem aliarum religionum assecelas gratiam divinam accipere posse, at non minus verum est eos in statu gravis penuriae *obiective* versari per comparisonem cum statu eorum qui, in Ecclesia, mediorum salutis plenitudine fruuntur[92]. Memores autem sint oportet omnes Ecclesiae filii “condicionem suam eximiam non propriis meritis, sed peculiari gratiae Christi esse adscribendam; cui si cogitatione, verbo et opere non respondent, nedum salventur, severius iudicabuntur”[93]. Bene ergo intellegitur qua de causa Ecclesia, iuxta Domini mandatum (cf. *Mt* 28, 19-20) et tamquam officium profluens ex amore erga universos homines, “annuntiat et annuntiare tenetur indesinenter Christum, qui est “*via et veritas et vita*” (*Io* 14,6), in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit”[94].

Missio ad gentes, etiam per dialogum interreligiosum ad effectum adducenda, “*vim suam et necessitatem hodie sicut et semper integram servat*”[95]. Re enim vera “Deus “*omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*” (*1Tim* 2,4). Deus vult omnium salutem per *veritatis* agnitionem. Salus in veritate invenitur. Qui motioni Spiritus veritatis oboediunt, sunt iam in salutis via; sed Ecclesia, cui haec veritas concredita est, eorum optato debet occurrere ut eisdem eam afferat. Quia ipsa consilium salutis credit universale, missionaria esse debet”[96]. Dialogus ergo, quamvis missionis evangelizatricis elementum efficiat, pars est solummodo officii ab Ecclesia adimplendi in missione eius ad gentes[97].

Aequalitas, quae ad dialogum requiritur, non ad doctrinae argumentum ac materiam attinet, eoque minus ad Iesum Christum —qui est ipse Deus Homo factus— per comparisonem cum aliarum religionum conditoribus, sed solummodo ad parem partium dignitatem sese refert. Caritate enim atque observantia erga libertatem ducta[98], Ecclesia persentit primarias suas esse partes cunctis hominibus veritatem nuntiare definitive a Domino revelatam necnon necessitatem proclamare conversionis ad Iesum Christum et adhaesionis Ecclesiae per Baptismum aliaque sacramenta, ut quis plene participet communionem cum Deo Patre, Filio et Spiritu Sancto. Praeterea, certitudo de voluntate Dei salvifica universalis, nedum officio obstat nuntiandi salutem et conversionem ad Dominum Iesum Christum, ipsum potius auget.

Conclusio

Declaratio haec, quae veritates quasdam fidei in memoriam revocat atque explanat, vestigia premere conatur Pauli Apostoli, qui ad Corinthios scribens asseruit: “Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi, quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas” (1Cor 15,3). Attentis enim quibusdam propositionibus incertis vel erroneis, theologica pervestigatio incitatur ad fidem Ecclesiae iterum confirmandam atque ad rationem suae spei reddendam modo persuasivo atque efficaci.

De vera religione agentes, Concilii Vaticani II Patres asseruerunt: “Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia, cui Dominus Iesus munus concredidit eam ad universos homines diffundendi, dicens Apostolis: “Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis” (Mt 28,19-20). Homines vero cuncti tenentur veritatem, praesertim in iis quae Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare”^[99].

Iesu Christi revelatio pergit esse in historia “verum veluti astrum conductorium”^[100] universi humani generis, quia “veritas, quae Christus est, ubique auctoritate universali se imponit”^[101]. Christianum enim mysterium limites quoscumque temporis et spatii supergreditur atque humanae familiae unitatem efficit: “Locis ex diversis ac consuetudinibus omnes in Christo ad unitatem participandam familiae filiorum Dei vocantur [...]. Iesus divisionis parietes diruit et peculiari consummatoque modo per participationem sui mysterii unitatem efficit. Haec unitas tam est alta ut cum sancto Paulo effari possit Ecclesia: “Ergo iam non estis extranei et advenae, sed estis concives sanctorum et domestici Dei” (Eph 2,19)”^[102].

Hanc Declarationem in Conventu Plenario huius Congregationis deliberatam, Summus Pontifex Ioannes Paulus PP. II, in Audientia infrascripto Cardinali Praefecto Congregationis pro Doctrina Fidei concessa die 16 iunii anni 2000, certa scientia et auctoritate Sua apostolica ratam habuit, confirmavit et publici iuris fieri iussit.

Romae, ex Aedibus Congregationis pro Doctrina Fidei, die 6 Augusti, in Festo Transfigurationis Domini, anno 2000.

JOSEPH Card. RATZINGER

Praefectus

THARSICIUS BERTONE, S.D.B.

Archiep. emeritus Vercellarum a Secretis

[1] Conc. Constantinopolitanum I, *Symbolum Constantinopolitanum*: DS 150.

[2] Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 1: AAS 83 (1991) 249-340.

- [3] Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes* et Decl. *Nostra aetate*; cf. etiam Paulus VI, Exhort. Ap. *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-76; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*.
- [4] Conc. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, n. 2.
- [5] Pont. Cons. pro dialogo inter religiones et Congr. pro gentium evangelizatione, Instr. *Dialogo e annuncio*, n. 29: AAS 84 (1992) 414-446; cf. Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
- [6] Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55.
- [7] Cf. Pont. Cons. pro dialogo inter religiones et Congr. pro gentium evangelizatione, Instr. *Dialogo e annuncio*, n. 9.
- [8] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Fides et ratio*, n. 5: AAS 91 (1999) 5-88.
- [9] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 2.
- [10] *Ib.*, n. 4.
- [11] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 5.
- [12] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Fides et ratio*, n. 14.
- [13] *Symbolum Chalcedonense*: DS 301. Cf. S. Athanasius Alexandrinus, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.
- [14] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 4.
- [15] *Ib.*, n. 5.
- [16] *Ib.*
- [17] Cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 144.
- [18] *Ib.*, n. 150.
- [19] *Ib.*, n. 153.
- [20] *Ib.*, n. 178.
- [21] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Fides et ratio*, n. 13.
- [22] Cf. *ib.*, nn. 31-32.
- [23] Conc. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, n. 2. Cf. etiam Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, n. 9, ubi agitur de

bonis quae habentur “in propriis ritibus et culturis populorum”; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16, quo in loco mentio fit de elementis boni atque veri inter non christianos existentibus, quae considerari queunt ut praeparatio ad Evangelium accipiendum.

[24] Cf. Conc. Tridentinum, Decr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501; Conc. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DS 3006.

[25] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 11.

[26] *Ib.*

[27] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55. Cf. etiam n. 56. Cf. Paulus VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 53.

[28] Conc. Nicaenum I: DS 125.

[29] Conc. Chalcedonense: DS 301.

[30] Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

[31] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 6.

[32] Cf. S. Leo Magnus, *Tomus ad Flavianum*: DS 294.

[33] Cf. S. Leo Magnus, Litterae “*Promisisse me memini*” ad Leonem I imp.: DS 318: “In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana”. Cf. etiam *ib.*: DS 317.

[34] Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. Cf. etiam Conc. Tridentinum, Decr. *De peccato originali*, n. 3: DS 1513.

[35] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3-4.

[36] Cf. *ib.*, n. 7. Cf. S. Irenaeus, qui affirmabat: “[in Ecclesia] deposita est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus” (*Adversus haereses* III, 24, 1: SC 211, 472).

[37] Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

[38] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 28. Ad verba “semina Verbi”, cf. etiam S. Iustinus, 2 *Apologia* 8, 1-2; 10, 1-3; 13, 3-6: ed. Goodspeed, pp. 84; 85; 88-89.

[39] Cf. IOANNES PAULUS II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.

[40] *Ib.*, n. 29.

[41] *Ib.*, n. 5.

[42] Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10. Cf. S. Augustinus qui affirmabat extra Christum, viam universalis salutis, qui “numquam generi humano defuit, nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur”: *De Civitate Dei*, 10, 32, 2: CCL 47, 312.

[43] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 62.

[44] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 5.

[45] Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. Necessaria atque absoluta singularitas ac universalitas Christi in humana historia bene a S. Irenaeo exprimuntur cum praeminentiam contemplatur Iesu quatenus Ipse est Primogenitus: “in coelis, quoniam primogenitus-primitivus consilii Patris, Verbum perfectum omnia gubernans et lege statuens; super terram, quoniam primogenitus erat Virginis, iustus homo, sanctus, colens Deum, bonus, placens Deo, perfectus omnimodo; salvans omnes qui sequuntur eum ab inferno quoniam primogenitus mortuorum ipse et dux-princeps vitae Dei” (*Demonstratio*, 39: SC 406, 138).

[46] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 6.

[47] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

[48] Cf. *Ib.*, n.7.

[49] Cf. S. Augustinus, *Enarrat. in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2, 1: CCL 39, 1266; S. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6, 14: PL 75, 525; S. Thomas Aq., *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.

[50] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 6.

[51] *Symbolum fidei*: DS 48. Cf. Bonifatius VIII, Bulla *Unam Sanctam*: DS 870-872; Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

[52] Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Ut unum sint*, n. 11: AAS 87 (1995) 921-982.

[53] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 20; cf. etiam S. Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; S. Cyprianus, *Epist.* 33, 1: CCL 3B, 164-165; S. Augustinus, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCL 49, 70.

[54] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

[55] *Ib.* Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Ut unum sint*, n. 13. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 15 et Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

[56] Sensui igitur authentico textus conciliaris eorum interpretatio contradicit qui ex verbis *subsistit in* thesim effingunt iuxta quam unica Christi Ecclesia possit quoque subsistere in Ecclesiis et Communitatibus

ecclesialibus non catholicis. “Idcirco ergo Concilium elegit verbum “subsistit”, ut patefaceret unam exsistere verae Ecclesiae “subsistentiam”, dum extra eius visibilem compaginem exsistunt tantummodo “elementa Ecclesiae”, quae —cum sint elementa ipsius Ecclesiae— versus Ecclesiam catholicam tendunt ad eandemque ducunt” (Congr. pro Doctrina Fidei, *Notificazione sul volume “Chiesa: carisma e potere” del P. Leonardo Boff*: AAS 77 [1985] 756-762).

[57] Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

[58] Cf. Congr. pro Doctrina Fidei, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.

[59] Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 et 15; Congr. pro Doctrina Fidei, Litt. *Communio notio*, n. 17: AAS 85 (1993) 838-850.

[60] Cf. Conc. Vat. I, Const. dogm. *Pastor aeternus*: DS 3053-3064; Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 22.

[61] Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22.

[62] Cf. *ib.*, n. 3.

[63] Cf. *ib.*, n. 22.

[64] Congr. pro Doctrina Fidei, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, n. 1.

[65] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Ut unum sint*, n. 14.

[66] Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

[67] Congr. pro Doctrina Fidei, Litt. *Communio notio*, n. 17. Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.

[68] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 5.

[69] *Ib.*, n. 1.

[70] *Ib.*, n. 4. Cf. S. Cyprianus, *De Dominica oratione*, 23: CCL 3/A, 105.

[71] CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.

[72] Cf. *Ib.*, n. 9. Cf. etiam precem Deo factam quae habetur in *Didaché* 9, 4: Funk 1, 20: “colligatur ecclesia tua a finibus terrae in regnum tuum”, et *ib.*, 10, 5: Funk 1, 22: “Recordare, Domine, ecclesiae tuae... et collige eam a quattuor ventis sanctificatam in regnum tuum quod ei parasti”.

[73] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18. Cf. Exhort. Ap. *Ecclesia in Asia*, n. 17: in “L’Osservatore Romano”, 7/11/1999. Regnum ita est a Christo inseparabile, ut, quodam sensu, cum Ipso identificetur (cf. Origenes, *Comment. in Mt.*, 14, 7: PG 13, 1197; Tertullianus, *Adversus Marcionem*, IV,

33,8: CCL 1, 634).

[74] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18.

[75] *Ib.*, n. 15: AAS 83 (1991) 263.

[76] *Ib.*, n. 17.

[77] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14. Cf. Decr. *Ad gentes*, n. 7; Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

[78] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 9. Cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nn. 846-847.

[79] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

[80] Cf. S. Cyprianus, *De Catholicae Ecclesiae unitate*, 6: CCL 3, 253-254; S. Irenaeus, *Adversus haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.

[81] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 10.

[82] Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, n. 2. In sensu hic explanato intellegi debet nota formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* (cf. Conc. Lateranense IV, *Cap. 1. De fide catholica*: DS 802). Cf. etiam *Epistula Sancti Officii ad Archiepiscopum Bostoniensem*: DS 3866-3872.

[83] Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.

[84] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 18.

[85] Sunt etenim semina Verbi divini, quae Ecclesia cum gaudio et observantia accipit (cf. Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, n. 11; Decl. *Nostra aetate*, n. 2).

[86] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 29.

[87] Cf. *ib.*; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 843.

[88] Cf. Conc. Tridentinum, Decr. *De Sacramentis*, can. 8 *de sacramentis in genere*: DS 1608.

[89] Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55.

[90] Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 11.

[91] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 36.

[92] Cf. Pius XII, Litt. Encycl. *Mystici corporis*: DS 3821.

[93] Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

[94] Conc. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, n. 2.

[95] Conc. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.

[96] *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 851; cf. etiam nn. 849-856.

[97] Cf. Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Redemptoris missio*, n. 55. Exhort. Ap. *Ecclesia in Asia*, n. 31.

[98] Cf. Conc. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 1.

[99] *Ib.*

[100] Ioannes Paulus II, Litt. Encycl. *Fides et ratio*, n. 15.

[101] *Ib.*, n. 92.

[102] *Ib.*, n. 70.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

DECLARAÇÃO "DOMINUS IESUS" SOBRE A UNICIDADE E A UNIVERSALIDADE SALVÍFICA DE JESUS CRISTO E DA IGREJA

INTRODUÇÃO

1. O *Senhor Jesus*, antes de subir ao Céu, confiou aos seus discípulos o mandato de anunciar o Evangelho a todo o mundo e de baptizar todas as nações: « Ide a todo o mundo e pregai o Evangelho a todas as criaturas. Quem acreditar e for baptizado será salvo, mas quem não acreditar será condenado » (*Mc* 16,15-16); « Todo o poder Me foi no céu e na terra. Ide, pois, fazer discípulos de todas as nações, baptizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinai-lhes a cumprir tudo quanto vos mandei. E Eu estou sempre convosco, até ao fim dos tempos » (*Mt* 28,18-20; cf. ainda *Lc* 24,46-48; *Jo* 17,18; 20,21; *Actos* 1,8).

A missão universal da Igreja nasce do mandato de Jesus Cristo e realiza-se, através dos séculos, com a proclamação do mistério de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, e do mistério da encarnação do Filho, como acontecimento de salvação para toda a humanidade. São estes os conteúdos fundamentais da profissão de fé cristã: « Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigénito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por Ele todas as coisas foram feitas. E por nós, homens, e para nossa salvação desceu dos Céus. E encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e Se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; padeceu e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras; e subiu aos Céus, onde está sentado à direita do Pai. De novo há-de vir em sua glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu Reino não terá fim. Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, e procede do Pai. Com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele que falou pelos Profetas. Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica. Professo um só baptismo para a remissão dos pecados. E espero a ressurreição dos mortos, e a vida do mundo que há-de vir ». ¹

2. A Igreja, ao longo dos séculos, proclamou e testemunhou com fidelidade o Evangelho de Jesus. Ao terminar o segundo milénio, porém, esta missão ainda está longe de se cumprir. ² Daí a grande actualidade do grito do Apóstolo Paulo sobre o dever missionário de todo o baptizado: « Anunciar o Evangelho não é para mim um título de glória, é uma obrigação que me foi imposta. Ai de mim se não anunciar o Evangelho! » (*1 Cor* 9,16). Assim se explica a especial atenção que o Magistério tem posto na motivação e apoio da missão evangelizadora da Igreja, nomeadamente no que diz respeito às tradições religiosas do mundo. ³

Tendo em conta os valores que essas tradições testemunham e oferecem à humanidade, com uma atitude aberta e positiva, a Declaração conciliar sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs afirma: « A Igreja Católica não rejeita absolutamente nada daquilo que há de verdadeiro e santo nessas religiões. Considera com sincero respeito esses modos de agir e de viver, esses preceitos e doutrinas que, embora em muitos pontos estejam em discordância com aquilo que ela afirma e ensina, muitas vezes reflectem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens ».⁴ Prosseguindo na mesma linha, o empenho eclesial de anunciar Jesus Cristo, « caminho, verdade e vida » (Jo 14,6), hoje também encontra ajuda na prática do diálogo inter-religioso, que certamente não substitui, mas acompanha a *missio ad gentes*, graças àquele « mistério de unidade », de que « resulta que todos os homens e mulheres que foram salvos participam, embora de maneira diferente, no mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo por meio do seu Espírito ».⁵ Este diálogo, que faz parte da missão evangelizadora da Igreja,⁶ comporta uma atitude de compreensão e uma relação de recíproco conhecimento e de mútuo enriquecimento, na obediência à verdade e no respeito da liberdade.⁷

3. No exercício e aprofundamento teórico do diálogo entre a fé cristã e as demais tradições religiosas surgem novos problemas, que se tenta solucionar, seguindo novas pistas de investigação, adiantando propostas e sugerindo comportamentos, que carecem de um cuidadoso discernimento. Neste esforço, a presente Declaração entende recordar aos Bispos, aos teólogos e a todos os fiéis católicos alguns conteúdos doutrinários imprescindíveis, que podem ajudar a reflexão teológica a amadurecer soluções de acordo com o dado da fé e em correspondência com as urgências culturais do nosso tempo.

A linguagem expositiva da Declaração está em linha com a sua finalidade. Não se pretende tratar de forma orgânica a problemática da unicidade e universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo e da Igreja, nem apresentar soluções aos problemas e questões teológicas que são objecto de livre debate, mas voltar a expor a doutrina da fé católica em propósito, indicando, ao mesmo tempo, alguns problemas fundamentais que se mantêm abertos a ulteriores aprofundamentos, e confutar algumas posições erróneas ou ambíguas. É por isso que a Declaração retoma a doutrina contida nos anteriores documentos do Magistério, para reafirmar as verdades que constituem o património de fé da Igreja.

4. O perene anúncio missionário da Igreja é hoje posto em causa por teorias de índole relativista, que pretendem justificar o pluralismo religioso, não apenas *de facto*, mas também *de iure* (ou *de principio*). Daí que se considerem superadas, por exemplo, verdades como o carácter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo, a natureza da fé cristã em relação com a crença nas outras religiões, o carácter inspirado dos livros da Sagrada Escritura, a unidade pessoal entre o Verbo eterno e Jesus de Nazaré, a unidade da economia do Verbo Encarnado e do Espírito Santo, a unicidade e universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo, a mediação salvífica universal da Igreja, a não separação, embora com distinção, do Reino de Deus, Reino de Cristo e Igreja, a subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo.

Na raiz destas afirmações encontram-se certos pressupostos, de natureza tanto filosófica como teológica, que dificultam a compreensão e a aceitação da verdade revelada. Podem indicar-se alguns: a convicção de não se poder alcançar nem exprimir a verdade divina, nem mesmo através da revelação cristã; uma atitude relativista perante a verdade, segundo a qual, o que é verdadeiro para alguns não o é para outros; a contraposição radical que se põe entre a mentalidade lógica ocidental e a mentalidade simbólica oriental; o subjectivismo de quem, considerando a razão como única fonte de conhecimento, se sente « incapaz de levantar o olhar para o alto e de ousar atingir a verdade do ser »;⁸ a dificuldade de ver e aceitar na história a presença de acontecimentos definitivos e escatológicos; o vazio metafísico do evento da encarnação histórica do Logos eterno, reduzido a um simples aparecer de Deus na história; o eclectismo de quem, na investigação teológica, toma ideias provenientes de diferentes contextos filosóficos e religiosos, sem se

importar da sua coerência e conexão sistemática, nem da sua compatibilidade com a verdade cristã; a tendência, enfim, a ler e interpretar a Sagrada Escritura à margem da Tradição e do Magistério da Igreja.

Na base destes pressupostos, que se apresentam com matizes diferentes, por vezes como afirmações e outras vezes como hipóteses, elaboram-se propostas teológicas, em que a revelação cristã e o mistério de Jesus Cristo e da Igreja perdem o seu carácter de verdade absoluta e de universalidade salvífica, ou ao menos se projecta sobre elas uma sombra de dúvida e de insegurança.

I. O CARÁCTER PLENO E DEFINITIVO DA REVELAÇÃO DE JESUS CRISTO

5. Para fazer frente a essa mentalidade relativista, que se vai difundindo cada vez mais, há que reafirmar, antes de mais, o carácter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo. Deve, de facto, *crer-se firmemente* na afirmação de que no mistério de Jesus Cristo, Filho de Deus Encarnado, que é « o caminho, a verdade e a vida » (cf. *Jo* 14,6), dá-se a revelação da plenitude da verdade divina: « Ninguém conhece o Filho senão o Pai e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o queira revelar » (*Mt* 11,27); « A Deus, ninguém jamais O viu. O próprio Filho Único, que está no seio do Pai, é que O deu a conhecer » (*Jo* 1,18); « É em Cristo que habita corporalmente toda a plenitude da divindade e n'Ele participais da sua plenitude » (*Col* 2,9).

Fiel à palavra de Deus, o Concílio Vaticano II ensina: « A verdade profunda, tanto a respeito de Deus como da salvação dos homens, manifesta-se-nos por esta revelação na pessoa de Cristo, que é simultaneamente o mediador e a plenitude de toda a revelação ».⁹ E sublinha: « Jesus Cristo, portanto, Verbo Encarnado, enviado como “homem aos homens”, “fala as palavras de Deus” (*Jo* 3,34) e consuma a obra da salvação que o Pai Lhe confiou (cf. *Jo* 5,36; 17,4). Por isso, Ele — ao qual quem vê, vê o Pai (*Jo* 14,9) — com a sua total presença e manifestação pessoal, com as palavras e as obras, com os sinais e com os milagres e, sobretudo, com a sua morte e gloriosa ressurreição de entre os mortos, enfim, com o envio do Espírito de Verdade, completa perfeitamente a revelação e a confirma com o seu testemunho divino [...]. A economia cristã, portanto, como nova e definitiva aliança, jamais passará, e não mais se deve esperar nova revelação pública antes da gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo (cf. *1 Tim* 6,14 e *Tit* 2,13) ».¹⁰

Por isso, a Encíclica *Redemptoris missio* relembra à Igreja a missão de proclamar o Evangelho, como plenitude da verdade: « Nesta Palavra definitiva da sua revelação, Deus deu-Se a conhecer do modo mais pleno: Ele disse à humanidade quem é. E esta auto-revelação definitiva de Deus é o motivo fundamental pelo qual a Igreja é, por sua natureza, missionária. Não pode deixar de proclamar o Evangelho, ou seja, a plenitude da verdade que Deus nos deu a conhecer acerca de Si mesmo ».¹¹ Só a revelação de Jesus Cristo, portanto, « introduz na nossa história uma verdade universal e última, que leva a mente do homem a nunca mais se deter ».¹²

6. É, por conseguinte, contrária à fé da Igreja a tese que defende o carácter limitado, incompleto e imperfeito da revelação de Jesus Cristo, que seria complementar da que é presente nas outras religiões. A razão de fundo de uma tal afirmação basear-se-ia no facto de a verdade sobre Deus não poder ser compreendida nem expressa na sua globalidade e inteireza por nenhuma religião histórica e, portanto, nem pelo cristianismo e nem sequer por Jesus Cristo.

Semelhante posição está em total contradição com as precedentes afirmações de fé, segundo as quais, temos

em Jesus Cristo a revelação plena e completa do mistério salvífico de Deus. Portanto, as palavras, as obras e o inteiro facto histórico de Jesus, se bem que limitados enquanto realidades humanas, têm, todavia, como sujeito a Pessoa divina do Verbo Encarnado, « verdadeiro Deus e verdadeiro homem », ¹³ e assim comportam o carácter definitivo e completo da revelação dos caminhos salvíficos de Deus, embora a profundidade do mistério divino em si mesmo permaneça transcendente e inesgotável. A verdade sobre Deus não é abolida nem diminuída pelo facto que é proferida numa linguagem humana. É, invés, única, plena e completa, porque quem fala e actua é o Filho de Deus Encarnado. Daí a exigência da fé em se professar que o Verbo feito carne é, em todo o seu mistério que vai da encarnação à glorificação, a fonte, participada mas real, e a consumação de toda a revelação salvífica de Deus à humanidade, ¹⁴ e que o Espírito Santo, que é o Espírito de Cristo, ensinará aos Apóstolos e, por meio deles, à Igreja inteira de todos os tempos, esta « verdade total » (Jo 16, 13).

7. A melhor resposta à revelação de Deus é a « *obediência da fé* (Rom 1,5; cf. Rom 16,26; 2 Cor 10,5-6), com a qual o homem se entrega livre e totalmente a Deus, oferecendo a Deus “revelador a submissão plena da inteligência e da vontade” e dando voluntariamente assentimento à revelação feita por Ele ». ¹⁵ A fé é um dom da graça: « Porque para professar esta fé, é necessária a graça de Deus que previne e ajuda, e os outros auxílios internos do Espírito Santo, o qual mova e converta para Deus os corações, abra os olhos da alma, e dê “a todos a suavidade no aderir e dar crédito à verdade” ». ¹⁶

A obediência da fé comporta a aceitação da verdade da revelação de Cristo, garantida por Deus, que é a própria Verdade: ¹⁷ « A fé é, antes de mais, uma *adesão pessoal* do homem a Deus; ao mesmo tempo e inseparavelmente, é o *assentimento livre a toda a verdade que Deus revelou* ». ¹⁸ A fé, portanto, « dom de Deus » e « virtude sobrenatural por Ele infundida », ¹⁹ comporta uma dupla adesão: a Deus, que revela, e à verdade revelada por Ele, pela confiança que se tem na pessoa que o afirma. Por isso « não se deve acreditar em mais ninguém, a não ser em Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo ». ²⁰

Deve, portanto, *manter-se firmemente* a distinção entre a fé teologal e a crença nas outras religiões. Se fé é aceitar na graça a verdade revelada, « que permite penetrar no seio do mistério, favorecendo a sua inteligência coerente », ²¹ a crença nas outras religiões é o conjunto de experiência e pensamento, que constitui os tesouros humanos de sabedoria e de religiosidade, que o homem na sua procura da verdade ideou e pôs em prática em referência ao Divino e ao Absoluto. ²²

Nem sempre se tem presente essa distinção na reflexão hodierna, sendo frequente identificar a fé teologal, que é aceitação da verdade revelada por Deus Uno e Trino, com crença nas outras religiões, que é experiência religiosa ainda à procura da verdade absoluta e ainda carecida do assentimento a Deus que Se revela. Essa é uma das razões porque se tende reduzir, e por vezes até anular, as diferenças entre o cristianismo e as outras religiões.

8. Existe também quem avance a hipótese do valor inspirado dos textos sagrados de outras religiões. Certamente deve admitir-se que alguns elementos presentes neles são de facto instrumentos, através dos quais, multidões de pessoas puderam, através dos séculos, e podem ainda hoje alimentar e manter a sua relação religiosa com Deus. Por isso, o Concílio Vaticano II, referindo-se aos modos de agir, aos preceitos e doutrinas das outras religiões, afirma — como cima se recordou — que, « embora em muitos pontos estejam em discordância com aquilo que [a Igreja] afirma e ensina, muitas vezes reflectem um raio daquela Verdade, que ilumina todos os homens ». ²³

A tradição da Igreja, porém, reserva o qualificativo de *textos inspirados* aos livros canónicos do Antigo e Novo Testamento, enquanto inspirados pelo Espírito Santo. ²⁴ Fiel a esta tradição, a Constituição dogmática

sobre a divina Revelação do Concílio Vaticano II ensina: « Com efeito, a Santa Mãe Igreja, por fé apostólica, tem como sagrados e canônicos os livros inteiros do Antigo e do Novo Testamento com todas as suas partes, porque escritos por inspiração do Espírito Santo (cf. *Jo* 20,31; *2 Tim* 3,16; *2 Pedro* 1,19-21; 3,15-16), têm Deus por autor e, como tais, foram confiados à própria Igreja ». ²⁵ Tais livros « ensinam com firmeza, com fidelidade e sem erro, a verdade que Deus, por causa da nossa salvação, quis consignar nas Sagradas Letras ». ²⁶

Embora querendo congregar em Cristo todas as gentes e comunicar-lhes a plenitude da sua revelação e do seu amor, Deus não deixa de Se tornar presente sob variadas formas « quer aos indivíduos, quer aos povos, através das suas riquezas espirituais, das quais a principal e essencial expressão são as religiões, mesmo se contêm “lacunas, insuficiências e erros” ». ²⁷ Portanto, os livros sagrados das outras religiões, que sem dúvida alimentam e orientam a existência dos seus sequazes, recebem do mistério de Cristo os elementos de bondade e de graça neles presentes.

II. O LOGOS ENCARNADO E O ESPÍRITO SANTO NA OBRA DA SALVAÇÃO

9. Na reflexão teológica contemporânea é frequente fazer-se uma aproximação de Jesus de Nazaré, considerando-o uma figura histórica especial, finita e reveladora do divino de modo não exclusivo, mas complementar a outras presenças reveladoras e salvíficas. O Infinito, o Absoluto, o Mistério último de Deus manifestar-se-ia assim à humanidade de muitas formas e em muitas figuras históricas: Jesus de Nazaré seria uma delas. Mais concretamente, seria para alguns um dos tantos vultos que o Logos teria assumido no decorrer dos tempos para comunicar em termos de salvação com a humanidade.

Além disso, para justificar, de um lado, a universalidade da salvação cristã e, do outro, o facto do pluralismo religioso, há quem proponha uma economia do Verbo eterno, válida também fora da Igreja e sem relação com ela, e uma economia do Verbo Encarnado. A primeira teria um plus-valor de universalidade em relação à segunda, que seria limitada aos cristãos, se bem que com uma presença de Deus mais plena.

10. Semelhantes teses estão em profundo contraste com a fé cristã. Deve, de facto, *crer-se firmemente* na doutrina de fé que proclama que Jesus de Nazaré, filho de Maria, e só ele, é o Filho e o Verbo do Pai. O Verbo, que « estava no princípio junto de Deus » (*Jo* 1,2), é o mesmo « que Se fez carne » (*Jo* 1,14). Em Jesus « o Cristo, o Filho do Deus vivo » (*Mt* 16,16) « habita corporalmente toda a plenitude da divindade » (*Col* 2,9). Ele é « o Filho unigénito, que está no seio do Pai » (*Jo* 1,18), o seu « Filho muito amado, no qual temos a redenção [...]. Aproveu a Deus que n'Ele residisse toda a plenitude e por Ele fossem reconciliadas consigo todas as coisas, estabelecendo a paz, pelo sangue da sua cruz, com todas as criaturas na terra e nos céus » (*Col* 1,13-14.19-20).

Fiel à Sagrada Escritura e refutando interpretações erróneas e redutivas, o primeiro Concílio de Niceia definiu solenemente a própria fé em « Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigénito do Pai, ou seja, da substância do Pai; Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial ao Pai, por meio do qual foram criadas todas as coisas do céu e da terra. Por nós homens e pela nossa salvação, desceu do céu, encarnou e Se fez homem, sofreu e ressuscitou ao terceiro dia, voltou a subir ao céu, donde virá para julgar os vivos e os mortos ». ²⁸ Seguindo os ensinamentos dos Padres, também o Concílio de Calcedónia professou « que o único e idêntico Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, é Ele mesmo perfeito em divindade e perfeito em humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente

homem [...], consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade [...]; gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nos últimos dias, Ele mesmo por nós e pela nossa salvação, de Maria, a virgem Mãe de Deus, segundo a humanidade ».²⁹

Por isso, o Concílio Vaticano II afirma que Cristo, « novo Adão », « imagem de Deus invisível » (*Col* 1,15), « é o homem perfeito, que restituiu à descendência de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado [...]. Cordeiro inocente, pelo seu sangue voluntariamente derramado, mereceu-nos a vida e n'Ele Deus nos reconciliou consigo e conosco, libertando-nos da escravidão do diabo e do pecado, de tal sorte que cada um pode dizer com o Apóstolo: o Filho de Deus “amou-me e entregou-Se a Si mesmo por mim” (*Gal* 2,20) ».³⁰

A esse respeito, João Paulo II declarou explicitamente: « É contrário à fé cristã introduzir qualquer separação entre o Verbo e Jesus Cristo [...]: Jesus é o Verbo Encarnado, pessoa una e indivisa [...]. Cristo não é diferente de Jesus de Nazaré; e este é o Verbo de Deus, feito homem para a salvação de todos [...]. À medida que fomos descobrindo e valorizando os diversos tipos de dons, e sobretudo as riquezas espirituais, que Deus distribuiu a cada povo, não podemos separá-los de Jesus Cristo, o qual está no centro da economia salvadora ».³¹

É igualmente contra a fé católica introduzir uma separação entre a acção salvífica do Logos, enquanto tal, e a do Verbo feito carne. Con a encarnação, todas as acções salvíficas do Verbo de Deus fazem-se sempre em unidade com a natureza humana, que Ele assumiu para a salvação de todos os homens. O único sujeito que opera nas duas naturezas — humana e divina — é a única pessoa do Verbo.³²

Portanto, não é compatível com a doutrina da Igreja a teoria que atribui uma actividade salvífica ao Logos como tal na sua divindade, que se realizasse « à margem » e « para além » da humanidade de Cristo, também depois da encarnação.³³

11. Do mesmo modo, deve *crer-se firmemente* na doutrina de fé sobre a unicidade da economia salvífica querida por Deus Uno e Trino, em cuja fonte e em cujo centro se encontra o mistério da encarnação do Verbo, mediador da graça divina no plano da criação e da redenção (cf. *Col* 1,15-20), « recapitulador de todas as coisas » (cf. *Ef* 1,10), « tornado para nós justiça, santificação e redenção » (*I Cor* 1,30). De facto, o mistério de Cristo tem uma sua unidade intrínseca, que vai da eleição eterna em Deus até à parusia: « N'Ele [o Pai] nos escolheu, antes da criação do mundo, para sermos, na caridade, santos e irrepreensíveis diante d'Ele » (*Ef* 1,4); « Foi também n'Ele que fomos feitos herdeiros, segundo os desígnios de quem tudo realiza conforme decide a sua vontade » (*Ef* 1,11); « Pois àqueles que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem do seu Filho, a fim de que Ele fosse o Primogénito de muitos irmãos. E aqueles que predestinou, também os chamou; àqueles que chamou, também os justificou; e, àqueles que justificou, também os glorificou » (*Rom* 8,29-30).

O Magistério da Igreja, fiel à revelação divina, afirma que Jesus Cristo é o mediador e o redentor universal: « O Verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas, encarnou, a fim de, como homem perfeito, salvar todos os homens e recapitular todas as coisas. O Senhor [...] é aquele a quem o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita, constituindo-O juiz dos vivos e dos mortos ».³⁴ Esta mediação salvífica implica também a unicidade do sacrifício redentor de Cristo, sumo e eterno Sacerdote (cf. *Hebr* 6,20; 9,11; 10,12-14).

12. Há ainda quem sustente a hipótese de uma economia do Espírito Santo com um carácter mais universal que a do Verbo Encarnado, crucificado e ressuscitado. Também essa afirmação é contrária à fé católica,

que, ao contrário, considera a encarnação salvífica do Verbo um acontecimento trinitário. No Novo Testamento o mistério de Jesus, Verbo Encarnado, constitui o lugar da presença do Espírito Santo e o princípio da sua efusão na humanidade, não só nos tempos messiânicos (cf. *Act 2,32-36; Jo 7,39; 20,22; 1 Cor 15,45*), mas também nos que precederam a sua entrada na história (cf. *1 Cor 10,4; 1 Pedro 1,10-12*).

O Concílio Vaticano II repropôs à consciência da fé da Igreja essa verdade fundamental. Ao expor o plano salvífico do Pai sobre a humanidade inteira, o Concílio liga estreitamente, desde o princípio, o mistério de Cristo com o do Espírito.³⁵ Toda a obra de edificação da Igreja por parte de Jesus Cristo Cabeça, no decorrer dos séculos, é vista como uma realização que Ele faz em comunhão com o seu Espírito.³⁶

Além disso, a acção salvífica de Jesus Cristo, com e pelo seu Espírito, estende-se, para além dos confins visíveis da Igreja, a toda a humanidade. Falando do mistério pascal, em que Cristo agora já associa vitalmente a Si no Espírito o crente e lhe dá a esperança da ressurreição, o Concílio afirma: « E isto vale não apenas para aqueles que crêem em Cristo, mas para todos os homens de boa vontade, no coração dos quais, invisivelmente, opera a graça. Na verdade, se Cristo morreu por todos e a vocação última do homem é realmente uma só, a saber divina, nós devemos acreditar que o Espírito Santo oferece a todos, de um modo que só Deus conhece, a possibilidade de serem associados ao mistério pascal ».³⁷

É claro, portanto, o laço entre o mistério salvífico do Verbo Encarnado e o do Espírito, que mais não faz que actuar a influência salvífica do Filho feito homem na vida de todos os homens, chamados por Deus a uma única meta, quer tenham precedido historicamente o Verbo feito homem, quer vivam depois da sua vinda na história: de todos eles é animador o Espírito do Pai, que o Filho do homem doa com liberalidade (cf. *Jo 3,34*).

Por isso, o recente Magistério da Igreja recordou com firmeza e clareza a verdade de uma única economia divina: « A presença e acção do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas, as religiões [...]. Cristo ressuscitado, pela virtude do seu Espírito, actua já no coração dos homens [...]. É ainda o Espírito que infunde as “sementes do Verbo”, presentes nos ritos e nas culturas, e as faz maturar em Cristo ».³⁸ Embora reconhecendo a função histórico-salvífica do Espírito em todo o universo e na inteira história da humanidade,³⁹ o Magistério, todavia afirma: « Este Espírito é o mesmo que operou na encarnação, na vida, morte e ressurreição de Jesus e opera na Igreja. Não é, portanto, alternativo a Cristo, nem preenche uma espécie de vazio, como por vezes se julga que exista entre Cristo e o Logos. O que o Espírito realiza no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões, assume um papel de preparação evangélica e não pode deixar de referir-se a Cristo, Verbo feito carne pela acção do Espírito, “a fim de, como Homem perfeito, salvar todos os homens e recapitular em Si todas as coisas” ».⁴⁰

Concluindo, a acção do Espírito não se coloca fora ou ao lado da de Cristo. Trata-se de uma única economia salvífica de Deus Uno e Trino, realizada no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus, actuada com a cooperação do Espírito Santo e estendida, no seu alcance salvífico, à inteira humanidade e ao universo: « Os homens só poderão entrar em comunhão com Deus através de Cristo, e sob a acção do Espírito ».⁴¹

III. UNICIDADE E UNIVERSALIDADE DO MISTÉRIO SALVÍFICO DE JESUS CRISTO

13. É igualmente frequente a tese que nega a unicidade e a universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo. Tal posição não tem nenhum fundamento bíblico. Deve, invés, *crer-se firmemente*, como dado perene da fé da Igreja, a verdade de Jesus Cristo, Filho de Deus, Senhor e único salvador, que no seu evento de encarnação, morte e ressurreição realizou a história da salvação, a qual tem n'Ele a sua plenitude e o seu centro.

Os testemunhos neo-testamentários afirmam-no claramente: « O Pai enviou o seu Filho como salvador do mundo » (1 Jo 4,14); « Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo » (Jo 1,29). No seu discurso perante o sínédrio, Pedro, para justificar a cura do homem que era aleijado desde o nascimento, cura realizada no nome de Jesus (cf. *Actos* 3,1-8), proclama: « E não há salvação em nenhum outro, pois não existe debaixo do Céu outro nome dado aos homens, pelo qual tenhamos de ser salvos » (*Actos* 4,12). O mesmo Apóstolo acrescenta ainda que Jesus Cristo « é o Senhor de todos »; « foi constituído por Deus juiz dos vivos e dos mortos »; pelo que « todo o que acredita n'Ele recebe, pelo seu nome, a remissão dos pecados » (cf. *Actos* 10,36.42.43).

Paulo, dirigindo-se à comunidade de Corinto, escreve: « Porque, embora digam haver deuses no céu e na terra, — na verdade são muitos esses deuses e esses senhores — para nós há um só Deus: o Pai, de quem tudo procede e para o qual fomos criados; e há um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual tudo existe e pelo qual também nós existimos » (1 Cor 8,5-6). Também o Apóstolo João afirma: « Deus amou de tal maneira o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o homem que acredita n'Ele não se perca, mas tenha a vida eterna. Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para este ser salvo por seu intermédio » (Jo 3,16-17). No Novo Testamento, a vontade salvífica universal de Deus está estritamente ligada à única mediação de Cristo: « [Deus] quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade. Pois Deus é um só, e um só também o Mediador entre Deus e os homens: esse homem, que é Cristo Jesus, que Se entregou à morte para resgatar a todos » (1 Tim 2,4-6).

É sobre esta consciência do dom de salvação único e universal dado pelo Pai por meio de Jesus Cristo no Espírito (cf. *Ef* 1,3-14), que os primeiros cristãos se dirigiram a Israel, mostrando que a salvação se alcançava para além da Lei, e enfrentaram o mundo pagão de então, que aspirava à salvação através de uma pluralidade de deuses salvadores. Este património de fé voltou a ser proposto pelo recente Magistério da Igreja: « A Igreja crê que Cristo, morto e ressuscitado por todos (cf. 2 Cor 5,15), oferece à humanidade, pelo seu Espírito, luz e forças que lhe permitem corresponder à sua altíssima vocação. Ela crê que não há debaixo do céu outro nome dado aos homens pelo qual eles devam ser salvos (cf. *Actos* 4,12). Ela crê também que a chave, o centro e o fim de toda a história humana se encontram no seu Senhor e Mestre ».⁴²

14. Deve, portanto, *crer-se firmemente* como verdade de fé católica que a vontade salvífica universal de Deus Uno e Trino é oferecida e realizada de uma vez para sempre no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus.

Tendo presente este dado de fé, a teologia hoje, meditando na presença de outras experiências religiosas e no seu significado no plano salvífico de Deus, é convidada a explorar se e como também figuras e elementos positivos de outras religiões reentram no plano divino de salvação. Neste empenho de reflexão abre-se à investigação teológica um vasto campo de trabalho sob a guia do Magistério da Igreja. O Concílio Vaticano II, de facto, afirmou que « a única mediação do Redentor não exclui, antes suscita nas criaturas uma cooperação múltipla, que é participação na fonte única ».⁴³ Há que aprofundar o conteúdo desta mediação participada, que deve ser todavia regulada pelo princípio da única mediação de Cristo: « Se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem, todavia elas recebem significado e valor *unicamente* da de Cristo, e não podem ser entendidas como paralelas ou complementares desta ».⁴⁴ Seriam, invés, contrárias à fé cristã e católica as propostas de solução que apresentam uma acção salvífica de Deus

fora da única mediação de Cristo.

15. Não é raro que se proponha evitar na teologia termos como « unicidade », « universalidade », « absoluto », cujo uso daria a impressão de se dar uma ênfase excessiva ao significado e valor do evento salvífico de Jesus Cristo em relação às demais religiões. Ora, essa linguagem não faz mais que exprimir a fidelidade ao dado revelado, uma vez que constitui uma evolução das próprias fontes da fé. Desde o início, efectivamente, a comunidade dos crentes atribuiu a Jesus um valor salvífico de tal ordem, que apenas Ele, como Filho de Deus feito homem, crucificado e ressuscitado, por missão recebida do Pai e no poder do Espírito Santo, tem por finalidade dar a revelação (cf. *Mt* 11,27) e a vida divina (cf. *Jo* 1,12; 5,25-26; 17,2) à humanidade inteira e a cada homem.

Neste sentido, pode e deve dizer-se que Jesus Cristo tem para o género humano e para a sua história um significado e um valor singulares e únicos, só a Ele próprios, exclusivos, universais, absolutos. Jesus é, de facto, o Verbo de Deus feito homem para a salvação de todos. Recebendo esta consciência de fé, o Concílio Vaticano II ensina: « O Verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas, encarnou, a fim de, como homem perfeito, salvar a todos e recapitular todas as coisas. O Senhor é o fim da história humana, “o ponto para o qual tendem os desejos da história e da civilização”, o centro da humanidade, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações. É aquele a quem o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita, constituindo-O juiz dos vivos e dos mortos ».⁴⁵ « Precisamente esta singularidade única de Cristo é que Lhe confere um significado absoluto e universal, pelo qual, enquanto está na História, é o centro e o fim desta mesma História: “Eu sou o Alfa e o Ómega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (*Ap* 22,13) ».⁴⁶

IV. UNICIDADE E UNIDADE DA IGREJA

16. O Senhor Jesus, único Salvador, não formou uma simples comunidade de discípulos, mas constituiu a Igreja como *mistério salvífico*: Ele mesmo está na Igreja e a Igreja n'Ele (cf. *Jo* 15,1ss.; *Gal* 3,28; *Ef* 4,15-16; *Actos* 9,5); por isso, a plenitude do mistério salvífico de Cristo pertence também à Igreja, unida de modo inseparável ao seu Senhor. Jesus Cristo, com efeito, continua a estar presente e a operar a salvação na Igreja e através da Igreja (cf. *Col* 1,24-27),⁴⁷ que é o seu Corpo (cf. *1 Cor* 12,12-13.27; *Col* 1,18).⁴⁸ E, assim como a cabeça e os membros de um corpo vivo, embora não se identifiquem, são inseparáveis, Cristo e a Igreja não podem confundir-se nem mesmo separar-se, constituindo invés um único « Cristo total ».⁴⁹ Uma tal inseparabilidade é expressa no Novo Testamento também com a analogia da Igreja *Esposa* de Cristo (cf. *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,25-29; *Ap* 21,2.9).⁵⁰

Assim, e em relação com a unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo, deve *crer-se firmemente* como verdade de fé católica a unicidade da Igreja por Ele fundada. Como existe um só Cristo, também existe um só seu Corpo e uma só sua Esposa: « uma só Igreja católica e apostólica ».⁵¹ Por outro lado, as promessas do Senhor de nunca abandonar a sua Igreja (cf. *Mt* 16,18; 28,20) e de guiá-la com o seu Espírito (cf. *Jo* 16,13) comportam que, segundo a fé católica, a unicidade e unidade, bem como tudo o que concerne a integridade da Igreja, jamais virão a faltar.⁵²

Os fiéis são *obrigados a professar* que existe uma continuidade histórica — radicada na sucessão apostólica⁵³ — entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica: « Esta é a única Igreja de Cristo [...] que o nosso Salvador, depois da sua ressurreição, confiou a Pedro para apascentar (cf. *Jo* 21,17), encarregando-o a Ele e aos demais Apóstolos de a difundirem e de a governarem (cf. *Mt* 28,18ss.);

levantando-a para sempre como coluna e esteio da verdade (cf. *1 Tim 3,15*). Esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste [*subsistit in*] na Igreja Católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele ».⁵⁴ Com a expressão « *subsistit in* », o Concílio Vaticano II quis harmonizar duas afirmações doutrinárias: por um lado, a de que a Igreja de Cristo, não obstante as divisões dos cristãos, continua a existir plenamente só na Igreja Católica e, por outro, a de que « existem numerosos elementos de santificação e de verdade fora da sua composição », ⁵⁵ isto é, nas Igrejas e Comunidades eclesiais que ainda não vivem em plena comunhão com a Igreja Católica.⁵⁶ Acerca destas, porém, deve afirmar-se que « o seu valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja Católica ».⁵⁷

17. Existe portanto uma única Igreja de Cristo, que subsiste na Igreja Católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele.⁵⁸ As Igrejas que, embora não estando em perfeita comunhão com a Igreja Católica, se mantêm unidas a esta por vínculos estreitíssimos, como são a sucessão apostólica e uma válida Eucaristia, são verdadeiras Igrejas particulares.⁵⁹ Por isso, também nestas Igrejas está presente e actua a Igreja de Cristo, embora lhes falte a plena comunhão com a Igreja católica, enquanto não aceitam a doutrina católica do Primado que, por vontade de Deus, o Bispo de Roma objectivamente tem e exerce sobre toda a Igreja.⁶⁰

As Comunidades eclesiais, invés, que não conservaram um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico,⁶¹ não são Igrejas em sentido próprio. Os que, porém, foram baptizados nestas Comunidades estão pelo Baptismo incorporados em Cristo e, portanto, vivem numa certa comunhão, se bem que imperfeita, com a Igreja.⁶² O Baptismo, efectivamente, tende por si ao completo desenvolvimento da vida em Cristo, através da íntegra profissão de fé, da Eucaristia e da plena comunhão na Igreja.⁶³

« Os fiéis não podem, por conseguinte, imaginar a Igreja de Cristo como se fosse a soma — diferenciada e, de certo modo, também unitária — das Igrejas e Comunidades eclesiais; nem lhes é permitido pensar que a Igreja de Cristo hoje já não exista em parte alguma, tornando-se, assim, um mero objecto de procura por parte de todas as Igrejas e Comunidades ».⁶⁴ « Os elementos desta Igreja já realizada existem, reunidos na sua plenitude, na Igreja Católica e, sem essa plenitude, nas demais Comunidades ».⁶⁵ « Por isso, as próprias Igrejas e Comunidades separadas, embora pensemos que têm faltas, não se pode dizer que não tenham peso no mistério da salvação ou sejam vazias de significado, já que o Espírito Se não recusa a servir-Se delas como de instrumentos de salvação, cujo valor deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que foi confiada à Igreja Católica ».⁶⁶

A falta de unidade entre os cristãos é certamente uma *ferida* para a Igreja; não no sentido de estar privada da sua unidade, mas « porque a divisão é um obstáculo à plena realização da sua universalidade na história ».⁶⁷

V. A IGREJA, REINO DE DEUS E REINO DE CRISTO

18. A missão da Igreja é a « de anunciar o Reino de Cristo e de Deus e de instaurá-lo entre todos os povos; desse Reino ela é na terra o germe e o início ».⁶⁸ Por um lado, a Igreja é « sacramento, isto é, sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade do género humano »;⁶⁹ ela é, portanto, sinal e instrumento do Reino: chamada a anunciá-lo e a instaurá-lo. Por outro, a Igreja é o « povo reunido pela

unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo »;⁷⁰ ela é portanto « o Reino de Cristo já presente em mistério », ⁷¹ constituindo assim o seu *germe e início*. O Reino de Deus tem, de facto, uma dimensão escatológica: é uma realidade presente no tempo, mas a sua plena realização dar-se-á apenas quando a história terminar ou se consumir.⁷²

Dos textos bíblicos e dos testemunhos patrísticos, bem como dos documentos do Magistério da Igreja, não se tiram significados unívocos para as expressões *Reino dos Céus*, *Reino de Deus* e *Reino de Cristo*, nem para a relação das mesmas com a Igreja, sendo esta um mistério que não se pode encerrar totalmente num conceito humano. Podem existir, portanto, diversas explicações teológicas dessas expressões, mas nenhuma dessas possíveis explicações pode negar ou esvaziar de maneira nenhuma a conexão íntima entre Cristo, o Reino e a Igreja. Pois, « o Reino de Deus, que conhecemos pela Revelação não pode ser separado de Cristo nem da Igreja... Se separarmos o Reino, de Jesus, ficaremos sem o Reino de Deus, por Ele pregado, acabando por se distorcer quer o sentido do Reino, que corre o risco de se transformar numa meta puramente humana ou ideológica, quer a identidade de Cristo, que deixa de aparecer como o Senhor, a quem tudo se deve submeter (cf. *1 Cor 15,27*). De igual modo, não podemos separar o Reino, da Igreja. Com certeza que esta não é fim em si própria, uma vez que se ordena ao Reino de Deus, do qual é princípio, sinal e instrumento. Mesmo sendo distinta de Cristo e do Reino, a Igreja todavia está unida indissolúvelmente a ambos ».⁷³

19. Afirmar a relação inseparável entre Igreja e Reino não significa porém esquecer que o Reino de Deus — mesmo considerado na sua fase histórica — não se identifica com a Igreja na sua realidade visível e social. Não se deve, de facto, excluir « a obra de Cristo e do Espírito fora dos confins visíveis da Igreja ».⁷⁴ Daí que se deva também considerar que « o Reino diz respeito a todos: às pessoas, à sociedade, ao mundo inteiro. Trabalhar pelo Reino significa reconhecer e favorecer o dinamismo divino, que está presente na história humana e a transforma. Construir o Reino quer dizer trabalhar para a libertação do mal, sob todas as suas formas. Em resumo, o Reino de Deus é a manifestação e a actuação do seu desígnio de salvação, em toda a sua plenitude ».⁷⁵

Ao considerar as relações entre Reino de Deus, Reino de Cristo e Igreja hão-de evitar-se sempre as acentuações unilaterais, como são as « concepções que propositadamente colocam o acento no Reino, auto-denominando-se de “reino-cêntricas”, pretendendo com isso fazer ressaltar a imagem de uma Igreja que não pensa em si, mas dedica-se totalmente a testemunhar e servir o Reino. É uma “Igreja para os outros” — dizem — como Cristo é o “homem para os outros” [...]. Ao lado de aspectos positivos, essas concepções revelam frequentemente outros negativos. Antes demais, silenciam o que se refere a Cristo: o Reino, de que falam, baseia-se num “teo-centrismo”, porque — como dizem — Cristo não pode ser entendido por quem não possui a fé n'Ele, enquanto que povos, culturas e religiões se podem encontrar na mesma e única realidade divina, qualquer que seja o seu nome. Pela mesma razão, privilegiam o mistério da criação, que se reflecte na variedade de culturas e crenças, mas omitem o mistério da redenção. Mais ainda, o Reino, tal como o entendem eles, acaba por marginalizar ou desvalorizar a Igreja, como reacção a um suposto « eclesiocentrismo » do passado, por considerarem a Igreja apenas um sinal, aliás passível de ambiguidade ».⁷⁶ Tais teses são contrárias à fé católica, por negarem a unicidade da relação de Cristo e da Igreja com o Reino de Deus.

VI. A IGREJA E AS RELIGIÕES NO QUE CONCERNE A SALVAÇÃO

20. De quanto acima se recordou, resultam ainda alguns pontos necessários para o percurso que a reflexão teológica deve seguir no aprofundamento da relação da Igreja e das religiões com a salvação.

Antes de mais, deve *crer-se firmemente* que a « Igreja, peregrina na terra, é necessária para a salvação. Só Cristo é mediador e caminho de salvação; ora, Ele torna-se-nos presente no seu Corpo que é a Igreja; e, ao inculcar por palavras explícitas a necessidade da fé e do Baptismo (cf. *Mc* 16,16; *Jo* 3,5), corroborou ao mesmo tempo a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo Baptismo tal como por uma porta ».77 Esta doutrina não se contrapõe à vontade salvífica universal de Deus (cf. *1 Tim* 2,4); daí « a necessidade de manter unidas estas duas verdades: a real possibilidade de salvação em Cristo para todos os homens, e a necessidade da Igreja para essa salvação ».78

A Igreja é « sacramento universal de salvação »,79 porque, sempre unida de modo misterioso e subordinada a Jesus Cristo Salvador, sua Cabeça, tem no plano de Deus uma relação imprescindível com a salvação de cada homem.80 Para aqueles que não são formal e visivelmente membros da Igreja, « a salvação de Cristo torna-se acessível em virtude de uma graça que, embora dotada de uma misteriosa relação com a Igreja, todavia não os introduz formalmente nela, mas ilumina convenientemente a sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo ».81 Tem uma relação com a Igreja, que por sua vez « tem a sua origem na missão do Filho e na missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai ».82

21. Quanto ao *modo* como a graça salvífica de Deus, dada sempre através de Cristo no Espírito e em relação misteriosa com a Igreja, atinge os não cristãos, o Concílio Vaticano II limitou-se a afirmar que Deus a dá « por caminhos só por Ele conhecidos ».83 A teologia esforça-se por aprofundar a questão. Há que encorajar esse esforço teológico, que sem dúvida serve para aumentar a compreensão dos desígnios salvíficos de Deus e dos caminhos que os realizam. Todavia, de quanto acima foi dito sobre a mediação de Jesus Cristo e sobre a « relação única e singular »84 que a Igreja tem com o Reino de Deus entre os homens — que é substancialmente o Reino de Cristo Salvador universal —, seria obviamente contrário à fé católica considerar a Igreja como *um caminho* de salvação ao lado dos constituídos pelas outras religiões, como se estes fossem complementares à Igreja, ou até substancialmente equivalentes à mesma, embora convergindo com ela para o Reino escatológico de Deus.

Não há dúvida que as diversas tradições religiosas contêm e oferecem elementos de religiosidade, que procedem de Deus,85 e que fazem parte de « quanto o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões ».86 Com efeito, algumas orações e ritos das outras religiões podem assumir um papel de preparação ao Evangelho, enquanto ocasiões ou pedagogias que estimulam os corações dos homens a se abrirem à acção de Deus.87 Não se lhes pode porém atribuir a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos.88 Por outro lado, não se pode ignorar que certos ritos, enquanto dependentes da superstição ou de outros erros (cf. *1 Cor* 10,20-21), são mais propriamente um obstáculo à salvação.89

22. Com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus quis que a Igreja por Ele fundada fosse o instrumento de salvação para *toda* a humanidade (cf. *Act* 17,30-31).90 Esta verdade de fé nada tira ao facto de a Igreja nutrir pelas religiões do mundo um sincero respeito, mas, ao mesmo tempo, exclui de forma radical a mentalidade indiferentista « imbuída de um relativismo religioso que leva a pensar que “tanto vale uma religião como outra” ».91 Se é verdade que os adeptos das outras religiões podem receber a graça divina, também é verdade que *objectivamente* se encontram numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação.92 Há que lembrar, todavia, « a todos os filhos da Igreja que a grandeza da sua condição não é para atribuir aos próprios méritos, mas a uma graça

especial de Cristo; se não corresponderem a essa graça, por pensamentos, palavras e obras, em vez de se salvarem, incorrerão num juízo mais severo ».⁹³ Compreende-se, portanto, que, em obediência ao mandato do Senhor (cf. *Mt 28,19-20*) e como exigência do amor para com todos os homens, a Igreja « anuncia e tem o dever de anunciar constantemente a Cristo, que é “o caminho, a verdade e a vida” (*Jo 14,6*), no qual os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou todas as coisas consigo ».⁹⁴

A missão *ad gentes*, também no diálogo inter-religioso, « mantém hoje, como sempre, a sua validade e necessidade ».⁹⁵ Com efeito, « Deus “quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade” (*1 Tim 2,4*): quer a salvação de todos através do conhecimento da verdade. A salvação encontra-se na verdade. Os que obedecem à moção do Espírito de verdade já se encontram no caminho da salvação; mas a Igreja, a quem foi confiada essa verdade, deve ir ao encontro do seu desejo e oferecer-lha. Precisamente porque acredita no plano universal de salvação, a Igreja deve ser missionária ».⁹⁶ O diálogo, portanto, embora faça parte da missão evangelizadora, é apenas uma das acções da Igreja na sua missão *ad gentes*.⁹⁷ A *paridade*, que é um pressuposto do diálogo, refere-se à igual dignidade pessoal das partes, não aos conteúdos doutrinários e muito menos a Jesus Cristo — que é o próprio Deus feito Homem — em relação com os fundadores das outras religiões. A Igreja, com efeito, movida pela caridade e pelo respeito da liberdade,⁹⁸ deve empenhar-se, antes de mais, em anunciar a todos os homens a verdade, definitivamente revelada pelo Senhor, e em proclamar a necessidade da conversão a Jesus Cristo e da adesão à Igreja através do Baptismo e dos outros sacramentos, para participar de modo pleno na comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Aliás, a certeza da vontade salvífica universal de Deus não diminui, antes aumenta, o dever e a urgência do anúncio da salvação e da conversão ao Senhor Jesus Cristo.

CONCLUSÃO

23. A presente Declaração, ao relembrar e esclarecer algumas verdades de fé, quis seguir o exemplo do Apóstolo Paulo aos fiéis de Corinto: « Pois eu transmiti-vos em primeiro lugar o mesmo que havia recebido » (*1 Cor 15,3*). Perante certas propostas problemáticas ou mesmo erróneas, a reflexão teológica é chamada a reconfirmar a fé da Igreja e a dar razão da sua esperança de forma convincente e eficaz.

Os Padres do Concílio Vaticano II, debruçando-se sobre o tema da verdadeira religião, afirmaram: « Acreditamos que esta única verdadeira religião se verifica na Igreja Católica e Apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou a missão de a difundir a todos os homens, dizendo aos Apóstolos: “Ide, pois, fazer discípulos de todas as nações, baptizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinai-lhes a cumprir tudo quanto vos mandei” (*Mt 28,19-20*). Por sua vez, todos os homens estão obrigados a procurar a verdade, sobretudo no que se refere a Deus e à sua Igreja, e a abraçá-la e pô-la em prática, uma vez conhecida ».⁹⁹

A revelação de Cristo continuará a ser na história « a verdadeira estrela de orientação »¹⁰⁰ para toda a humanidade: « A Verdade, que é Cristo, impõe-se como autoridade universal ».¹⁰¹ O mistério cristão, com efeito, supera qualquer barreira de tempo e de espaço e realiza a unidade da família humana: « Dos mais diversos lugares e tradições, todos são chamados, em Cristo, a participar na unidade da família dos filhos de Deus [...]. Jesus abate os muros de divisão e realiza a unificação, de um modo original e supremo, por meio da participação no seu mistério. Esta unidade é tão profunda que a Igreja pode dizer com São Paulo: “Já não sois estrangeiros nem hóspedes, mas sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus” (*Ef 2,19*) ».¹⁰²

O Sumo Pontífice João Paulo II, na Audiência concedida, a 16 de Junho de 2000, ao abaixo-assinado

Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, com ciência certa e com a sua autoridade apostólica ratificou e confirmou esta Declaração, decidida em Sessão Plenária, e mandou que fosse publicada.

Dado em Roma, sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 6 de Agosto 2000, Festa da Transfiguração do Senhor.

Joseph Card. Ratzinger
Prefeito

Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arcebispo emérito de Vercelli
Secretário

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Conc. de Constantinopla I, *Symbolum Constantinopolitanum*: Denz., n. 150.
- (2) Cf. João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 1: AAS 83 (1991) 249-340.
- (3) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes* e Decl. *Nostra aetate*; cf. ainda Paulo VI, Exort. apost. *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-76; João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*.
- (4) Conc. Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, n. 2.
- (5) Pont. Cons. para o Diálogo Inter-religioso e Congr. para a Evangelização dos Povos, Instr. *Diálogo e anúncio*, n. 29: AAS 84 (1992) 414-446; cf. Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
- (6) Cf. João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 55.
- (7) Cf. Pont. Cons. para o Diálogo Inter-religioso e Congr. para a Evangelização dos Povos, Instr. *Diálogo e anúncio*, n. 9.
- (8) João Paulo II, Carta Enc. *Fides et ratio*, n. 5: AAS 91 (1999) 5-88.
- (9) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 2.

(10) *Ibid.*, n. 4.

(11) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.

(12) João Paulo II, Carta Enc. *Fides et ratio*, n. 14.

(13) Conc. de Calcedonia, *Symbolum Chalcedonense*: Denz., n. 301. Cf. S. Atanásio de Alexandria, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.

(14) Cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 4.

(15) *Ibid.*, n. 5.

(16) *Ibid.*

(17) Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 144.

(18) *Ibid.*, n. 150.

(19) *Ibid.*, n. 153.

(20) *Ibid.*, n. 178.

(21) João Paulo II, Carta Enc. *Fides et ratio*, n. 13.

(22) Cf. *ibid.*, nn. 31-32.

(23) Conc. Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, n. 2. Cf. ainda Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 9, onde se fala de elementos de bem, presentes « nos usos e culturas particulares dos povos »; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16, onde se acena a elementos de bem e de verdade, presentes entre os não cristãos, que podem ser considerados uma preparação para a aceitação do Evangelho.

(24) Cf. Conc. de Trento, *Decr. de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: Denz., n. 1501; Conc. Vaticano I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: Denz., n. 3006.

(25) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Dei verbum*, n. 11.

(26) *Ibid.*

(27) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 55. Cf. ainda n. 56. Cf. Paulo VI, Exort. apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 53.

(28) Conc. de Niceia I, *Symbolum Nicaenum*: Denz., n. 125.

(29) Conc. de Calcedónia, *Symbolum Chalcedonense*: Denz., n. 301.

(30) Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(31) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 6.

(32) Cf. S. Leão Magno, *Tomus ad Flavianum*: Denz., n. 294.

(33) Cf. S. Leão Magno, *Litterae « Promisisse me memini » ad Leonem I imp.*: Denz., n. 318: « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana ». Cf. ainda *ibid.*: Denz., n. 317.

(34) Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. Cf. ainda Conc. de Trento, Decr. *De peccato originali*, n. 3: Denz., n. 1513.

(35) Cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3-4.

(36) Cf. *ibid.*, n. 7. Cf. S. Ireneu, o qual afirmava que na Igreja « foi estabelecida a comunhão com Cristo, ou seja, com o Espírito Santo » (*Adversus Haereses* III, 24, 1: SC 211, 472).

(37) Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(38) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 28. Quanto às « sementes do Verbo » cf. ainda S. Justino, *2 Apologia* 8,1-2; 10,1-3; 13,3-6: ed. E.J. Goodspeed, pp. 84; 85; 88-89.

(39) Cf. *ibid.*, nn. 28-29.

(40) *Ibid.*, n. 29.

(41) *Ibid.*, n. 5.

(42) Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10. Cf. S. Agostinho, que afirma que fora de Cristo, « caminho universal de salvação, que nunca faltou ao género humano, nunca ninguém foi libertado, ninguém é libertado, ninguém será libertado »: *De Civitate Dei* 10, 32, 2: CCL 47, 312.

(43) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 62.

(44) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.

(45) Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 45. A necessária e absoluta singularidade e universalidade de Cristo na história humana é bem expressa por S. Ireneu quando contempla a proeminência de Jesus como Primogénito: « Nos céus, como primogénito do pensamento do Pai, o Verbo perfeito conduz pessoalmente todas as coisas e legisla; sobre a terra, como primogénito da Virgem, homem justo e santo, servo de Deus, bom e agradável a Deus, perfeito em tudo; enfim, salvando dos infernos todos os que o seguem, como primogénito dos mortos, é cabeça e fonte da vida de Deus » (*Demonstratio*, 39: SC 406, 138).

(46) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 6.

(47) Cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.

(48) Cf. *ibid.*, n. 7.

(49) Cf. S. Agostinho, *Enarrat. in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2,1: CCL 39, 1266; S. Gregório Magno, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6, 14: PL 75, 525; S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.

(50) Cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 6.

(51) *Símbolo da fé*: Denz., n. 48. Cf. Bonifácio VIII, Bula *Unam Sanctam*: Denz., n. 870-872; Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(52) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4; João Paulo II, Carta Enc. *Ut unum sint*, n. 11: AAS 87 (1995) 921-982.

(53) Cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 20; cf. ainda S. Ireneu, *Adversus Haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; S. Cipriano, *Epist.* 33, 1: CCL 3B, 164-165; S. Agostinho, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCL 49, 70.

(54) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.

(55) *Ibid.*, cf. João Paulo II, Carta Enc. *Ut unum sint*, n. 13. Conc. Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 15 e Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(56) É, portanto, contrária ao significado autêntico do texto do Concílio a interpretação que leva a deduzir da fórmula *subsistit in* a tese, segundo a qual, a única Igreja de Cristo poderia também subsistir em Igrejas e Comunidades eclesiais não católicas. « O Concílio, invés, adoptou a palavra “subsistit” precisamente para esclarecer que existe uma só “subsistência” da verdadeira Igreja, ao passo que fora da sua composição visível existem apenas “elementa Ecclesiae”, que — por serem elementos da própria Igreja — tendem e conduzem para a Igreja Católica » [Congr. para a Doutrina da Fé, *Notificação sobre o volume “Igreja: carisma e poder” do P. Leonardo Boff*: AAS 77 (1985) 756-762].

(57) Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(58) Cf. Congr. Para a Doutrina da Fé, Decl. *Mysterium ecclesiae*, n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.

(59) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 e 15; Congr. para a Doutrina da Fé, Carta *Communio notio*, n. 17: AAS 85 (1993) 838-850.

(60) Cf. Conc. Vaticano I, Const. dogm. *Pastor aeternus*: Denz., n. 3053-3064; Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 22.

(61) Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22.

(62) Cf. *ibid.*, n. 3.

(63) Cf. *ibid.*, n. 22.

(64) Congr. para a Doutrina da Fé, Decl. *Mysterium ecclesiae*, n. 1.

(65) João Paulo II, Carta Enc. *Ut unum sint*, n. 14.

(66) Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(67) Congr. para a Doutrina da Fé, Carta *Communio notio*, n. 17. Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.

(68) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 5.

(69) *Ibid.*, n. 1.

(70) *Ibid.*, n. 4. Cf. S. Cipriano, *De Dominica oratione* 23: CCL 3A, 105.

(71) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.

(72) Cf. *ibid.*, n. 9. Cf ainda a oração dirigida a Deus, que se lê na *Didaché* 9, 4: SC 248, 176: « A tua Igreja se reúne, dos confins da terra, no teu Reino », e *ibid.*, 10, 5: SC 248, 180: « Lembra-te, Senhor, da tua Igreja...e, santificada, congrega-a dos quatro ventos no teu Reino, que para ela preparaste ».

(73) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 18; cf. Exort. apost. *Ecclesia in Asia*, n. 17: in « L'Osservatore Romano », 7-11-1999. O Reino é de tal modo inseparável de Cristo que, em certo sentido, identifica-se com Ele (cf. Orígenes, *In Mt. Hom.*, 14,7: PG 13, 1197; Tertuliano, *Adversus Marcionem*, IV, 33,8: CCL 1, 634).

(74) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 18.

(75) *Ibid.*, n. 15.

(76) *Ibid.*, n. 17.

(77) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14. Cf. Decr. *Ad gentes*, n. 7; Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.

(78) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 9. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, nn. 846-847.

(79) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

(80) Cf. S. Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: CCL 3, 253-254; S. Ireneu, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.

(81) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 10.

(82) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 2. É no sentido aqui explicado que se deve interpretar a conhecida fórmula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* (cf. Conc. Lateranense IV, Cap. 1. *De fide catholica*: DS 802). Cf. ainda *Carta do Santo Ofício ao Arcebispo de Boston*: Denz., n. 3866-3872.

(83) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.

- (84) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 18.
- (85) São as sementes do Verbo divino (*semina Verbi*), que a Igreja reconhece com alegria e respeito (cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 11; Decl. *Nostra aetate*, n. 2).
- (86) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 29.
- (87) Cf. *ibid.*; *Catecismo da Igreja Católica*, n. 843.
- (88) Cf. Conc. de Trento, Decr. *De sacramentis*, can. 8, *de sacramentis in genere*: Denz., n. 1608.
- (89) Cf. João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 55.
- (90) Cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 11.
- (91) João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 36.
- (92) Cf. Pio XII, Carta Enc. *Mystici corporis*, Denz., n. 3821.
- (93) Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.
- (94) Conc. Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, n. 2.
- (95) Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.
- (96) *Catecismo da Igreja Católica*, n. 851; cf. ainda nn. 849-856.
- (97) Cf. João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, n. 55; Exort. apost. *Ecclesia in Asia*, n. 31.
- (98) Cf. Conc. Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 1.
- (99) *Ibid.*
- (100) Cf. João Paulo II, Carta Enc. *Fides et ratio*, n. 15.
- (101) *Ibid.*, n. 92.
- (102) *Ibid.*, n. 70.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

DECLARACIÓN **DOMINUS IESUS** SOBRE LA UNICIDAD Y LA UNIVERSALIDAD SALVÍFICA DE JESUCRISTO Y DE LA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

1. El *Señor Jesús*, antes de ascender al cielo, confió a sus discípulos el mandato de anunciar el Evangelio al mundo entero y de bautizar a todas las naciones: « Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y se bautice, se salvará; el que se resista a creer, será condenado » (*Mc* 16,15-16); « Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo » (*Mt* 28,18-20; cf. también *Lc* 24,46-48; *Jn* 17,18; 20,21; *Hch* 1,8).

La misión universal de la Iglesia nace del mandato de Jesucristo y se cumple en el curso de los siglos en la proclamación del misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y del misterio de la encarnación del Hijo, como evento de salvación para toda la humanidad. Es éste el contenido fundamental de la profesión de fe cristiana: « Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador de cielo y tierra [...]. Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato: padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas. Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Confieso que hay un solo Bautismo para el perdón de los pecados. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro ».¹

2. La Iglesia, en el curso de los siglos, ha proclamado y testimoniado con fidelidad el Evangelio de Jesús. Al final del segundo milenio, sin embargo, esta misión está todavía lejos de su cumplimiento.² Por eso, hoy más que nunca, es actual el grito del apóstol Pablo sobre el compromiso misionero de cada bautizado: « Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio! » (*I Co* 9,16). Eso explica la particular atención que el Magisterio ha dedicado a motivar y a sostener la misión evangelizadora de la Iglesia, sobre todo en relación con las tradiciones religiosas del mundo.³

Teniendo en cuenta los valores que éstas testimonian y ofrecen a la humanidad, con una actitud abierta y positiva, la Declaración conciliar sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas afirma: « La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres ».⁴ Prosiguiendo en esta línea, el compromiso eclesial de anunciar a Jesucristo, « el camino, la verdad y la vida » (Jn 14,6), se sirve hoy también de la práctica del diálogo interreligioso, que ciertamente no sustituye sino que acompaña la *missio ad gentes*, en virtud de aquel « misterio de unidad », del cual « deriva que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque en modos diferentes, del mismo misterio de salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu ».⁵ Dicho diálogo, que forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia,⁶ comporta una actitud de comprensión y una relación de conocimiento recíproco y de mutuo enriquecimiento, en la obediencia a la verdad y en el respeto de la libertad.⁷

3. En la práctica y profundización teórica del diálogo entre la fe cristiana y las otras tradiciones religiosas surgen cuestiones nuevas, las cuales se trata de afrontar recorriendo nuevas pistas de búsqueda, adelantando propuestas y sugiriendo comportamientos, que necesitan un cuidadoso discernimiento. En esta búsqueda, la presente Declaración interviene para llamar la atención de los Obispos, de los teólogos y de todos los fieles católicos sobre algunos contenidos doctrinales imprescindibles, que puedan ayudar a que la reflexión teológica madure soluciones conformes al dato de la fe, que respondan a las urgencias culturales contemporáneas.

El lenguaje expositivo de la Declaración responde a su finalidad, que no es la de tratar en modo orgánico la problemática relativa a la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Jesucristo y de la Iglesia, ni el proponer soluciones a las cuestiones teológicas libremente disputadas, sino la de exponer nuevamente la doctrina de la fe católica al respecto. Al mismo tiempo la Declaración quiere indicar algunos problemas fundamentales que quedan abiertos para ulteriores profundizaciones, y confutar determinadas posiciones erróneas o ambiguas. Por eso el texto retoma la doctrina enseñada en documentos precedentes del Magisterio, con la intención de corroborar las verdades que forman parte del patrimonio de la fe de la Iglesia.

4. El perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o de principio). En consecuencia, se retienen superadas, por ejemplo, verdades tales como el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la naturaleza de la fe cristiana con respecto a la creencia en las otra religiones, el carácter inspirado de los libros de la Sagrada Escritura, la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la mediación salvífica universal de la Iglesia, la inseparabilidad —aun en la distinción— entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo.

Las raíces de estas afirmaciones hay que buscarlas en algunos presupuestos, ya sean de naturaleza filosófica o teológica, que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada. Se pueden señalar algunos: la convicción de la inferrabilidad y la infabilidad de la verdad divina, ni siquiera por parte de la revelación cristiana; la actitud relativista con relación a la verdad, en virtud de lo cual aquello que es verdad para algunos no lo es para otros; la contraposición radical entre la mentalidad lógica atribuida a Occidente y la mentalidad simbólica atribuida a Oriente; el subjetivismo de quien, considerando la razón como única fuente de conocimiento, se hace « incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la

verdad del ser »;⁸ la dificultad de comprender y acoger en la historia la presencia de eventos definitivos y escatológicos; el vaciamiento metafísico del evento de la encarnación histórica del Logos eterno, reducido a un mero *aparecer* de Dios en la historia; el eclecticismo de quien, en la búsqueda teológica, asume ideas derivadas de diferentes contextos filosóficos y religiosos, sin preocuparse de su coherencia y conexión sistemática, ni de su compatibilidad con la verdad cristiana; la tendencia, en fin, a leer e interpretar la Sagrada Escritura fuera de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia.

Sobre la base de tales presupuestos, que se presentan con matices diversos, unas veces como afirmaciones y otras como hipótesis, se elaboran algunas propuestas teológicas en las cuales la revelación cristiana y el misterio de Jesucristo y de la Iglesia pierden su carácter de verdad absoluta y de universalidad salvífica, o al menos se arroja sobre ellos la sombra de la duda y de la inseguridad.

I. PLENITUD Y DEFINITIVIDAD DE LA REVELACIÓN DE JESUCRISTO

5. Para poner remedio a esta mentalidad relativista, cada vez más difundida, es necesario reiterar, ante todo, el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo. Debe ser, en efecto, *firmemente creída* la afirmación de que en el misterio de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, el cual es « el camino, la verdad y la vida » (cf. *Jn* 14,6), se da la revelación de la plenitud de la verdad divina: « Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar » (*Mt* 11,27). « A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha revelado » (*Jn* 1,18); « porque en él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente » (*Col* 2,9-10).

Fiel a la palabra de Dios, el Concilio Vaticano II enseña: « La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación ».⁹ Y confirma: « Jesucristo, el Verbo hecho carne, “hombre enviado a los hombres”, *habla palabras de Dios* (*Jn* 3,34) y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió (cf. *Jn* 5,36; 17,4). Por tanto, Jesucristo —ver al cual es ver al Padre (cf. *Jn* 14,9)—, con su total presencia y manifestación, con palabras y obras, señales y milagros, sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, y finalmente, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino [...]. La economía cristiana, como la alianza nueva y definitiva, nunca cesará; y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cf. *1 Tm* 6,14; *Tit* 2,13) ».¹⁰

Por esto la encíclica *Redemptoris missio* propone nuevamente a la Iglesia la tarea de proclamar el Evangelio, como plenitud de la verdad: « En esta Palabra definitiva de su revelación, Dios se ha dado a conocer del modo más completo; ha dicho a la humanidad quién es. Esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza. Ella no puede dejar de proclamar el Evangelio, es decir, la plenitud de la verdad que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo ».¹¹ Sólo la revelación de Jesucristo, por lo tanto, « introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca ».¹²

6. Es, por lo tanto, contraria a la fe de la Iglesia la tesis del carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en las otras religiones. La razón que está a la base de esta aserción pretendería fundarse sobre el hecho de que la verdad acerca de Dios no podría ser acogida y manifestada en su globalidad y plenitud por ninguna religión histórica, por lo tanto, tampoco por

el cristianismo ni por Jesucristo.

Esta posición contradice radicalmente las precedentes afirmaciones de fe, según las cuales en Jesucristo se da la plena y completa revelación del misterio salvífico de Dios. Por lo tanto, las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, « verdadero Dios y verdadero hombre »¹³ y por eso llevan en sí la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable. La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado. Por esto la fe exige que se profese que el Verbo hecho carne, en todo su misterio, que va desde la encarnación a la glorificación, es la fuente, participada más real, y el cumplimiento de toda la revelación salvífica de Dios a la humanidad,¹⁴ y que el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, enseña a los Apóstoles, y por medio de ellos a toda la Iglesia de todos los tiempos, « la verdad completa » (Jn 16,13).

7. La respuesta adecuada a la revelación de Dios es « *la obediencia de la fe* (Rm 1,5: Cf. Rm 16,26; 2 Co 10,5-6), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando “a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad”, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él ».¹⁵ La fe es un don de la gracia: « Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da “a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad” ».¹⁶

La obediencia de la fe conduce a la acogida de la verdad de la revelación de Cristo, garantizada por Dios, quien es la Verdad misma;¹⁷ « La fe es ante todo una *adhesión personal* del hombre a Dios; es al mismo tiempo e inseparablemente *el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado* ».¹⁸ La fe, por lo tanto, « don de Dios » y « virtud sobrenatural infundida por Él »,¹⁹ implica una doble adhesión: a Dios que revela y a la verdad revelada por él, en virtud de la confianza que se le concede a la persona que la afirma. Por esto « no debemos creer en ningún otro que no sea Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo ».²⁰

Debe ser, por lo tanto, *firmemente retenida* la distinción entre la *fe* teologal y la *creencia* en las otras religiones. Si la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada, que « permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente »,²¹ la creencia en las otras religiones es esa totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto.²²

No siempre tal distinción es tenida en consideración en la reflexión actual, por lo cual a menudo se identifica la *fe teologal*, que es la acogida de la verdad revelada por Dios Uno y Trino, y la *creencia* en las otras religiones, que es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela. Este es uno de los motivos por los cuales se tiende a reducir, y a veces incluso a anular, las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones.

8. Se propone también la hipótesis acerca del valor inspirado de los textos sagrados de otras religiones. Ciertamente es necesario reconocer que tales textos contienen elementos gracias a los cuales multitud de personas a través de los siglos han podido y todavía hoy pueden alimentar y conservar su relación religiosa con Dios. Por esto, considerando tanto los modos de actuar como los preceptos y las doctrinas de las otras religiones, el Concilio Vaticano II —como se ha recordado antes— afirma que « por más que discrepen en mucho de lo que ella [la Iglesia] profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres ».²³

La tradición de la Iglesia, sin embargo, reserva la calificación de *textos inspirados* a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo.²⁴ Recogiendo esta tradición, la Constitución dogmática sobre la divina Revelación del Concilio Vaticano II enseña: « La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cf. *Jn* 20, 31; *2 Tm* 3,16; *2 Pe* 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia ». ²⁵ Esos libros « enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras de nuestra salvación ». ²⁶

Sin embargo, queriendo llamar a sí a todas las gentes en Cristo y comunicarles la plenitud de su revelación y de su amor, Dios no deja de hacerse presente en muchos modos « no sólo en cada individuo, sino también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones, aunque contengan “lagunas, insuficiencias y errores” ». ²⁷ Por lo tanto, los libros sagrados de otras religiones, que de hecho alimentan y guían la existencia de sus seguidores, reciben del misterio de Cristo aquellos elementos de bondad y gracia que están en ellos presentes.

II. EL LOGOS ENCARNADO Y EL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA DE LA SALVACIÓN

9. En la reflexión teológica contemporánea a menudo emerge un acercamiento a Jesús de Nazaret como si fuese una figura histórica particular y finita, que revela lo divino de manera no exclusiva sino complementaria a otras presencias reveladoras y salvíficas. El Infinito, el Absoluto, el Misterio último de Dios se manifestaría así a la humanidad en modos diversos y en diversas figuras históricas: Jesús de Nazaret sería una de esas. Más concretamente, para algunos él sería uno de los tantos rostros que el Logos habría asumido en el curso del tiempo para comunicarse salvíficamente con la humanidad.

Además, para justificar por una parte la universalidad de la salvación cristiana y por otra el hecho del pluralismo religioso, se proponen contemporaneamente una economía del Verbo eterno válida también fuera de la Iglesia y sin relación a ella, y una economía del Verbo encarnado. La primera tendría una plusvalía de universalidad respecto a la segunda, limitada solamente a los cristianos, aunque si bien en ella la presencia de Dios sería más plena.

10. Estas tesis contrastan profundamente con la fe cristiana. Debe ser, en efecto, *firmemente creída* la doctrina de fe que proclama que Jesús de Nazaret, hijo de María, y solamente él, es el Hijo y Verbo del Padre. El Verbo, que « estaba en el principio con Dios » (*Jn* 1,2), es el mismo que « se hizo carne » (*Jn* 1,14). En Jesús « el Cristo, el Hijo de Dios vivo » (*Mt* 16,16) « reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente » (*Col* 2,9). Él es « el Hijo único, que está en el seno del Padre » (*Jn* 1,18), el « Hijo de su amor, en quien tenemos la redención [...]. Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar con él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos » (*Col* 1,13-14.19-20).

Fiel a las Sagradas Escrituras y refutando interpretaciones erróneas y reductoras, el primer Concilio de Nicea definió solemnemente su fe en « Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre,

padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos ».²⁸ Siguiendo las enseñanzas de los Padres, también el Concilio de Calcedonia profesó que « uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es él mismo perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, Dios verdaderamente, y verdaderamente hombre [...], consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad [...], engendrado por el Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad ».²⁹

Por esto, el Concilio Vaticano II afirma que Cristo « nuevo Adán », « imagen de Dios invisible » (*Col* 1,15), « es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado [...]. Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En Él Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios “me amó y se entregó a sí mismo por mí” (*Gal* 2,20) ».³⁰

Al respecto Juan Pablo II ha declarado explícitamente: « Es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo [...]: Jesús es el Verbo encarnado, una sola persona e inseparable [...]. Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos [...]. Mientras vamos descubriendo y valorando los dones de todas clases, sobre todo las riquezas espirituales que Dios ha concedido a cada pueblo, no podemos disociarlos de Jesucristo, centro del plan divino de salvación ».³¹

Es también contrario a la fe católica introducir una separación entre la acción salvífica del Logos en cuanto tal, y la del Verbo hecho carne. Con la encarnación, todas las acciones salvíficas del Verbo de Dios, se hacen siempre en unión con la naturaleza humana que él ha asumido para la salvación de todos los hombres. El único sujeto que obra en las dos naturalezas, divina y humana, es la única persona del Verbo.³²

Por lo tanto no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su divinidad, que se ejercitaría « más allá » de la humanidad de Cristo, también después de la encarnación.³³

11. Igualmente, debe ser *firmemente creída* la doctrina de fe sobre la unicidad de la economía salvífica querida por Dios Uno y Trino, cuya fuente y centro es el misterio de la encarnación del Verbo, mediador de la gracia divina en el plan de la creación y de la redención (cf. *Col* 1,15-20), recapitulador de todas las cosas (cf. *Ef* 1,10), « al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención » (*I Co* 1,30). En efecto, el misterio de Cristo tiene una unidad intrínseca, que se extiende desde la elección eterna en Dios hasta la parusía: « [Dios] nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor » (*Ef* 1,4); En él « por quien entramos en herencia, elegidos de antemano según el previo designio del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad » (*Ef* 1,11); « Pues a los que de antemano conoció [el Padre], también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó » (*Rm* 8,29-30).

El Magisterio de la Iglesia, fiel a la revelación divina, reitera que Jesucristo es el mediador y el redentor universal: « El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvará a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor [...] es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos ».³⁴ Esta mediación salvífica también implica la unicidad del sacrificio redentor de Cristo, sumo y eterno sacerdote (cf. *Eb* 6,20; 9,11; 10,12-14).

12. Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. También esta afirmación es contraria a la fe católica, que, en cambio, considera la encarnación salvífica del Verbo como un evento trinitario. En el Nuevo Testamento el misterio de Jesús, Verbo encarnado, constituye el lugar de la presencia del Espíritu Santo y la razón de su efusión a la humanidad, no sólo en los tiempos mesiánicos (cf. *Hch* 2,32-36; *Jn* 20,20; 7,39; *1 Co* 15,45), sino también antes de su venida en la historia (cf. *1 Co* 10,4; *1 Pe* 1,10-12).

El Concilio Vaticano II ha llamado la atención de la conciencia de fe de la Iglesia sobre esta verdad fundamental. Cuando expone el plan salvífico del Padre para toda la humanidad, el Concilio conecta estrechamente desde el inicio el misterio de Cristo con el del Espíritu.³⁵ Toda la obra de edificación de la Iglesia a través de los siglos se ve como una realización de Jesucristo Cabeza en comunión con su Espíritu.³⁶

Además, la acción salvífica de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad. Hablando del misterio pascual, en el cual Cristo asocia vitalmente al creyente a sí mismo en el Espíritu Santo, y le da la esperanza de la resurrección, el Concilio afirma: « Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual ». ³⁷

Queda claro, por lo tanto, el vínculo entre el misterio salvífico del Verbo encarnado y el del Espíritu Santo, que actúa el influjo salvífico del Hijo hecho hombre en la vida de todos los hombres, llamados por Dios a una única meta, ya sea que hayan precedido históricamente al Verbo hecho hombre, o que vivan después de su venida en la historia: de todos ellos es animador el Espíritu del Padre, que el Hijo del hombre dona libremente (cf. *Jn* 3,34).

Por eso el Magisterio reciente de la Iglesia ha llamado la atención con firmeza y claridad sobre la verdad de una única economía divina: « La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones [...]. Cristo resucitado obra ya por la virtud de su Espíritu [...]. Es también el Espíritu quien esparce “las semillas de la Palabra” presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo ». ³⁸ Aun reconociendo la función histórico-salvífica del Espíritu en todo el universo y en la historia de la humanidad,³⁹ sin embargo confirma: « Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia. No es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar una especie de vacío, como a veces se da por hipótesis, que exista entre Cristo y el Logos. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu, “para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas” ». ⁴⁰

En conclusión, la acción del Espíritu no está fuera o al lado de la acción de Cristo. Se trata de una sola economía salvífica de Dios Uno y Trino, realizada en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, llevada a cabo con la cooperación del Espíritu Santo y extendida en su alcance salvífico a toda la humanidad y a todo el universo: « Los hombres, pues, no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu ». ⁴¹

III. UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL MISTERIO SALVÍFICO DE JESUCRISTO

13. Es también frecuente la tesis que niega la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo. Esta posición no tiene ningún fundamento bíblico. En efecto, debe ser *firmemente creída*, como dato perenne de la fe de la Iglesia, la proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y único salvador, que en su evento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en él su plenitud y su centro.

Los testimonios neotestamentarios lo certifican con claridad: « El Padre envió a su Hijo, como salvador del mundo » (1 Jn 4,14); « He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo » (Jn 1,29). En su discurso ante el sanedrín, Pedro, para justificar la curación del tullido de nacimiento realizada en el nombre de Jesús (cf. Hch 3,1-8), proclama: « Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos » (Hch 4,12). El mismo apóstol añade además que « Jesucristo es el Señor de todos »; « está constituido por Dios juez de vivos y muertos »; por lo cual « todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados » (Hch 10,36.42.43).

Pablo, dirigiéndose a la comunidad de Corinto, escribe: « Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros » (1 Co 8,5-6). También el apóstol Juan afirma: « Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él » (Jn 3,16-17). En el Nuevo Testamento, la voluntad salvífica universal de Dios está estrechamente conectada con la única mediación de Cristo: « [Dios] quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos » (1 Tm 2,4-6).

Basados en esta conciencia del don de la salvación, único y universal, ofrecido por el Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo (cf. Ef 1,3-14), los primeros cristianos se dirigieron a Israel mostrando que el cumplimiento de la salvación iba más allá de la Ley, y afrontaron después al mundo pagano de entonces, que aspiraba a la salvación a través de una pluralidad de dioses salvadores. Este patrimonio de la fe ha sido propuesto una vez más por el Magisterio de la Iglesia: « Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos (cf. 2 Co 5,15), da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea posible salvarse (cf. Hch 4,12). Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro ».⁴²

14. Debe ser, por lo tanto, *firmemente creída* como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios.

Teniendo en cuenta este dato de fe, y meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas no cristianas y sobre su significado en el plan salvífico de Dios, la teología está hoy invitada a explorar si es posible, y en qué medida, que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación. En esta tarea de reflexión la investigación teológica tiene ante sí un extenso

campo de trabajo bajo la guía del Magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que « la única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única ».⁴³ Se debe profundizar el contenido de esta mediación participada, siempre bajo la norma del principio de la única mediación de Cristo: « Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias ».⁴⁴ No obstante, serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que contemplan una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo.

15. No pocas veces algunos proponen que en teología se eviten términos como « unicidad », « universalidad », « absolutez », cuyo uso daría la impresión de un énfasis excesivo acerca del valor del evento salvífico de Jesucristo con relación a las otras religiones. En realidad, con este lenguaje se expresa simplemente la fidelidad al dato revelado, pues constituye un desarrollo de las fuentes mismas de la fe. Desde el inicio, en efecto, la comunidad de los creyentes ha reconocido que Jesucristo posee una tal valencia salvífica, que Él sólo, como Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, en virtud de la misión recibida del Padre y en la potencia del Espíritu Santo, tiene el objetivo de donar la revelación (cf. *Mt* 11,27) y la vida divina (cf. *Jn* 1,12; 5,25-26; 17,2) a toda la humanidad y a cada hombre.

En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos. Recogiendo esta conciencia de fe, el Concilio Vaticano II enseña: « El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, “punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización”, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos ».⁴⁵ « Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma: “Yo soy el Alfa y la Omega, *el Primero y el Último*, el Principio y el Fin” (*Ap* 22,13) ».⁴⁶

IV. UNICIDAD Y UNIDAD DE LA IGLESIA

16. El Señor Jesús, único salvador, no estableció una simple comunidad de discípulos, sino que constituyó a la Iglesia como *misterio salvífico*: Él mismo está en la Iglesia y la Iglesia está en Él (cf. *Jn* 15,1ss; *Ga* 3,28; *Ef* 4,15-16; *Hch* 9,5); por eso, la plenitud del misterio salvífico de Cristo pertenece también a la Iglesia, inseparablemente unida a su Señor. Jesucristo, en efecto, continúa su presencia y su obra de salvación en la Iglesia y a través de la Iglesia (cf. *Col* 1,24-27),⁴⁷ que es su cuerpo (cf. *1 Co* 12, 12-13.27; *Col* 1,18).⁴⁸ Y así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir pero tampoco separar, y constituyen un único « Cristo total ».⁴⁹ Esta misma inseparabilidad se expresa también en el Nuevo Testamento mediante la analogía de la Iglesia como *Esposa* de Cristo (cf. *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,25-29; *Ap* 21,2.9).⁵⁰

Por eso, en conexión con la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, debe ser *fírmemente creída* como verdad de fe católica la unicidad de la Iglesia por él fundada. Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: « una sola Iglesia católica y apostólica ».⁵¹ Además, las promesas del Señor de no abandonar jamás a su Iglesia (cf. *Mt* 16,18; 28,20) y de guiarla con

su Espíritu (cf. *Jn* 16,13) implican que, según la fe católica, la unicidad y la unidad, como todo lo que pertenece a la integridad de la Iglesia, nunca faltaran.⁵²

Los fieles están *obligados a profesar* que existe una continuidad histórica —radicada en la sucesión apostólica—⁵³ entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica: « Esta es la única Iglesia de Cristo [...] que nuestro Salvador confió después de su resurrección a Pedro para que la apacentara (*Jn* 24,17), confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno (cf. *Mt* 28,18ss.), y la erigió para siempre como « columna y fundamento de la verdad » (*1 Tm* 3,15). Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste [*subsistit in*] en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él ».⁵⁴ Con la expresión « *subsistit in* », el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica, y por otro lado que « fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad »,⁵⁵ ya sea en las Iglesias que en las Comunidades eclesiales separadas de la Iglesia católica.⁵⁶ Sin embargo, respecto a estas últimas, es necesario afirmar que su eficacia « deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica ».⁵⁷

17. Existe, por lo tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él.⁵⁸ Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas iglesias particulares.⁵⁹ Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falte la plena comunión con la Iglesia católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma.⁶⁰

Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico,⁶¹ no son Iglesia en sentido propio; sin embargo, los bautizados en estas Comunidades, por el Bautismo han sido incorporados a Cristo y, por lo tanto, están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia.⁶² En efecto, el Bautismo en sí tiende al completo desarrollo de la vida en Cristo mediante la íntegra profesión de fe, la Eucaristía y la plena comunión en la Iglesia.⁶³

« Por lo tanto, los fieles no pueden imaginarse la Iglesia de Cristo como la suma —diferenciada y de alguna manera unitaria al mismo tiempo— de las Iglesias y Comunidades eclesiales; ni tienen la facultad de pensar que la Iglesia de Cristo hoy no existe en ningún lugar y que, por lo tanto, deba ser objeto de búsqueda por parte de todas las Iglesias y Comunidades ».⁶⁴ En efecto, « los elementos de esta Iglesia ya dada existen juntos y en plenitud en la Iglesia católica, y sin esta plenitud en las otras Comunidades ».⁶⁵ « Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y Comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia ».⁶⁶

La falta de unidad entre los cristianos es ciertamente una *herida* para la Iglesia; no en el sentido de quedar privada de su unidad, sino « en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia ».⁶⁷

V. IGLESIA, REINO DE DIOS Y REINO DE CRISTO

18. La misión de la Iglesia es « anunciar el Reino de Cristo y de Dios, establecerlo en medio de todas las gentes; [la Iglesia] constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino ». ⁶⁸ Por un lado la Iglesia es « sacramento, esto es, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano »; ⁶⁹ ella es, por lo tanto, signo e instrumento del Reino: llamada a anunciarlo y a instaurarlo. Por otro lado, la Iglesia es el « pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo »; ⁷⁰ ella es, por lo tanto, el « reino de Cristo, presente ya en el misterio », ⁷¹ constituyendo, así, su *germen e inicio*. El Reino de Dios tiene, en efecto, una dimensión escatológica: Es una realidad presente en el tiempo, pero su definitiva realización llegará con el fin y el cumplimiento de la historia. ⁷²

De los textos bíblicos y de los testimonios patrísticos, así como de los documentos del Magisterio de la Iglesia no se deducen significados unívocos para las expresiones *Reino de los Cielos*, *Reino de Dios* y *Reino de Cristo*, ni de la relación de los mismos con la Iglesia, ella misma misterio que no puede ser totalmente encerrado en un concepto humano. Pueden existir, por lo tanto, diversas explicaciones teológicas sobre estos argumentos. Sin embargo, ninguna de estas posibles explicaciones puede negar o vaciar de contenido en modo alguno la íntima conexión entre Cristo, el Reino y la Iglesia. En efecto, « el Reino de Dios que conocemos por la Revelación, no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia... Si se separa el Reino de la persona de Jesús, no es éste ya el Reino de Dios revelado por él, y se termina por distorsionar tanto el significado del Reino —que corre el riesgo de transformarse en un objetivo puramente humano e ideológico— como la identidad de Cristo, que no aparece como el Señor, al cual debe someterse todo (cf. *1 Co* 15,27); asimismo, el Reino no puede ser separado de la Iglesia. Ciertamente, ésta no es un fin en sí misma, ya que está ordenada al Reino de Dios, del cual es germen, signo e instrumento. Sin embargo, a la vez que se distingue de Cristo y del Reino, está indisolublemente unida a ambos ». ⁷³

19. Afirmar la relación indivisible que existe entre la Iglesia y el Reino no implica olvidar que el Reino de Dios —si bien considerado en su fase histórica— no se identifica con la Iglesia en su realidad visible y social. En efecto, no se debe excluir « la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia ». ⁷⁴ Por lo tanto, se debe también tener en cuenta que « el Reino interesa a todos: a las personas, a la sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su plenitud ». ⁷⁵

Al considerar la relación entre Reino de Dios, Reino de Cristo e Iglesia es necesario, de todas maneras, evitar acentuaciones unilaterales, como en el caso de « determinadas concepciones que intencionadamente ponen el acento sobre el Reino y se presentan como “reinocéntricas”, las cuales dan relieve a la imagen de una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar y servir al Reino. Es una “Iglesia para los demás” —se dice— como “Cristo es el hombre para los demás”... Junto a unos aspectos positivos, estas concepciones manifiestan a menudo otros negativos. Ante todo, dejan en silencio a Cristo: El Reino del que hablan se basa en un “teocentrismo”, porque Cristo —dicen— no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención. Además el Reino, tal como lo entienden, termina por marginar o menospreciar a la Iglesia, como reacción a un supuesto “eclesiocentrismo” del pasado y porque consideran a la Iglesia misma sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad ». ⁷⁶ Estas tesis son contrarias a la fe católica porque niegan la unicidad de la relación que Cristo y la Iglesia tienen con el Reino de Dios.

VI. LA IGLESIA Y LAS RELIGIONES EN RELACIÓN CON LA SALVACIÓN

20. De todo lo que ha sido antes recordado, derivan también algunos puntos necesarios para el curso que debe seguir la reflexión teológica en la profundización de la relación de la Iglesia y de las religiones con la salvación.

Ante todo, debe ser *firmemente creído* que la « Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo (cf. *Mt* 16,16; *Jn* 3,5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta ». ⁷⁷ Esta doctrina no se contrapone a la voluntad salvífica universal de Dios (cf. *1 Tm* 2,4); por lo tanto, « es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación ». ⁷⁸

La Iglesia es « sacramento universal de salvación » ⁷⁹ porque, siempre unida de modo misterioso y subordinada a Jesucristo el Salvador, su Cabeza, en el diseño de Dios, tiene una relación indispensable con la salvación de cada hombre. ⁸⁰ Para aquellos que no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia, « la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo ». ⁸¹ Ella está relacionada con la Iglesia, la cual « procede de la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo », ⁸² según el diseño de Dios Padre.

21. Acerca del *modo* en el cual la gracia salvífica de Dios, que es donada siempre por medio de Cristo en el Espíritu y tiene una misteriosa relación con la Iglesia, llega a los individuos no cristianos, el Concilio Vaticano II se limitó a afirmar que Dios la dona « por caminos que Él sabe ». ⁸³ La Teología está tratando de profundizar este argumento, ya que es sin duda útil para el crecimiento de la comprensión de los designios salvíficos de Dios y de los caminos de su realización. Sin embargo, de todo lo que hasta ahora ha sido recordado sobre la mediación de Jesucristo y sobre las « relaciones singulares y únicas » ⁸⁴ que la Iglesia tiene con el Reino de Dios entre los hombres —que substancialmente es el Reino de Cristo, salvador universal—, queda claro que sería contrario a la fe católica considerar la Iglesia como *un camino* de salvación al lado de aquellos constituidos por las otras religiones. Éstas serían complementarias a la Iglesia, o incluso substancialmente equivalentes a ella, aunque en convergencia con ella en pos del Reino escatológico de Dios.

Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios ⁸⁵ y que forman parte de « todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones ». ⁸⁶ De hecho algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios. ⁸⁷ A ellas, sin embargo no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos. ⁸⁸ Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. *1 Co* 10,20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación. ⁸⁹

22. Con la venida de Jesucristo Salvador, Dios ha establecido la Iglesia para la salvación de *todos* los hombres (cf. *Hch* 17,30-31).⁹⁰ Esta verdad de fe no quita nada al hecho de que la Iglesia considera las religiones del mundo con sincero respeto, pero al mismo tiempo excluye esa mentalidad indiferentista « marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que “una religión es tan buena como otra” ». ⁹¹ Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos.⁹² Sin embargo es necesario recordar a « los hijos de la Iglesia que su excelsa condición no deben atribuirle a sus propios méritos, sino a una gracia especial de Cristo; y si no responden a ella con el pensamiento, las palabras y las obras, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad ». ⁹³ Se entiende, por lo tanto, que, siguiendo el mandamiento de Señor (cf. *Mt* 28,19-20) y como exigencia del amor a todos los hombres, la Iglesia « anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (*Jn* 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas ». ⁹⁴

La misión *ad gentes*, también en el diálogo interreligioso, « conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad ». ⁹⁵ « En efecto, « Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad » (*1 Tm* 2,4). Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad. La salvación se encuentra en la verdad. Los que obedecen a la moción del Espíritu de verdad están ya en el camino de la salvación; pero la Iglesia, a quien esta verdad ha sido confiada, debe ir al encuentro de los que la buscan para ofrecérsela. Porque cree en el designio universal de salvación, la Iglesia debe ser misionera ». ⁹⁶ Por ello el diálogo, no obstante forme parte de la misión evangelizadora, constituye sólo una de las acciones de la Iglesia en su misión *ad gentes*. ⁹⁷ La *paridad*, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo —que es el mismo Dios hecho hombre— comparado con los fundadores de las otras religiones. De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, ⁹⁸ debe empeñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, la certeza de la voluntad salvífica universal de Dios no disminuye sino aumenta el deber y la urgencia del anuncio de la salvación y la conversión al Señor Jesucristo.

CONCLUSIÓN

23. La presente Declaración, reproponiendo y clarificando algunas verdades de fe, ha querido seguir el ejemplo del Apóstol Pablo a los fieles de Corinto: « Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí » (*1 Co* 15,3). Frente a propuestas problemáticas o incluso erróneas, la reflexión teológica está llamada a confirmar de nuevo la fe de la Iglesia y a dar razón de su esperanza en modo convincente y eficaz.

Los Padres del Concilio Vaticano II, al tratar el tema de la verdadera religión, han afirmado: « Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres, diciendo a los Apóstoles: “Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado” (*Mt* 28,19-20). Por su parte todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla ». ⁹⁹

La revelación de Cristo continuará a ser en la historia la verdadera estrella que orienta a toda la humanidad: ¹⁰⁰ « La verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal ». ¹⁰¹ El misterio cristiano supera de hecho las barreras del tiempo y del espacio, y realiza la unidad de la familia humana: « Desde lugares y tradiciones diferentes todos están llamados en Cristo a participar en la unidad de la familia de los hijos de Dios [...]. Jesús derriba los muros de la división y realiza la unificación de forma original y suprema mediante la participación en su misterio. Esta unidad es tan profunda que la Iglesia puede decir con san Pablo: « Ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios » (*Ef 2,19*) ». ¹⁰²

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la Audiencia del día 16 de junio de 2000, concedida al infrascrito Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con ciencia cierta y con su autoridad apostólica, ha ratificado y confirmado esta Declaración decidida en la Sesión Plenaria, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de agosto de 2000, Fiesta de la Transfiguración del Señor.

Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Notas

- (1) Conc. de Constantinopla I, *Symbolum Costantinopolitanum*: DS 150.
- (2) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 1: AAS 83 (1991) 249-340.
- (3) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes* y Decl. *Nostra aetate*; cf. también Pablo VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-76; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*.
- (4) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 2.
- (5) Pont. Cons. para el Diálogo Interreligioso y la Congr. para la Evangelización de los Pueblos, Instr. *Diálogo y anuncio*, 29; cf. Conc. Ecum. Vat II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22.
- (6) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55.
- (7) Cf. Pont. Cons. para el Diálogo Interreligioso y la Congr. para la Evangelización de los Pueblos, Instr. *Diálogo y anuncio*, 9: AAS 84 (1992) 414-446.

- (8) Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 5: AAS 91 (1999) 5 88.
- (9) Conc. Ecum Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 2.
- (10) *Ibíd.*, 4.
- (11) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 5.
- (12) Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14.
- (13) Conc. Ecum. de Calcedonia, DS 301. Cf. S. Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54,3: SC 199,458.
- (14) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 4
- (15) *Ibíd.*, 5.
- (16) *Ibíd.*
- (17) 3 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 144.
- (18) *Ibíd.*, 150.
- (19) *Ibíd.*, 153.
- (20) *Ibíd.*, 178.
- (21) Juan Pablo II, Enc. *Fides et Ratio*, 13.
- (22) Cf. *ibíd.*, 31-32.
- (23) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 2. Cf. también Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 9, donde se habla de todo lo bueno presente « en los ritos y en las culturas de los pueblos »; Const. dogm. *Lumen gentium*, 16, donde se indica todo lo bueno y lo verdadero presente entre los no cristianos, que pueden ser considerados como una preparación a la acogida del Evangelio.
- (24) Cf. Conc. de Trento, Decr. *de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501; Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DS 3006.
- (25) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 11.
- (26) *Ibíd.*
- (27) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55; cf. también 56. Pablo VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 53.

- (28) Conc. Ecum. de Nicea I, *DS* 125.
- (29) Conc. Ecum de Calcedonia, *DS* 301.
- (30) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Gaudium et spes*, 22.
- (31) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 6.
- (32) Cf. San León Magno, *Tomus ad Flavianum*: *DS* 269.
- (33) Cf. San León Magno, *Carta « Promisisse me memini » ad Leonem I imp*: *DS* 318: « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Dio agerentur humana ». Cf. también *ibíd.*: *DS* 317.
- (34) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 45. Cf. también Conc. de Trento, Decr. *De peccato originali*, 3: *DS* 1513.
- (35) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 3-4.
- (36) Cf. *ibíd.*, 7. Cf. San Ireneo, el cual afirmaba que en la Iglesia « ha sido depositada la comunión con Cristo, o sea, el Espíritu Santo » (*Adversus Haereses* III, 24, 1: SC 211, 472).
- (37) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22.
- (38) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 28. Acerca de « las semillas del Verbo » cf. también San Justino, *2 Apologia*, 8,1-2,1-3; 13, 3-6: ed. E. J. Goodspeed, 84; 85; 88-89.
- (39) Cf. *ibíd.*, 28-29.
- (40) *Ibíd.*, 29.
- (41) 3 *Ibíd.*, 5.
- (42) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 10; cf. San Agustín, cuando afirma que fuera de Cristo, « camino universal de salvación que nunca ha faltado al género humano, nadie ha sido liberado, nadie es liberado, nadie será liberado »: *De Civitate Dei* 10, 32, 2: CCSL 47, 312.
- (43) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 62.
- (44) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 5.
- (45) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 45. La necesidad y absoluta singularidad de Cristo en la historia humana está bien expresada por San Ireneo cuando contempla la preeminencia de Jesús como Primogénito: « En los cielos como primogénito del pensamiento del Padre, el Verbo perfecto dirige personalmente todas las cosas y legisla; sobre la tierra como primogénito de la Virgen, hombre justo y santo, siervo de Dios, bueno, aceptable a Dios, perfecto en todo; finalmente salvando de los infiernos a todos aquellos que lo siguen, como primogénito de los muertos es cabeza y fuente de la vida divina » (*Demostratio*, 39: SC 406, 138).

(46) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 6.

(47) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 14.

(48) Cf. *ibíd.*, 7.

(49) Cf. San Agustín, *Enarrat. In Psalmos*, Ps 90, *Sermo* 2,1: CCSL 39, 1266; San Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6, 14: PL 75, 525; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.

(50) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 6.

(51) *Símbolo de la fe*: DS 48. Cf. Bonifacio VIII, Bula *Unam Sanctam*: DS 870-872; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 8.

(52) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 4; Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, 11: AAS 87 (1995) 921-982.

(53) 3 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 20; cf. también San Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; San Cipriano, *Epist.* 33, 1: CCSL 3B, 164-165; San Agustín, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCSL 49, 70.

(54) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 8.

(55) *Ibíd.*, Cf. Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, 13. Cf. también Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 15, y Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(56) Es, por lo tanto, contraria al significado auténtico del texto conciliar la interpretación de quienes deducen de la fórmula *subsistit in* la tesis según la cual la única Iglesia de Cristo podría también subsistir en otras iglesias cristianas. « El Concilio había escogido la palabra “*subsistit*” precisamente para aclarar que existe una sola “subsistencia” de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen sólo “*elementa Ecclesiae*”, los cuales —siendo elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen a la Iglesia católica » (Congr. para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre el volumen « Iglesia: carisma y poder » del P. Leonardo Boff*, 11-III-1985: AAS 77 (1985) 756-762).

(57) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(58) Cf. Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium ecclesiae*, n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.

(59) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 14 y 15; Congr. para Doctrina de la Fe, Carta *Communione notio*, 17 AAS 85 (1993) 838-850.

(60) Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. *Pastor aeternus*: DS 3053-3064; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 22.

(61) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 22.

(62) Cf. *ibíd.*, 3.

(63) Cf. *ibíd.*, 22.

(64) Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium ecclesiae*, 1.

(65) Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, 14.

(66) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(67) Congr. para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio*, 17. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.

(68) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 5.

(69) 3 *Ibíd.*, 1.

(70) 3 *Ibíd.*, 4. Cf. San Cipriano, *De Dominica oratione* 23: CCSL 3A, 105.

(71) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 3.

(72) Cf. *ibíd.*, 9. Cf. También la oración dirigida a Dios, que se encuentra en la *Didaché* 9, 4: SC 248, 176: « Se reúna tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu reino », e *ibíd.*, 10, 5: SC 248, 180: « Acuérdate, Señor, de tu Iglesia... y, santificada, reúnela desde los cuatro vientos en tu reino que para ella has preparado ».

(73) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 18; cf. Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, 6-XI-1999, 17: *L'Osservatore Romano*, 7-XI-1999. El Reino es tan inseparable de Cristo que, en cierta forma, se identifica con él (cf. Orígenes, *In Mt. Hom.*, 14, 7: PG 13, 1197; Tertuliano, *Adversus Marcionem*, IV, 33, 8: CCSL 1, 634.

(74) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 18.

(75) *Ibíd.*, 15.

(76) *Ibíd.*, 17.

(77) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 14. Cf. Decr. *Ad gentes*, 7; Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(78) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 9. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 846-847.

(79) 3 Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm., *Lumen gentium*, 48.

(80) Cf. San Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: CCSL 3, 253-254; San Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.

(81) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 10.

(82) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 2. La conocida fórmula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* debe ser interpretada en el sentido aquí explicado (cf. Conc. Ecum. Lateranense IV, Cap. 1. *De fide catholica*: DS 802). Cf. también la *Carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston*: DS 3866-3872.

(83) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 7.

(84) 3 Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 18.

(85) Son las semillas del Verbo divino (*semina Verbi*), que la Iglesia reconoce con gozo y respeto (cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 11, Decl. *Nostra aetate*, 2).

(86) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 29.

(87) Cf. *Ibíd.*; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 843.

(88) Cf. Conc. de Trento, Decr. *De sacramentis*, can. 8 *de sacramentis in genere*: DS 1608.

(89) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55.

(90) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 17; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 11.

(91) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 36.

(92) Cf. Pío XII, Enc. *Mysticis corporis*, DS 3821.

(93) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 14.

(94) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 2.

(95) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 7.

(96) *Catecismo de la Iglesia Católica*, 851; cf. también, 849-856.

(97) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55; Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, 31, 6-XI-1999.

(98) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae*, 1.

(99) *Ibíd.*

(100) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 15.

(101) *Ibíd.*, 92.

(102) *Ibíd.*, 70.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

ERKLÄRUNG

"DOMINUS IESUS"

ÜBER DIE EINZIGKEIT UND DIE HEILSUNIVERSALITÄT JESU CHRISTI UND DER KIRCHE

EINLEITUNG

1. Bevor der Herr Jesus in den Himmel aufgefahren ist, hat er seinen Jüngern den Auftrag gegeben, der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden und alle Völker zu taufen: »Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden« (*Mk* 16,15-16). »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt« (*Mt* 28,18-20; vgl. auch *Lk* 24,46-48; *Joh* 17,18; 20,21; *Apg* 1,8).

Die universale Sendung der Kirche entspringt dem Auftrag Jesu Christi und verwirklicht sich durch die Jahrhunderte, indem das Mysterium Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, sowie das Mysterium der Menschwerdung des Sohnes als Heilsereignis für die ganze Menschheit verkündet wird. Dies sind die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubensbekenntnisses: »Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles erschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden. Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten, und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt«.¹

2. In allen Jahrhunderten hat die Kirche das Evangelium Jesu in Treue verkündet und bezeugt. Am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends ist diese Sendung aber noch weit davon entfernt, vollendet zu sein.² Deshalb ist heute der Ruf des heiligen Paulus über den missionarischen Auftrag jedes Getauften mehr denn je aktuell: »Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!« (*1 Kor* 9,16). Dies erklärt die besondere Aufmerksamkeit, die das Lehramt der Begründung und Unterstützung des kirchlichen Evangelisierungsauftrags gewidmet hat, vor allem in Beziehung zu den religiösen Traditionen

der Welt.³

In Anbetracht der Werte, die in diesen Traditionen bezeugt und der Menschheit angeboten werden, heißt es in der Konzilserklärung über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen offen und positiv: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.«⁴ In Fortführung dieser Linie wird heute beim Auftrag der Kirche zur Verkündigung Jesu Christi, der »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (*Joh 14,6*) ist, auch der interreligiöse Dialog gepflegt, der die *missio ad gentes* gewiss nicht ersetzt, sondern begleitet, wegen jenes Mysteriums der Einheit, aus dem folgt, »dass alle erlösten Menschen, wengleich in Verschiedenheit, dennoch an dem einen und selben Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist teilhaben.«⁵ Dieser Dialog, der zum Evangelisierungsauftrag der Kirche gehört,⁶ führt zu einer Haltung des Verständnisses und zu einer Beziehung der gegenseitigen Kenntnis und der wechselseitigen Bereicherung, und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit.⁷

3. Die Praxis und die theoretische Vertiefung des Dialogs zwischen dem christlichen Glauben und den anderen religiösen Traditionen werfen neue Fragen auf, auf die man einzugehen versucht, indem man neue Wege der Forschung einschlägt, Vorschläge entwickelt und Verhaltensweisen anregt, die eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögens bedürfen. Die vorliegende Erklärung möchte den Bischöfen, Theologen und allen katholischen Gläubigen zu dieser Thematik einige unumgängliche lehrmäßige Inhalte in Erinnerung rufen, die der theologischen Forschung helfen sollen, Lösungen zu entwickeln, die mit dem Glaubensgut übereinstimmen und auf die kulturellen Bedürfnisse unserer Zeit antworten.

Die darlegende Sprache der Erklärung entspricht ihrer Zielsetzung. Diese besteht nicht darin, in organischer Weise die Problematik über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche zu behandeln oder Lösungen zu den Fragen vorzulegen, die von den Theologen frei diskutiert werden. Die Erklärung will vielmehr die Lehre des katholischen Glaubens zu dieser Thematik erneut darlegen, zugleich einige wesentliche Probleme erwähnen, die für weitere Vertiefungen offen bleiben, und bestimmte irrige oder zweideutige Positionen zurückweisen. Aus diesem Grund greift die Erklärung auf die Lehre zurück, die in früheren Dokumenten des Lehramts vorgetragen wurde, und beabsichtigt, jene Wahrheiten zu bekräftigen, die zum Glaubensgut der Kirche gehören.

4. Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen. In der Folge werden Wahrheiten als überholt betrachtet, wie etwa der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi, die Natur des christlichen Glaubens im Verhältnis zu der inneren Überzeugung in den anderen Religionen, die Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift, die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einheit der Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes und des Heiligen Geistes, die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi, die universale Heilsmittlerschaft der Kirche, die Untrennbarkeit — wenn auch Unterscheidbarkeit — zwischen dem Reich Gottes, dem Reich Christi und der Kirche, die Subsistenz der einen Kirche Christi in der katholischen Kirche.

Die Wurzeln dieser Auffassungen sind in einigen Voraussetzungen philosophischer wie auch theologischer Natur zu suchen, die dem Verständnis und der Annahme der geoffenbarten Wahrheit entgegenstehen. Einige davon sind: die Überzeugung, dass die göttliche Wahrheit nicht fassbar und nicht

aussprechbar ist, nicht einmal durch die christliche Offenbarung; die relativistische Haltung gegenüber der Wahrheit, weswegen das, was für die einen wahr ist, es nicht für andere wäre; der radikale Gegensatz, der zwischen der logischen Denkweise im Abendland und der symbolischen Denkweise im Orient besteht; der Subjektivismus jener, die den Verstand als einzige Quelle der Erkenntnis annehmen und so unfähig werden, »den Blick nach oben zu erheben, um das Wagnis einzugehen, zur Wahrheit des Seins zu gelangen«;⁸ die Schwierigkeit zu verstehen und anzunehmen, dass es in der Geschichte endgültige und eschatologische Ereignisse gibt; die metaphysische Entleerung des Ereignisses der Menschwerdung des ewigen Logos in der Zeit, die zu einer bloßen Erscheinung Gottes in der Geschichte verkürzt wird; der Eklektizismus jener, die in der theologischen Forschung Ideen übernehmen, die aus unterschiedlichen philosophischen und religiösen Strömungen stammen, ohne sich um deren Logik und systematischen Zusammenhang sowie deren Vereinbarkeit mit der christlichen Wahrheit zu kümmern; schließlich die Tendenz, die Heilige Schrift ohne Rücksicht auf die Überlieferung und das kirchliche Lehramt zu lesen und zu erklären.

Ausgehend von solchen Voraussetzungen, die in unterschiedlichen Nuancierungen zuweilen als Behauptungen, zuweilen als Hypothesen auftreten, werden theologische Vorschläge erarbeitet, in denen die christliche Offenbarung und das Mysterium Jesu Christi und der Kirche ihren Charakter als absolute und universale Heilswahrheit verlieren oder wenigstens mit einem Schatten des Zweifels und der Unsicherheit behaftet werden.

I. FÜLLE UND ENDGÜLTIGKEIT DER OFFENBARUNG JESU CHRISTI

5. Um dieser relativistischen Mentalität, die sich immer mehr ausbreitet, Abhilfe zu schaffen, muss vor allem der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi bekräftigt werden. Es ist nämlich *fest zu glauben*, dass im Mysterium Jesu Christi, des fleischgewordenen Sohnes Gottes, der »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (*Joh 14,6*) ist, die Fülle der göttlichen Wahrheit geoffenbart ist: »Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will« (*Mt 11,27*). »Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (*Joh 1,18*). »Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes. Durch ihn seid auch ihr davon erfüllt« (*Kol 2,9-10*).

In Treue zum Wort Gottes lehrt das Zweite Vatikanische Konzil: »Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist.«⁹ Bekräftigend heißt es weiterhin: »Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als "Mensch zu den Menschen" gesandt, "verkündet die Worte Gottes" (*Joh 3,34*) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat (vgl. *Joh 5,36; 17,4*). Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. *Joh 14,9*). Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt... Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. *1 Tim 6,14* und *Tit 2,13*)«.¹⁰

Die Enzyklika *Redemptoris missio* bekräftigt, dass die Kirche die Aufgabe hat, das Evangelium als die Fülle der Wahrheit zu verkünden: »In diesem endgültigen Wort seiner Offenbarung hat Gott sich in

vollendetster Weise der Welt zu erkennen gegeben: er hat der Menschheit mitgeteilt, wer er ist. Und diese endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist. Sie kann nicht davon absehen, das Evangelium, d.h. die Fülle der Wahrheit, die Gott uns über sich selbst zur Kenntnis gebracht hat, zu verkünden¹¹. Nur die Offenbarung Jesu Christi »führt also in unsere Geschichte eine universale und letzte Wahrheit ein, die den Verstand des Menschen dazu herausfordert, niemals stehenzubleiben«¹².

6. Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in den anderen Religionen. Der tiefste Grund dieser Meinung liegt in der Behauptung, dass die Wahrheit über Gott in seiner Globalität und Vollständigkeit von keiner geschichtlichen Religion, also auch nicht vom Christentum und nicht einmal von Jesus Christus, erfasst und kundgetan werden könne.

Diese Auffassung widerspricht radikal den vorausgehenden Glaubensaussagen, gemäß denen in Jesus Christus das Heilmysterium Gottes ganz und vollständig geoffenbart ist. Die Worte und Werke und das ganze geschichtliche Ereignis Jesu haben nämlich, auch wenn sie als menschliche Wirklichkeiten begrenzt sind, als Quellgrund die göttliche Person des fleischgewordenen Wortes, »wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch«,¹³ und bergen deshalb in sich endgültig und vollständig die Offenbarung der Heilswege Gottes, auch wenn die Tiefe des göttlichen Mysteriums an sich transzendent und unerschöpflich bleibt. Die Wahrheit über Gott wird durch ihre Aussage in menschlicher Sprache nicht beseitigt oder eingegrenzt. Sie bleibt vielmehr einzigartig, ganz und vollständig, denn derjenige, der spricht und handelt, ist der fleischgewordene Sohn Gottes. Aus diesem Grund verlangt der Glaube das Bekenntnis, dass das fleischgewordene Wort in seinem ganzen Mysterium, das von der Menschwerdung bis zur Verherrlichung reicht, der reale Quellgrund, wenn auch in Teilhabe am Vater, und die Erfüllung der ganzen Heilsoffenbarung Gottes an die Menschheit ist,¹⁴ und dass der Heilige Geist, der Geist Christi, die Apostel und durch sie die Kirche aller Zeiten diese »ganze Wahrheit« (Joh 16,13) lehrt.

7. Die der Offenbarung Gottes entsprechende Antwort ist »der »Gehorsam des Glaubens« (Röm 1,5; vgl. Röm 16,26; 2 Kor 10,5-6). Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich »dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft« und seiner Offenbarung willig zustimmt¹⁵. Der Glaube ist ein Geschenk der Gnade: »Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und »es jedem leicht machen muss, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben«¹⁶.

Der Gehorsam des Glaubens führt zur Annahme der Wahrheit der Offenbarung Christi, die von Gott, der Wahrheit selbst, verbürgt ist:¹⁷ »Der Glaube ist eine persönliche Bindung des Menschen an Gott und zugleich, untrennbar davon, freie Zustimmung zu der ganzen von Gott geoffenbarten Wahrheit«¹⁸. Der Glaube, der »ein Geschenk Gottes« und »eine von ihm eingegossene übernatürliche Tugend«¹⁹ ist, führt also zu einer doppelten Zustimmung: zu Gott, der offenbart, und zur Wahrheit, die von ihm geoffenbart ist, wegen des Vertrauens, das der offenbarenden Person entgegengebracht wird. Deshalb sollen wir »an niemand anderen glauben als an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist«²⁰.

Deshalb muss *mit Festigkeit* an der Unterscheidung zwischen dem theologalen Glauben und der inneren Überzeugung in den anderen Religionen *festgehalten werden*. Der Glaube ist die gnadenhafte Annahme der geoffenbarten Wahrheit, die es gestattet, »in das Innere des Mysteriums einzutreten, dessen Verständnis er in angemessener Weise begünstigt«²¹. Die innere Überzeugung in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der

Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten eronnen und verwirklicht hat.²²

Nicht immer wird diese Unterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion präsent gehalten. Der *theologische Glaube*, die Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit, wird deswegen oft gleichgesetzt mit der *inneren Überzeugung* in den anderen Religionen, mit religiöser Erfahrung also, die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt. Darin liegt einer der Gründe für die Tendenz, die Unterschiede zwischen dem Christentum und den anderen Religionen einzuebnen, ja manchmal aufzuheben.

8. Es wird auch die Hypothese vom inspirierten Wert der heiligen Schriften anderer Religionen aufgestellt. Gewiss ist anzuerkennen, dass viele Elemente in ihnen faktisch Mittel sind, durch die eine große Zahl von Personen im Laufe der Jahrhunderte ihre religiöse Lebensbeziehung mit Gott nähren und bewahren konnten und noch heute können. Wie bereits erwähnt, hat deshalb das Zweite Vatikanische Konzil gesagt, dass die Lebensweisen, die Vorschriften und die Lehren der anderen Religionen »zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber [die Kirche] für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet«.²³

Die Überlieferung der Kirche gebraucht jedoch die Bezeichnung *inspirierte Schriften* nur für die kanonischen Bücher des Alten und des Neuen Bundes, insofern sie vom Heiligen Geist inspiriert sind.²⁴ Das Zweite Vatikanische Konzil greift in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung diese Überlieferung auf und lehrt: »Aufgrund apostolischen Glaubens gelten unserer heiligen Mutter, der Kirche, die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch, weil sie, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben (vgl. *Joh* 20,31; 2 *Tim* 3,16; 2 *Petr* 1,19-21; 3,15-16), Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche übergeben sind«.²⁵ Diese Bücher »lehren sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte«.²⁶

Weil aber Gott alle Völker in Christus zu sich rufen und ihnen die Fülle seiner Offenbarung und seiner Liebe mitteilen will, hört er nicht auf, sich auf vielfältige Weise gegenwärtig zu machen, »nicht nur dem einzelnen, sondern auch den Völkern im Reichtum ihrer Spiritualität, die in den Religionen ihren vorzüglichen und wesentlichen Ausdruck findet, auch wenn sie "Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer" enthalten«.²⁷ Die heiligen Bücher anderer Religionen, die faktisch das Leben ihrer Anhänger nähren und leiten, erhalten also vom Mysterium Christi jene Elemente des Guten und der Gnade, die in ihnen vorhanden sind.

II. DER FLEISCHGEWORDENE LOGOS UND DER HEILIGE GEIST IM HEILSWERK

9. In der gegenwärtigen theologischen Diskussion wird Jesus von Nazaret oft als eine besondere historische Gestalt angesehen, die begrenzt ist und das Göttliche in einem Maß geoffenbart hat, das nicht exklusiv ist, sondern komplementär zu anderen Offenbarungs- und Heilsgestalten. Das Unendliche, das Absolute, das letzte Mysterium Gottes zeige sich der Menschheit in vielen Weisen und in vielen historischen Gestalten, Jesus von Nazaret sei eine von ihnen. Er sei — so noch konkreter — eines von den vielen Gesichtern, das der Logos im Laufe der Zeit angenommen habe, um der Menschheit das Heil zu vermitteln.

Um einerseits die Universalität des christlichen Heils und andererseits die Tatsache des religiösen Pluralismus zu rechtfertigen, wird darüber hinaus unterschieden zwischen einer Heilsordnung des ewigen Wortes, die auch außerhalb der Kirche und ohne Beziehung zu ihr gelte, und einer Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes. Die erstgenannte Heilsordnung sei universaler als die zweite, die sich auf die Christen allein beschränke, auch wenn Gott in ihr in reicherm Maß gegenwärtig sei.

10. Diese Ansichten sind dem christlichen Glauben gänzlich entgegengesetzt. Es ist nämlich *fest zu glauben*, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias, und nur er, der Sohn und das Wort des Vaters ist. Das Wort, das »im Anfang bei Gott war« (*Joh 1,2*), ist dasselbe, das »Fleisch geworden ist« (*Joh 1,14*). Jesus ist »der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes« (*Mt 16,16*); »in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes« (*Kol 2,9*). Er ist »der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht« (*Joh 1,18*). »Durch ihn haben wir die Erlösung... Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut« (*Kol 1,13.19-20*).

Um irrige und verkürzende Interpretationen zurückzuweisen, hat das erste Konzil von Nizäa in Treue zur Heiligen Schrift feierlich den Glauben definiert an »Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt aus der Substanz des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage, hinaufgestiegen ist in die Himmel und kommt, Lebende und Tote zu richten«.²⁸ In der Nachfolge der Lehre der Väter bekannte auch das Konzil von Chalkedon »unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch...; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich...; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau und Gottesgebärerin, geboren«.²⁹

Das Zweite Vatikanische Konzil bekräftigt, dass Christus, »der neue Adam«, »das Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (*Kol 1,15*), »der vollkommene Mensch ist, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war... Als unschuldiges Lamm hat er freiwillig sein Blut vergossen und uns Leben erworben. In ihm hat Gott uns mit sich und untereinander versöhnt und der Knechtschaft des Teufels und der Sünde entrissen. So kann jeder von uns mit dem Apostel sagen: Der Sohn Gottes hat "mich geliebt und sich für mich hingegeben"« (*Gal 2,20*)«.³⁰

In diesem Zusammenhang hat Johannes Paul II. ausdrücklich erklärt: »Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine wie auch immer geartete Trennung zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt... Jesus ist das fleischgewordene Wort, eine einzige und unteilbare Person... Christus ist kein anderer als Jesus von Nazaret, und dieser ist das Wort Gottes, das für das Heil aller Mensch geworden ist... Während wir darangehen, die von Gott jedem Volk zugeteilten Gaben aller Art, insbesondere die geistigen Reichtümer, zu entdecken und aufzuwerten, können wir diese Gaben nicht trennen von Jesus Christus, der im Zentrum des göttlichen Heilsplanes steht«.³¹

Im Gegensatz zum katholischen Glauben steht auch die Trennung zwischen dem Heilwirken des Logos als solchem und dem Heilwirken des Wortes, das Fleisch geworden ist. Mit der Inkarnation werden alle Heilstaten des Wortes Gottes immer in Einheit mit seiner menschlichen Natur vollbracht, die es zum Heil

aller Menschen angenommen hat. Das einzige Subjekt, das in beiden Naturen — der göttlichen und der menschlichen — handelt, ist die einzige Person des Wortes.³²

Nicht vereinbar mit der Lehre der Kirche ist deshalb die Theorie, die dem Logos als solchem in seiner Gottheit ein Heilswirken zuschreibt, das er — auch nach der Inkarnation — »über« oder »jenseits« seiner Menschheit ausübe.³³

11. In ähnlicher Weise ist auch *fest zu glauben*, dass es nur eine einzige, vom einen und dreifaltigen Gott gewollte Heilsordnung gibt, deren Quellgrund und Mitte das Mysterium der Fleischwerdung des Wortes ist, des Mittlers der göttlichen Gnade in der Schöpfungs- und in der Erlösungsordnung (vgl. *Kol* 1,15-20), in dem alles vereint ist (vgl. *Eph* 1,10), »den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung« (*1 Kor* 1,30). Das Mysterium Christi hat eine innere Einheit, die sich von seiner ewigen Erwählung in Gott bis zur Wiederkunft erstreckt: »In ihm hat er [der Vater] uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott« (*Eph* 1,4). »Durch ihn sind wir auch als Erben vorherbestimmt und eingesetzt nach dem Plan dessen, der alles so verwirklicht, wie er es in seinem Willen beschließt« (*Eph* 1,11). »Denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei. Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht« (*Röm* 8,29-30).

In Treue zur göttlichen Offenbarung bekräftigt das Lehramt der Kirche, dass Jesus Christus der universale Mittler und Erlöser ist: »Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen... Ihn hat der Vater von den Toten auferweckt, erhöht und zu seiner Rechten gesetzt; ihn hat er zum Richter der Lebendigen und Toten bestellt.«³⁴ Diese Heilmittlerschaft beinhaltet auch die Einzigkeit des Erlösungsofers Christi, des ewigen Hohenpriesters (vgl. *Hebr* 6,20; 9,11; 10,12-14).

12. Von einigen wird auch die Hypothese einer Heilsordnung des Heiligen Geistes vertreten, die einen universaleren Charakter habe als die Heilsordnung des fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Auch diese Behauptung widerspricht dem katholischen Glauben, der vielmehr die Inkarnation des Wortes zu unserem Heil als ein trinitarisches Ereignis betrachtet. Im Neuen Testament ist das Mysterium Jesu, des fleischgewordenen Wortes, der Ort der Gegenwart des Heiligen Geistes und das Prinzip seiner Aussendung über die Menschheit, und zwar nicht nur in der messianischen Zeit (vgl. *Apk* 2,32-36; *Joh* 7,39; 20,22; *1 Kor* 15,45), sondern auch in der Zeit vor seinem Eintreten in die Geschichte (vgl. *1 Kor* 10,4; *1 Petr* 1,10-12).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese grundlegende Wahrheit dem Glaubensbewusstsein der Kirche erneut eingeschärft. In der Darlegung des Heilsplanes des Vater für die ganze Menschheit hat das Konzil das Mysterium Christi und das Mysterium des Geistes von Anfang an eng miteinander verbunden.³⁵ Das ganze Werk der Auferbauung der Kirche durch das Haupt Jesus Christus im Laufe der Jahrhunderte wird als ein Werk gesehen, das er in Gemeinschaft mit seinem Geist vollbringt.³⁶

Außerdem erstreckt sich das Heilswirken Jesu Christi mit und durch seinen Geist über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus auf die ganze Menschheit. Im Hinblick auf das Paschamysterium, in dem Christus schon jetzt mit dem Glaubenden eine Lebensgemeinschaft im Geist bildet und ihm die Hoffnung auf die Auferstehung schenkt, lehrt das Konzil: »Dies gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir

festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem Paschamysterium in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein«.37

Es ist also klar, dass das Heilmysterium des fleischgewordenen Wortes mit dem Heilmysterium des Geistes verbunden ist. Der Geist lässt den heilshaften Einfluss des menschengewordenen Sohnes im Leben aller Menschen Wirklichkeit werden, die von Gott zu einem einzigen Ziel berufen sind, ob sie der Menschwerdung des Wortes vorausgegangen sind oder nach seinem Kommen in die Geschichte leben: sie alle werden vom Geist des Vaters bewegt, den der Menschensohn unbegrenzt gibt (vgl. *Joh 3,34*).

Deshalb hat das Lehramt der Kirche jüngst mit Festigkeit und Klarheit die Wahrheit in Erinnerung gerufen, dass es nur eine einzige göttliche Heilsordnung gibt: »Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen... Der auferstandene Christus wirkt im Herzen der Menschen in der Kraft seines Geistes... Und nochmals: es ist der Geist, der "die Samen des Wortes" aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht«.38 Das Lehramt anerkennt die heilsgeschichtliche Funktion des Geistes im ganzen Universum und in der ganzen Geschichte der Menschheit,39 bekräftigt jedoch zugleich: »Es ist derselbe Geist, der bei der Menschwerdung, im Leben, im Tode und bei der Auferstehung Jesu mitgewirkt hat und der in der Kirche wirkt. Er ist nicht eine Alternative zu Christus, er füllt nicht eine Lücke aus zwischen Christus und dem Logos, wie manchmal angenommen wird. Was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, hat die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel und geschieht in bezug auf Christus, das durch das Wirken des Geistes fleischgewordene Wort, "um ihn zu erwirken, den vollkommenen Menschen, das Heil aller und die Zusammenführung des Universums"«.40

Das Wirken des Geistes geschieht also nicht außerhalb oder neben dem Wirken Christi. Es gibt nur die eine Heilsordnung des einen und dreifaltigen Gottes, die im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes Wirklichkeit wird und die durch die Mitwirkung des Heiligen Geistes vergegenwärtigt und in ihrer Heilsbedeutung auf die ganze Menschheit und das Universum ausgedehnt wird: »Die Menschen können demnach mit Gott nicht in Verbindung kommen, wenn es nicht durch Jesus Christus unter Mitwirkung des Geistes geschieht«.41

III. EINZIGKEIT UND UNIVERSALITÄT DES HEILSMYSTERIUMS JESU CHRISTI

13. Gemäß einer wiederholt vertretenen Auffassung wird auch die Einzigkeit und die Heilsuniversalität des Mysteriums Jesu Christi geleugnet. Diese Auffassung hat keinerlei biblische Grundlage. Es gehört nämlich zum beständigen Glaubensgut der Kirche und ist *fest zu glauben*, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Herr und der einzige Erlöser ist, der durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung die Heilsgeschichte, die in ihm ihre Fülle und ihren Mittelpunkt findet, zur Vollendung gebracht hat.

Dies wird klar durch die neutestamentlichen Zeugnisse bestätigt: »Der Vater hat den Sohn gesandt als den Retter der Welt« (*1 Joh 4,14*). »Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt« (*Joh 1,29*). Zur Rechtfertigung der im Namen Jesu erfolgten Heilung des Mannes, der von Geburt an gelähmt war (vgl. *Apg 3,1-8*), verkündet Petrus: »In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns

Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (*Apg* 4,12). Derselbe Apostel bezeugt, dass Jesus Christus »der Herr aller« ist, »der von Gott eingesetzte Richter der Lebenden und der Toten«, weshalb »jeder, der an ihn glaubt, durch seinen Namen die Vergebung der Sünden empfängt« (*Apg* 10,36.42.43).

Paulus schreibt an die Gemeinde von Korinth: »Selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt — und solche Götter und Herren gibt es viele —, so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von Ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn« (*1 Kor* 8,5-6). Auch der Apostel Johannes bestätigt: »Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird« (*Joh* 3,16-17). Im Neuen Testament wird der universale Heilswille Gottes eng an die einzige Mittlerschaft Christi gebunden: »Er [Gott] will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle« (*1 Tim* 2,4-6).

Die ersten Christen waren sich dieser einzigartigen und universalen, vom Vater durch Jesus Christus im Geist angebotenen Heilsgabe bewusst. Sie wandten sich an Israel und verwiesen auf die Vollendung des Heils, das über das Gesetz hinausgeht. Sie traten auch der damaligen heidnischen Welt entgegen, die durch eine Vielzahl von Heilsgöttern nach der Erlösung strebte. Dieses Glaubensgut hat das Lehramt der Kirche wiederum vorgelegt: »Die Kirche glaubt: Christus, der für alle starb und auferstand (vgl. *2 Kor* 5,15), schenkt dem Menschen Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung nachkommen kann; es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem sie gerettet werden sollen (vgl. *Apg* 4,12). Sie glaubt ferner, dass in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist«. ⁴²

14. Es ist deshalb als Wahrheit des katholischen Glaubens *fest zu glauben*, dass der universale Heilswille des einen und dreifaltigen Gottes ein für allemal im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes angeboten und Wirklichkeit geworden ist.

Unter Beachtung dieses Glaubenssatzes ist die Theologie heute eingeladen, über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können. In diesem Bereich gibt es für die theologische Forschung unter Führung des Lehramtes der Kirche ein weites Arbeitsfeld. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nämlich festgestellt, dass »die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht ausschließt, sondern sie erweckt«. ⁴³ Es bedarf einer vertieften Anstrengung zu ergründen, was diese teilhabende Mittlerschaft bedeutet, die jedoch immer vom Prinzip der einzigen Mittlerschaft Christi normiert bleiben muss: »Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und komplementär betrachtet werden«. ⁴⁴ Im Gegensatz zum christlichen und katholischen Glauben stehen jedoch Lösungsvorschläge, die ein Heilswirken Gottes außerhalb der einzigen Mittlerschaft Christi annehmen.

15. Nicht selten wird der Vorschlag gemacht, in der Theologie Ausdrücke wie »Einzigkeit«, »Universalität« oder »Absolutheit« zu vermeiden, weil dadurch der Eindruck entstünde, die Bedeutung

und der Wert des Heilsereignisses Jesu Christi würde gegenüber den anderen Religionen in übertriebener Weise betont. In Wirklichkeit bringen diese Worte nur die Treue zum Offenbarungsgut zum Ausdruck, weil sie sich aus den Glaubensquellen selbst ergeben. Von Anfang an hat die Gemeinschaft der Gläubigen Jesus eine Heilsbedeutung zuerkannt, gemäß der er allein — als menschgewordener, gekreuzigter und auferstandener Sohn Gottes — durch die Sendung, die er vom Vater erhalten hat, und in der Kraft des Heiligen Geistes das Ziel hat, der ganzen Menschheit und jedem Menschen die Offenbarung (vgl. *Mt* 11,27) und das göttliche Leben (vgl. *Joh* 1,12; 5,25-26; 17,2) zu schenken.

In diesem Sinn kann und muss man sagen, dass Jesus Christus für das Menschengeschlecht und seine Geschichte eine herausragende und einmalige, nur ihm eigene, ausschließliche, universale und absolute Bedeutung und Wichtigkeit hat. Jesus ist nämlich das Wort Gottes, das für das Heil aller Mensch geworden ist. Das Zweite Vatikanische Konzil greift dieses Glaubensbewusstsein auf und lehrt: »Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen. Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte. Ihn hat der Vater von den Toten auferweckt, erhöht und zu seiner Rechten gesetzt; ihn hat er zum Richter der Lebendigen und Toten bestellt«. ⁴⁵ »Gerade diese Einzigartigkeit Christi ist es, die ihm eine absolute und universale Bedeutung verleiht, durch die er, obwohl selbst Teil der Geschichte, Mitte und Ziel der Geschichte selbst ist: "Ich bin das Alpha und das Omega, der erste und der letzte, der Anfang und das Ende" (*Offb* 22,13)«. ⁴⁶

IV. EINZIGKEIT UND EINHEIT DER KIRCHE

16. Der Herr Jesus, der einzige Erlöser, hat nicht eine bloße Gemeinschaft von Gläubigen gestiftet. Er hat die Kirche als *Heilsmysterium* gegründet: Er selbst ist in der Kirche und die Kirche ist in ihm (vgl. *Joh* 15,1ff.; *Gal* 3,28; *Eph* 4,15-16; *Apg* 9,5); deswegen gehört die Fülle des Heilsmysteriums Christi auch zur Kirche, die untrennbar mit ihrem Herrn verbunden ist. Denn Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort (vgl. *Kol* 1,24-27), ⁴⁷ die sein Leib ist (vgl. *1 Kor* 12,12-13.27; *Kol* 1,18). ⁴⁸ Wie das Haupt und die Glieder eines lebendigen Leibes zwar nicht identisch sind, aber auch nicht getrennt werden können, dürfen Christus und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Sie bilden zusammen den einzigen »ganzen Christus«. ⁴⁹ Diese Untrennbarkeit kommt im Neuen Testament auch durch die Analogie der Kirche als der *Braut Christi* zum Ausdruck (vgl. *2 Kor* 11,2; *Eph* 5,25-29; *Offb* 21,2.9). ⁵⁰

Deshalb muss in Verbindung mit der Einzigkeit und der Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Einzigkeit der von ihm gestifteten Kirche als Wahrheit des katholischen Glaubens *fest geglaubt* werden. Wie es nur einen einzigen Christus gibt, so gibt es nur einen einzigen Leib Christi, eine einzige Braut Christi: »die eine alleinige katholische und apostolische Kirche«. ⁵¹ Die Verheißungen des Herrn, seine Kirche nie zu verlassen (vgl. *Mt* 16,18; 28,20) und sie mit seinem Geist zu führen (vgl. *Joh* 16,13), beinhalten darüber hinaus nach katholischem Glauben, dass die Einzigkeit und die Einheit der Kirche sowie alles, was zu ihrer Integrität gehört, niemals zerstört werden. ⁵²

Die Gläubigen sind *angehalten zu bekennen*, dass es eine geschichtliche, in der apostolischen Sukzession verwurzelte Kontinuität ⁵³ zwischen der von Christus gestifteten und der katholischen Kirche gibt: »Dies ist die einzige Kirche Christi... Sie zu weiden, hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen (vgl. *Joh* 21,17), ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut

(vgl. *Mt* 28,18ff.), für immer hat er sie als "die Säule und das Fundament der Wahrheit" (*1 Tim* 3,15) errichtet. Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [*subsistit in*] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.⁵⁴ Mit dem Ausdruck »*subsistit in*« wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, »dass außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind«,⁵⁵ nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen.⁵⁶ Bezüglich dieser Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist festzuhalten, dass »deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet«.⁵⁷

17. Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.⁵⁸ Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen.⁵⁹ Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt.⁶⁰

Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben,⁶¹ sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche.⁶² Die Taufe zielt nämlich hin auf die volle Entfaltung des Lebens in Christus durch das vollständige Bekenntnis des Glaubens, die Eucharistie und die volle Gemeinschaft in der Kirche.⁶³

»Daher dürfen die Christgläubigen sich nicht vorstellen, die Kirche Christi sei nichts anderes als eine gewisse Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften — zwar getrennt, aber noch irgendwie eine; und es steht ihnen keineswegs frei anzunehmen, die Kirche Christi bestehe heute in Wahrheit nirgendwo mehr, sondern sei nur als ein Ziel zu betrachten, das alle Kirchen und Gemeinschaften suchen müssen«.⁶⁴ In Wirklichkeit »existieren die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften«.⁶⁵ Deswegen »sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet«.⁶⁶

Die fehlende Einheit unter den Christen ist gewiss eine *Wunde* für die Kirche; doch nicht in dem Sinn, dass ihre Einheit nicht da wäre, sondern »insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen«.⁶⁷

V. KIRCHE, REICH GOTTES UND REICH CHRISTI

18. Die Kirche ist gesandt, »das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar«. ⁶⁸ Auf der einen Seite ist die Kirche »Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«; ⁶⁹ sie ist darum Zeichen und Werkzeug für das Reich, sie ist gerufen, es zu verkünden und zu begründen. Auf der anderen Seite ist die Kirche »das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk«; ⁷⁰ sie ist also »das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi« ⁷¹ und bildet deshalb seinen Keim und seinen Anfang. Das Reich Gottes hat eine eschatologische Dimension: es ist eine in der Zeit gegenwärtige Wirklichkeit, aber seine volle Verwirklichung wird erst mit dem Ende bzw. der Erfüllung der Geschichte kommen. ⁷²

Von den biblischen Texten und den patristischen Zeugnissen wie auch von den Dokumenten des Lehramts der Kirche kann man für die Ausdrücke *Himmelreich*, *Reich Gottes* und *Reich Christi* keine ganz eindeutigen Bedeutungsinhalte ableiten, auch nicht von ihrer Beziehung zur Kirche, die selbst Mysterium ist und nicht gänzlich mit einem menschlichen Begriff erfasst werden kann. Es sind deswegen verschiedene theologische Erklärungen dieser Themen zulässig. Keine dieser möglichen Erklärungen darf jedoch die innige Verbundenheit zwischen Christus, dem Reich und der Kirche leugnen oder in irgendeiner Weise aushöhlen. In Wirklichkeit kann »das Reich Gottes, wie wir es von der Offenbarung her kennen, weder von Christus noch von der Kirche losgelöst werden... Wenn man das Reich von der Person Jesu trennt, hat man nicht mehr das von ihm geoffenbarte Reich Gottes, man verkehrt schließlich entweder den Sinn des Reiches, das ein rein menschliches oder ideologisches Objekt zu werden droht, oder man verfälscht die Identität Christi, der nicht mehr als der Herr, dem alles unterzuordnen ist, erscheint (vgl. *1 Kor 15,27*). Ebenso kann man das Reich nicht von der Kirche loslösen. Gewiss, sie ist nicht selbst Ziel, da sie auf das Reich Gottes hingeeordnet ist, dessen Wirklichkeit sie keimhaft und zeichenhaft darstellt und dessen Werkzeug sie ist. Aber bei aller Unterscheidung zwischen Kirche einerseits und Christus und Reich andererseits, bleibt die Kirche doch untrennbar mit beiden verbunden«. ⁷³

19. Die untrennbare Beziehung zwischen Kirche und Reich bekräftigen, heißt aber nicht vergessen, dass das Reich Gottes — auch wenn es in seiner geschichtlichen Phase betrachtet wird — nicht mit der Kirche in ihrer sichtbaren und gesellschaftlichen Wirklichkeit identisch ist. Es ist nämlich nicht richtig, wenn man das Werk Christi und des Geistes »auf ihre [der Kirche] sichtbaren Grenzen einengt«. ⁷⁴ Man muss deshalb auch berücksichtigen, dass »das Reich alle einbezieht: die einzelnen, die Gesellschaft, die ganze Welt. Für das Reich wirken bedeutet Anerkennung und Förderung der göttlichen Dynamik, die in der Geschichte der Menschheit anwesend ist und sie umformt. Das Reich aufbauen bedeutet arbeiten zur Befreiung vom Übel in allen seinen Formen. Das Reich Gottes ist letztlich die Offenbarung und Verwirklichung seiner Heilsabsicht in ganzer Fülle«. ⁷⁵

In der Erörterung der Beziehungen zwischen Reich Gottes, Reich Christi und Kirche ist es indes notwendig, einseitige Akzentuierungen zu vermeiden, was bei jenen Ansichten der Fall ist, »die eindeutig den Akzent auf das Reich legen und sich als »reich-zentriert« bezeichnen. Sie wollen das Bild einer Kirche entwerfen, die nicht an sich selbst denkt, die vielmehr ganz damit befasst ist, Zeugnis vom Reich zu geben und ihm zu dienen. Sie ist eine »Kirche für die anderen«, so sagt man, wie Christus der »Mensch für die anderen« ist... Neben positiven Aspekten bieten diese Auffassungen oft negative Seiten. Insbesondere übergehen sie die Person Christi mit Schweigen: das Reich, von dem sie sprechen, gründet sich auf eine »Theozentrik«, weil — wie sie sagen — Christus von jenen nicht verstanden werden kann, die nicht den christlichen Glauben haben, während verschiedene Völker, Kulturen und Religionen in einer einzigen göttlichen Wirklichkeit, wie immer diese genannt werden mag, sich wiederfinden können. Aus dem gleichen Grund geben sie dem Geheimnis der Schöpfung den Vorzug, das sich in der

Verschiedenheit der Kulturen und religiösen Anschauungen widerspiegelt, sagen aber nichts über das Geheimnis der Erlösung. Darüber hinaus erliegt das Reich, wie sie es verstehen, der Gefahr, die Kirche an den Rand zu drängen oder sie unterzubewerten, als Reaktion auf eine vermeintliche "Ekklesiozentrik" in der Vergangenheit, und weil sie die Kirche als bloßes Zeichen betrachten, das im übrigen nicht frei ist von Zweideutigkeiten«.76 Solche Auffassungen widersprechen dem katholischen Glauben, weil sie die einzigartige Beziehung leugnen, die zwischen Christus, der Kirche und dem Reich Gottes besteht.

VI. DIE KIRCHE UND DIE RELIGIONEN IM HINBLICK AUS DAS HEIL

20. Von dem, was oben in Erinnerung gerufen wurde, ergeben sich auch einige notwendige Punkte für die Richtung, welche die theologische Reflexion einschlagen muss, um die Beziehung der Kirche und der Religionen mit dem Heil zu vertiefen.

Es ist vor allem *fest zu glauben*, dass die »pilgernde Kirche zum Heile notwendig ist. Der eine Christus ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. *Mk* 16,16; *Joh* 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt«.77 Diese Lehre darf nicht dem allgemeinen Heilswillen Gottes entgegengesetzt werden (vgl. *1 Tim* 2,4); deswegen »muss man diese beiden Wahrheiten zusammen gegenwärtig haben, die tatsächlich gegebene Möglichkeit des Heiles in Christus für alle Menschen und die Notwendigkeit der Kirche für dieses Heil«.78

Die Kirche ist das »allumfassende Heilssakrament«.79 Sie ist immer auf geheimnisvolle Weise mit dem Retter Jesus Christus, ihrem Haupt, verbunden und ihm untergeordnet, und hat deshalb im Plan Gottes eine unumgängliche Beziehung zum Heil eines jeden Menschen.80 Für jene, die nicht formell und sichtbar Glieder der Kirche sind, »ist das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert — obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind —, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt. Diese Gnade kommt von Christus, sie ist Frucht seines Opfers und wird vom Heiligen Geist geschenkt«.81 Sie steht in Beziehung zur Kirche, die »ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters«.82

21. Bezüglich der *Weise*, in der die heilbringende Gnade Gottes, die immer durch Christus im Heiligen Geist geschenkt wird und in geheimnisvoller Beziehung zur Kirche steht, die einzelnen Nichtchristen erreicht, stellt das Zweite Vatikanische Konzil lediglich fest, dass Gott sie schenkt »auf Wegen, die er weiß«.83 Die Theologie ist damit beschäftigt, dieses Thema zu vertiefen. Diese theologische Arbeit ist zu ermutigen, denn sie ist zweifellos nützlich für ein wachsendes Verständnis der Heilspläne Gottes und der Wege ihrer Verwirklichung. Doch aus dem bisher Gesagten über die Mittlerschaft Jesu Christi und über die »besondere und einzigartige Beziehung«84 zwischen der Kirche und dem Reich Gottes unter den Menschen — das im Wesentlichen das Reich des universalen Retters Jesus Christus ist —, geht klar hervor, dass es dem katholischen Glauben widerspräche, die Kirche als *einen Heilsweg* neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvergieren.

Gewiss enthalten und bieten die verschiedenen religiösen Traditionen Elemente der Religiosität, die von Gott kommen⁸⁵ und zu dem gehören, was »der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt«. ⁸⁶ Einige Gebete und Riten der anderen Religionen können tatsächlich die Annahme des Evangeliums vorbereiten, insofern sie Gelegenheiten bieten und dazu erziehen, dass die Herzen der Menschen angetrieben werden, sich dem Wirken Gottes zu öffnen. ⁸⁷ Man kann ihnen aber nicht einen göttlichen Ursprung oder eine Heilswirksamkeit *ex opere operato* zuerkennen, die den christlichen Sakramenten eigen ist. ⁸⁸ Es kann auch nicht geleugnet werden, dass andere Riten, insofern sie von abergläubischen Praktiken oder anderen Irrtümern abhängig sind (vgl. *1 Kor* 10,20-21), eher ein Hindernis für das Heil darstellen. ⁸⁹

22. Mit dem Kommen Jesu Christi, des Retters, hat Gott die Kirche für das Heil *aller* Menschen eingesetzt (vgl. *Apg* 17,30-31). ⁹⁰ Diese Glaubenswahrheit nimmt nichts von der Tatsache weg, dass die Kirche die Religionen der Welt mit aufrichtiger Ehrfurcht betrachtet, schließt aber zugleich radikal jene Mentalität des Indifferentismus aus, die »durchdrungen ist von einem religiösen Relativismus, der zur Annahme führt, dass »eine Religion gleich viel gilt wie die andere««. ⁹¹ Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen. ⁹² »Alle Söhne der Kirche sollen aber dessen eingedenk sein, dass ihre ausgezeichnete Stellung nicht den eigenen Verdiensten, sondern der besonderen Gnade Christi zuzuschreiben ist; wenn sie ihr im Denken, Reden und Handeln nicht entsprechen, wird ihnen statt Heil strengeres Gericht zuteil«. ⁹³ Man versteht also, dass die Kirche in Treue zum Auftrag des Herrn (vgl. *Mt* 28,19-20) und als Forderung der Liebe zu allen Menschen »unablässig verkündet und verkündigen muss Christus, der ist »der Weg und die Wahrheit und das Leben« (*Joh* 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat«. ⁹⁴

Auch im interreligiösen Dialog behält die Sendung *ad gentes* »heute und immer... ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit«. ⁹⁵ »Gott will ja, »dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (*1 Tim* 2,4). Gott will, dass alle durch die Erkenntnis der Wahrheit das Heil erlangen. Das Heil liegt in der Wahrheit. Wer dem Antrieb des Geistes der Wahrheit gehorcht, ist schon auf dem Weg zum Heil; die Kirche aber, der diese Wahrheit anvertraut worden ist, muss dem Verlangen des Menschen entgegengehen und sie ihm bringen. Weil die Kirche an den allumfassenden Heilsratschluss Gottes glaubt, muss sie missionarisch sein«. ⁹⁶ Deswegen ist der Dialog, der zum Evangelisierungsauftrag gehört, nur eine der Tätigkeiten der Kirche in ihrer Sendung *ad gentes*. ⁹⁷ Die Parität, die Voraussetzung für den Dialog ist, bezieht sich auf die gleiche personale Würde der Partner, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen. Geführt von der Liebe und von der Achtung vor der Freiheit, ⁹⁸ muss sich die Kirche vorrangig darum bemühen, allen Menschen die Wahrheit, die durch den Herrn endgültig geoffenbart wurde, zu verkünden und sie aufzurufen, dass die Bekehrung zu Jesus Christus und die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe und die anderen Sakramente notwendig sind, um in voller Weise an der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist teilzuhaben. Die Pflicht und die Dringlichkeit, das Heil und die Bekehrung zum Herrn Jesus Christus zu verkünden, wird durch die Gewissheit des universalen Heilswillens Gottes nicht gelockert, sondern verstärkt.

SCHLUSS

23. Die vorliegende Erklärung, in der einige Glaubenswahrheiten wieder vorgelegt und geklärt werden, will dem Beispiel des Apostels Paulus folgen, der an die Gläubigen in Korinth schreibt: »Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe« (1 Kor 15,3). In Anbetracht einiger problematischer oder auch irriger Ansätze ist die theologische Reflexion aufgerufen, den Glauben der Kirche neu zu bekräftigen und von ihrer Hoffnung überzeugend und eindringlich Rechenschaft zu geben.

Bei der Erörterung des Themas der wahren Religion stellten die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils fest: »Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten. Er sprach ja zu den Aposteln: "Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe" (Mt 28,19-20). Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren«. ⁹⁹

Die christliche Offenbarung wird in der Geschichte »der wahre Leitstern« ¹⁰⁰ für die ganze Menschheit bleiben: »Die Wahrheit, die Christus ist, erscheint nötig als universale Autorität«. ¹⁰¹ Das christliche Mysterium überwindet jede Schranke von Zeit und Raum und verwirklicht die Einheit der Menschheitsfamilie: »Von verschiedenen Orten und Traditionen sind alle in Christus dazu berufen, an der Einheit der Familie der Kinder Gottes teilzuhaben... Jesus reißt die trennenden Wände nieder und vollzieht auf einzigartige und erhabene Weise die Vereinigung durch die Teilhabe an seinem Geheimnis. Diese Einheit ist so tief, dass die Kirche mit dem heiligen Paulus sagen kann: "Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" (Eph 2,19)«. ¹⁰²

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten am 16. Juni 2000 gewährten Audienz die vorliegende Erklärung, die in der Vollversammlung der Kongregation für die Glaubenslehre beschlossen worden war, mit sicherem Wissen und kraft seiner apostolischen Autorität bestätigt und bekräftigt und deren Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 6. August 2000, dem Fest der Verklärung des Herrn.

Joseph Card. Ratzinger
Präfekt

Tarcisio Bertone, S.D.B.
Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär

- (1) I. Konzil von Konstantinopel, *Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis*: DH 150.
- (2) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 1: AAS 83 (1991) 249.
- (3) Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Ad gentes* und Erklärung *Nostra aetate*; Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi*; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*.
- (4) II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, 2.
- (5) Päpstlicher rat für den Interreligiösen Dialog und Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Instruktion *Dialog und Verkündigung*, 29: AAS 84 (1992) 424; vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22.
- (6) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991) 302-304.
- (7) Vgl. Päpstlicher rat für den Interreligiösen dialog und Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Instruktion *Dialog und Verkündigung*, 9: AAS 84 (1992) 417f.
- (8) Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 5: AAS 91 (1999) 9.
- (9) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, 2.
- (10) *Ebd.*, 4.
- (11) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991) 254.
- (12) Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 14: AAS 91 (1999) 17.
- (13) Konzil von Chalkedon, *Glaubensbekenntnis von Chalkedon*: DH 301; vgl. Hl. Athanasius von Alexandrien, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.
- (14) Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, 4.
- (15) *Ebd.*, 5.
- (16) *Ebd.*
- (17) Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 144.
- (18) *Ebd.*, 150.
- (19) *Ebd.*, 153.
- (20) *Ebd.*, 178.

- (21) Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 13: AAS 91 (1999) 15.
- (22) Vgl. *ebd.*, 31-32: a.a.O. 29f.
- (23) II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, 2; vgl. auch Dekret *Ad gentes*, 9, wo die Rede ist vom Guten, das sich »in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker« findet; Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16, wo auf das Gute und Wahre unter den Nichtchristen verwiesen wird, das als Vorbereitung für die Annahme des Evangeliums betrachtet werden kann.
- (24) Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen: DH 1501; I. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, cap. 2: DH 3006.
- (25) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, 11.
- (26) *Ebd.*
- (27) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991) 302f.; vgl. auch *ebd.*, 56: a.a.O. 304f.; Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi*, 53: AAS 68 (1976) 41f.
- (28) I. Konzil von Nizäa, *Nizänisches Glaubensbekenntnis*: DH 125.
- (29) Konzil von Chalkedon, *Glaubensbekenntnis von Chalkedon*: DH 301.
- (30) II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22.
- (31) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 6: AAS 83 (1991) 254f.
- (32) Vgl. Hl. Leo Der Grosse, Brief *Lectis dilectionis tuae* an Flavian: DH 294.
- (33) Vgl. Hl. Leo Der Grosse, Brief *Promississe me memini* an Kaiser Leon I.: DH 318: »Die Gottheit und die Menschheit (wurden) schon bei der Empfängnis der Jungfrau selbst in einer solch großen Einheit verwoben, dass weder die göttlichen Werke ohne den Menschen noch die menschlichen Werke ohne Gott getan wurden«. Vgl. auch *ebd.*: DH 317.
- (34) II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 45; vgl. auch Konzil von Trient, Dekret über die Ursünde, 3: DH 1513.
- (35) Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 3f.
- (36) Vgl., *ebd.*, 7. Der heilige Irenäus schreibt, dass in der Kirche »die Gemeinschaft mit Christus niedergelegt ist, das heißt der Heilige Geist« (*Adversus haereses* 3, 24, 1: SC 211, 472).
- (37) Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22.
- (38) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 28: AAS 83 (1991) 274. Zu den »Samen des Wortes« vgl. auch Hl. Justin, 2. *Apologia* 8,1-2; 10,1-3; 13,3-6: E.J. Goodspeed (Hg.), 84, 85, 88-89.

- (39) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 28 29: AAS 83 (1991) 273-275.
- (40) *Ebd.*, 29: a.a.O. 275.
- (41) *Ebd.*, 5: a.a.O. 254.
- (42) II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 10. Der heilige Augustinus schreibt: Außerhalb von Christus, »dem universalen Heilsweg..., der dem menschlichen Geschlecht niemals fehlte..., hat niemand das Heil erlangt, erlangt es niemand und wird es niemand je erlangen« (*De civitate Dei* 10, 32, 2: CCL 47, 312).
- (43) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 62.
- (44) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991) 254.
- (45) II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 45. Die notwendige und absolute Einzigartigkeit und Universalität Christi in der menschlichen Geschichte wird sehr treffend vom heiligen Irenäus in der Betrachtung des Vorranges Jesu als des Erstgeborenen zum Ausdruck gebracht: »Im Himmel lenkt und leitet das vollkommene Wort als der Erstgeborene aus dem Gedanken des Vaters persönlich alle Dinge; auf der Erde ist er als der Erstgeborene der Jungfrau der Gerechte und Heilige, der Knecht Gottes, Gott wohlgefällig, vollkommen in allem; indem er alle, die ihm folgen, aus dem Reich des Todes rettet, ist er als der Erstgeborene der Toten das Haupt und die Quelle des göttlichen Lebens« (*Demonstratio apostolica*, 39: SC 406, 138).
- (46) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 6: AAS 83 (1991) 255.
- (47) Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 14.
- (48) Vgl. *ebd.*, 7.
- (49) Hl. Augustinus, *Enarratio in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2,1: CCL 39, 1266; Hl. Gregor der Grosse, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6,14: PL 75, 525; Hl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.
- (50) Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 6.
- (51) *Großes Glaubensbekenntnis der armenischen Kirche*: DH 48; vgl. Bonifatius VIII., Bulle *Unam sanctam*: DH 870 872; II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 8.
- (52) Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio*, 4; Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, 11: AAS 87 (1995) 927.
- (53) Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 20; vgl. auch Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; Hl. Cyprian, *Epist.* 33, 1: CCL 3B, 164-165; Hl. Augustinus, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCL 49, 70.

(54) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 8.

(55) *Ebd.*, 8; vgl. *ebd.*, 15; Dekret *Unitatis redintegratio*, 3; Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, 13: AAS 87 (1995) 928f.

(56) Der authentischen Bedeutung des Konzilstextes widerspricht deshalb die Interpretation jener, die von der Formel »*subsistit in*« die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte. »Das Konzil hingegen hatte das Wort »*subsistit*« gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine einzige »Subsistenz« der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich »Elemente des Kircheseins« gibt, die — da sie Elemente derselben Kirche sind — zur katholischen Kirche tendieren und hinführen« (Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation zu dem Buch »*Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie*« von P. Leonardo Boff OFM: AAS 77 [1985] 758f.).

(57) II. Vat. Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio*, 3.

(58) Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Mysterium Ecclesiae*, 1: AAS 65 (1973) 396-398.

(59) Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio*, 14 und 15; Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Communio notio*, 17: AAS 85 (1993) 848.

(60) Vgl. I. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*: DH 3053-3064; II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 22.

(61) Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio*, 22.

(62) Vgl. *ebd.*, 3.

(63) Vgl. *ebd.*, 22.

(64) Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Mysterium Ecclesiae*, 1: AAS 65 (1973) 398.

(65) Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, 14: AAS 87 (1995) 929.

(66) II. Vat. Konzil, Erklärung *Unitatis redintegratio*, 3.

(67) Kongregation für die Glaubenslehre; Schreiben *Communio notio*, 17: AAS 85 (1993) 849; vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Unitatis redintegratio*, 4.

(68) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 5.

(69) *Ebd.*, 1.

(70) *Ebd.*, 4; vgl. Hl. Cyprian, *De Dominica oratione*, 23: CCL 3A, 105.

(71) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 3.

(72) Vgl. *ebd.*, 9. Ein an Gott gerichtetes Gebet in der *Didaché* 9,4 (SC 248, 176) lautet: »Deine Kirche werde von den Enden der Erde zusammengebracht in dein Reich«. In der *Didaché* 10,5 (SC 248, 180) heißt es: »Gedenke, o Herr, deiner Kirche ... und führe sie zusammen von den vier Winden, die Geheiligte, in dein Reich, das du für sie bereitet hast«.

(73) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 18: AAS 83 (1991) 265f.; vgl. Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, 17: *L'Osservatore Romano*, 7. November 1999, VII. Das Reich ist dermaßen untrennbar von Christus, dass es in gewisser Weise mit ihm identisch ist. Vgl. Origenes, *In Mt. Hom.*, 14,7: PG 13, 1197; Tertullian, *Adversus Marcionem*, IV, 33,8: CCL 1, 634.

(74) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 18: AAS 83 (1991) 266.

(75) *Ebd.*, 15: a.a.O. 263.

(76) *Ebd.*, 17: a.a.O. 264f.

(77) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 14; vgl. Dekret *Ad gentes*, 7; Dekret *Unitatis redintegratio*, 3.

(78) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 9: AAS 83 (1991) 258; vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, 846 847.

(79) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 48.

(80) Vgl. Hl. Cyprian, *De catholicae unitate ecclesiae*, 6: CCL 3, 253-254; Hl. Irenäus, *Adversus haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.

(81) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 10: AAS 83 (1991) 258.

(82) II. Vat. Konzil, Dekret *Ad gentes*, 2. In dem hier erklärten Sinn muss auch die bekannte Formel »*Extra Ecclesiam nullus omnino salvatur*« (IV. Konzil im Lateran, Kap. 1. *Der katholische Glaube*: DH 802) interpretiert werden. Vgl. auch den *Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston*: DH 3866-3872.

(83) II. Vat. Konzil, Dekret *Ad gentes*, 7.

(84) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 18: AAS 83 (1991) 266.

(85) Dies sind die Samen des göttlichen Wortes (»*semina Verbi*«), die von der Kirche mit Freude und Ehrfurcht anerkannt werden. Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret *Ad gentes*, 11; Erklärung *Nostra aetate*, 2.

(86) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 29: AAS 83 (1991) 275.

(87) Vgl. *ebd.*; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 843.

(88) Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Sakramente, Kan. 8 über die Sakramente im Allgemeinen:

DH 1608.

(89) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991) 302-304.

(90) Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 17; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 259f.

(91) Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 36: AAS 83 (1991) 281.

(92) Vgl. Pius XII., Enzyklika *Mystici corporis*: DH 3821.

(93) II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 14.

(94) II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, 2.

(95) II. Vat. Konzil, Dekret *Ad gentes*, 7.

(96) *Katechismus der Katholischen Kirche*, 851; vgl. auch ebd. 849-856.

(97) Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991) 302-304; Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, 31: *L'Osservatore Romano*, 7. November 1999, XIII.

(98) Vgl. II. Vat. Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae*, 1.

(99) *Ebd.*

(100) Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 15: AAS 91 (1999) 17.

(101) *Ebd.*, 92: a.a.O. 77f.

(102) *Ebd.*, 70: a.a.O. 59.





INTERVENTO DEL CARDINALE PREFETTO
JOSEPH RATZINGER
IN OCCASIONE DELLA PRESENTAZIONE
DELLA DICHIARAZIONE
"DOMINUS IESUS"
ALLA SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE

Contesto e significato della Dichiarazione "Dominus Iesus".

E' mia intenzione limitarmi a descrivere brevemente il contesto e il significato della Dichiarazione *Dominus Iesus*, mentre gli interventi successivi illustreranno il valore e l'autorità dottrinale del Documento, ed i suoi contenuti specifici, cristologici ed ecclesiologici.

1. Nel vivace dibattito contemporaneo sul rapporto tra il Cristianesimo e le altre religioni, si fa sempre più strada l'idea che tutte le religioni siano per i loro seguaci vie ugualmente valide di salvezza. Si tratta di una persuasione ormai diffusa non solo in ambienti teologici, ma anche in settori sempre più vasti dell'opinione pubblica cattolica e non, specialmente quella più influenzata dall'orientamento culturale oggi prevalente in Occidente, che si può definire, senza timore di essere smentiti, con la parola: *relativismo*.

La cosiddetta teologia del pluralismo religioso in verità si era già affermata gradualmente fin dagli anni cinquanta del secolo XX, ma soltanto oggi ha assunto un'importanza fondamentale per la coscienza cristiana. Naturalmente le sue configurazioni sono molto diverse e non sarebbe giusto voler omologare tutte le posizioni teologiche che si rifanno alla teologia del pluralismo religioso in uno stesso sistema. La Dichiarazione pertanto non si propone nemmeno di descrivere i tratti essenziali di tali tendenze teologiche né tanto meno pretende di rinchiuderle in una formula unica. Piuttosto il nostro Documento segnala alcuni presupposti di natura sia filosofica sia teologica che stanno alla base delle pur diverse teologie del pluralismo religioso attualmente diffuse: la convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità completa della verità divina; l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo esasperato di chi considera la ragione come unica fonte di conoscenza; lo svuotamento metafisico del mistero dell'incarnazione; l'eclettismo di chi nella riflessione teologica assume categorie derivate da altri sistemi filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza interna, né alla loro incompatibilità con la fede cristiana; la tendenza infine a interpretare testi della Scrittura, al di fuori della Tradizione e del Magistero della Chiesa (cf. Dich. *Dominus Iesus*, n.4).

Qual è la conseguenza fondamentale di questo modo di pensare e sentire in relazione al centro e al nucleo della fede cristiana ? E' il sostanziale rigetto dell'identificazione della singola figura storica, Gesù di Nazareth, con la realtà stessa di Dio, del Dio vivente. Ciò che è Assoluto, oppure Colui che è l'Assoluto, non può darsi mai nella storia in una rivelazione piena e definitiva. Nella storia si hanno soltanto dei modelli, delle figure ideali che ci rinviano al Totalmente Altro, il quale però non si può afferrare come tale nella storia. Alcuni teologi più moderati confessano che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, ma ritengono che a causa della limitatezza della natura umana di Gesù, la rivelazione di Dio in lui non può essere ritenuta

completa e definitiva, ma sempre deve essere considerata in relazione ad altre possibili rivelazioni di Dio espresse nei geni religiosi dell'umanità e nei fondatori delle religioni del mondo. In tal modo, oggettivamente parlando, si introduce l'idea errata che le religioni del mondo siano complementari alla rivelazione cristiana. E' chiaro pertanto che anche la Chiesa, il dogma, i sacramenti non possono avere il valore di necessità assoluta. Attribuire a questi mezzi finiti un carattere assoluto e considerarli anzi come uno strumento per un incontro reale con la verità di Dio, valida universalmente, significherebbe collocare su un piano assoluto ciò che è particolare e travisare la realtà infinita del Dio Totalmente Altro.

In base a tali concezioni, ritenere che vi sia una verità universale, vincolante e valida nella storia stessa, che si compie nella figura di Gesù Cristo ed è trasmessa dalla fede della Chiesa, viene considerato una specie di fondamentalismo che costituirebbe un attentato contro lo spirito moderno e rappresenterebbe una minaccia contro la tolleranza e la libertà. Lo stesso concetto di dialogo assume un significato radicalmente diverso da quello inteso nel Concilio Vaticano II. Il dialogo, o meglio, *l'ideologia del dialogo*, si sostituisce alla *missione* e all'*urgenza dell'appello alla conversione*: il dialogo non è più la via per scoprire la verità, il processo attraverso cui si dischiude all'altro la profondità nascosta di ciò che egli ha sperimentato nella sua esperienza religiosa, ma che attende di compiersi e purificarsi nell'incontro con la rivelazione definitiva e completa di Dio in Gesù Cristo; il dialogo nelle nuove concezioni ideologiche, penetrate purtroppo anche all'interno del mondo cattolico e di certi ambienti teologici e culturali, è invece l'essenza del "dogma" relativista e l'opposto della "conversione" e della "missione". In un pensiero relativista *dialogo* significa porre sullo stesso piano la propria posizione o la propria fede e le convinzioni degli altri, cosicché tutto si riduce ad uno scambio tra posizioni fondamentalmente paritetiche e perciò tra loro relative, con lo scopo superiore di raggiungere il massimo di collaborazione e di integrazione tra le diverse concezioni religiose.

Il dissolvimento della cristologia e quindi dell'ecclesiologia, ad essa subordinata, ma con essa inscindibilmente collegata, diventa perciò la conclusione logica di tale filosofia relativista, che paradossalmente si ritrova sia alla base del pensiero post-metafisico dell'Occidente sia della teologia negativa dell'Asia. Il risultato è che la figura di Gesù Cristo perde il suo carattere di unicità e di universalità salvifica. Il fatto poi che il relativismo si presenti, all'insegna dell'incontro con le culture, come la vera filosofia dell'umanità, in grado di garantire la tolleranza e la democrazia, conduce a marginalizzare ulteriormente chi si ostina nella difesa della identità cristiana e nella sua pretesa di diffondere la verità universale e salvifica di Gesù Cristo. In realtà la critica alla pretesa di absolutezza e definitività della rivelazione di Gesù Cristo rivendicata dalla fede cristiana, si accompagna ad un falso concetto di tolleranza. Il principio della tolleranza come espressione del rispetto della libertà di coscienza, di pensiero e di religione, difeso e promosso dal Concilio Vaticano II, e nuovamente riproposto dalla stessa Dichiarazione, è una posizione etica fondamentale, presente nell'essenza del Credo cristiano, poichè prende sul serio la libertà della decisione di fede. Ma questo principio di tolleranza e rispetto della libertà viene oggi manipolato e indebitamente oltrepassato, quando esso si estende all'apprezzamento dei contenuti, quasi che tutti i contenuti delle diverse religioni e pure delle concezioni areligiose della vita fossero da porre sullo stesso piano, e non esistesse più una verità oggettiva e universale, poichè Dio o l'Assoluto si rivelerebbe sotto innumerevoli nomi, ma tutti i nomi sarebbero veri. Questa falsa idea di tolleranza è connessa con la perdita e la rinuncia alla questione della verità, che infatti oggi è sentita da molti come una questione irrilevante o di second'ordine. Viene così alla luce la debolezza intellettuale della cultura attuale: venendo a mancare la domanda di verità, l'essenza della religione non si differenzia più dalla sua "non essenza", la fede non si distingue dalla superstizione, l'esperienza dall'illusione. Infine senza una seria pretesa di verità, anche l'apprezzamento delle altre religioni diventa assurdo e contraddittorio, poichè non si possiede il criterio per constatare ciò che è positivo in una religione, distinguendolo da ciò che è negativo o frutto di superstizione e inganno.

2. A questo proposito la Dichiarazione riprende l'insegnamento di Giovanni Paolo II nell'Enciclica

Redemptoris missio: «Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica» (RM 29).

Questo testo si riferisce esplicitamente all'azione dello Spirito non solo «nel cuore degli uomini», ma anche «nelle religioni». Tuttavia il contesto pone questa azione dello Spirito all'interno del mistero di Cristo, da cui non può mai essere separata; inoltre le religioni sono accostate alla storia e alle culture dei popoli, dove la mescolanza tra bene e male non può mai essere messa in dubbio. Quindi è da considerarsi come *praeparatio evangelica* non tutto ciò che si trova nelle religioni, ma soltanto «quanto lo Spirito opera» in esse. Da ciò segue una importantissima conseguenza: via alla salvezza è il bene presente nelle religioni, come opera dello Spirito di Cristo, ma non le religioni in quanto tali. Ciò è del resto confermato dalla stessa dottrina del Vaticano II a proposito dei semi di verità e di bontà presenti nelle altre religioni e culture, esposta nella Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*: "La Chiesa nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini" (NA, 2). Tutto ciò che di vero e buono esiste nelle religioni non deve andare perduto, anzi va riconosciuto e valorizzato. Il bene e il vero, dovunque si trovi, proviene dal Padre ed è opera dello Spirito; i semi del Logos sono sparsi ovunque. Ma non si possono chiudere gli occhi sugli errori e inganni che sono pure presenti nelle religioni. La stessa Costituzione Dogmatica del Vaticano II *Lumen Gentium* afferma: "Molto spesso gli uomini, ingannati dal Maligno, vaneggiano nei loro pensamenti, e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore" (LG, 16).

E' comprensibile che in un mondo che cresce sempre più assieme, anche le religioni e le culture si incontrino. Ciò non conduce soltanto ad un avvicinamento esteriore di uomini di religioni diverse, bensì anche ad una crescita di interesse verso mondi religiosi sconosciuti. In questo senso, in ordine cioè alla conoscenza reciproca, è legittimo parlare di arricchimento vicendevole. Ciò però non ha nulla a che vedere con l'abbandono della pretesa da parte della fede cristiana di aver ricevuto in dono da Dio in Cristo la rivelazione definitiva e completa del mistero della salvezza, e anzi si deve escludere quella mentalità indifferentista improntata ad un relativismo religioso che porta a ritenere che "una religione vale l'altra" (Lett. Enc. *Redemptoris missio*, 36).

La stima e il rispetto verso le religioni del mondo, così come per le culture che hanno portato un obiettivo arricchimento alla promozione della dignità dell'uomo e allo sviluppo della civiltà, non diminuisce l'originalità e l'unicità della rivelazione di Gesù Cristo e non limita in alcun modo il compito missionario della Chiesa: "la Chiesa annuncia ed è tenuta ad annunciare, incessantemente Cristo che è la via, la verità e la vita (Gv 14,16) in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose" (*Nostra Aetate*, 2). Nello stesso tempo queste semplici parole indicano il motivo della convinzione che ritiene che la pienezza, universalità e compimento della rivelazione di Dio sono presenti soltanto nella fede cristiana. Tale motivo non risiede in una presunta preferenza accordata ai membri della Chiesa, né tanto meno nei risultati storici raggiunti dalla Chiesa nel suo pellegrinaggio terreno, ma nel mistero di Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, presente nella Chiesa. La pretesa di unicità e universalità salvifica del Cristianesimo proviene essenzialmente dal mistero di Gesù Cristo che continua la sua presenza nella Chiesa, suo Corpo e sua Sposa. Perciò la Chiesa si sente impegnata, costitutivamente, nella evangelizzazione dei popoli. Anche nel contesto attuale, segnato dalla pluralità delle religioni e dall'esigenza di libertà di decisione e di pensiero, la Chiesa è consapevole di essere chiamata "a salvare e rinnovare ogni creatura, perché tutte le cose siano ricapitolate in Cristo e gli uomini costituiscano in lui una sola famiglia e un solo popolo" (Decr. *Ad Gentes* 1).

Riaffermando le verità che la fede della Chiesa ha sempre creduto e tenuto riguardo questi argomenti, e

salvaguardando i fedeli da errori o da interpretazioni ambigue attualmente diffusi, la Dichiarazione "*Dominus Iesus*" della Congregazione per la Dottrina della Fede, approvata e confermata *certa scientia e apostolica sua auctoritate* dal Santo Padre stesso, svolge un duplice compito: da un lato si presenta come un'ulteriore e rinnovata testimonianza autorevole per mostrare al mondo "lo splendore del glorioso vangelo di Cristo" (2 *Cor* 4,4); dall'altro indica come vincolante per tutti i fedeli la base dottrinale irrinunciabile che deve guidare, ispirare e orientare sia la riflessione teologica sia l'azione pastorale e missionaria di tutte le comunità cattoliche sparse nel mondo.





PRESENTAZIONE ALLA SALA STAMPA DELLA
SANTA SEDE DELLA DICHIARAZIONE
DOMINUS IESUS

**INTERVENTO DI S.E. MONS. T. BERTONE,
SEGRETARIO DELLA CDF.**

Lo scopo di questo intervento è di commentare brevemente il genere letterario della Dichiarazione *Dominus Iesus* e, in tale contesto, proporre alcune precisazioni circa il suo valore e il suo grado di autorità.

1. Il genere letterario

Si tratta di una *Dichiarazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il termine *Dichiarazione* significa che il Documento non insegna dottrine nuove, risultato dello sviluppo e dell'esplicitazione della fede, ma riafferma e riassume la dottrina della fede cattolica definita o insegnata in precedenti Documenti del Magistero della Chiesa, indicandone la retta interpretazione, a fronte di errori e ambiguità dottrinali diffusi nell'ambiente teologico ed ecclesiale odierno. Come è esplicitamente ricordato nell'Introduzione, il Documento non ha la pretesa di trattare in modo organico e sistematico l'intera problematica relativa ai temi cristologici ed ecclesiologici esposti; non si sostituisce quindi al compito della teologia né intende reprimere lo sforzo dei teologi di dare risposte a questioni finora in larga parte inesplorate. La Dichiarazione al contrario sollecita tali esplorazioni, indicandone però al tempo stesso la direzione e i limiti invalicabili per non cadere nell'errore e nello smarrimento. Direzione e limiti che sono originariamente posti dalla rivelazione della verità di Dio compiuta in Gesù Cristo, e trasmessa dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione viva della Chiesa, interpretate autenticamente dal Magistero.

Trattandosi di un Documento dottrinale della Congregazione per la Dottrina della Fede, espressamente approvato dal Sommo Pontefice, esso è di natura magisteriale universale. Questa peculiarità deriva dal fatto che la Congregazione per la Dottrina della Fede è l'organo ausiliare prossimo del Romano Pontefice, con il mandato specifico e unico da Lui ricevuto di promuovere e tutelare in tutto l'orbe cattolico la dottrina sulla fede e sui costumi (cf. Costituzione Apostolica, *Pastor Bonus*, art. 48). Pertanto i Documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede, espressamente approvati dal Papa, partecipano del magistero ordinario del Sommo Pontefice (cf. Istruzione, *Donum Veritatis*, 18). E' bene ricordare che tali Documenti, di natura dottrinale, non sono equiparabili ad atti di natura amministrativa o puramente giurisdizionale, ma sono atti di insegnamento magisteriale, dato lo stretto ed essenziale rapporto che i Membri della Congregazione per la Dottrina della Fede hanno con il Supremo Titolare dell'Ufficio Petrino, che ha una responsabilità unica e particolarissima per la Chiesa universale nell'ambito della potestà di magistero.

Se venisse negato che le decisioni dottrinali della Congregazione, approvate espressamente dal Papa, sono di natura magisteriale universale, ne seguirebbe che tali decisioni avrebbero un valore meramente orientativo e disciplinare o addirittura equivalente al valore di una opinione teologica, per quanto rispettabile. Ciò però contraddice la Tradizione ecclesiale e la volontà e il mandato del Sommo Pontefice stesso.

Per tale ragione, il presente Documento, pur non essendo un atto proprio del Magistero del Sommo Pontefice, tuttavia ne riflette il suo pensiero, poiché è stato esplicitamente approvato e confermato dal Papa, ed indica anche la sua volontà che quanto in esso contenuto sia ritenuto da tutta la Chiesa, poiché è Lui che ne ha ordinato la pubblicazione.

La formula di approvazione, che si trova al termine del Documento, è di speciale ed elevata autorità: *certa scientia et apostolica Sua auctoritate*. Ciò corrisponde all'importanza ed essenzialità dei contenuti dottrinali insegnati nella *Dichiarazione*: si tratta di verità di fede divina e cattolica (che appartengono al 1E comma della *Formula della Professione di Fede*) o di verità della dottrina cattolica da tenersi fermamente (che appartengono al 2E comma della medesima *Formula*). L'assenso richiesto quindi ai fedeli è di tipo definitivo e irrevocabile.

A scanso di ogni eventuale equivoco, occorre precisare che tale formula di appropriazione da parte del Sommo Pontefice, che esprime certamente un livello di sommità nell'approvazione del Documento, e che riprende letteralmente espressioni ben conosciute, adoperate dai Romani Pontefici nel passato, non indebolisce né attenua in alcun modo il valore degli altri Documenti finora pubblicati dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, e approvati espressamente dal Papa. Se infatti per un verso tutti i Documenti dottrinali della Congregazione, per avere autorità magisteriale, debbono essere approvati espressamente dal Papa, per altro verso tale espressa approvazione può esprimersi con formule diverse, più o meno accentuate, tenendo conto soprattutto dell'oggetto e del diverso ordine o tipo delle categorie di verità contenute nei Documenti stessi.

2. Il grado di autorità

Una semplice, ma doverosa puntualizzazione sul grado di autorità della *Dichiarazione "Dominus Iesus"* si impone, specialmente considerando l'insistenza con cui - anche di recente - interventi e pubblicazioni di certi teologi hanno sollevato critiche al *Motu proprio* del Santo Padre *"Ad tuendam fidem"* e alla *Nota dottrinale illustrativa della Formula della Professione di fede*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1998.

L'obiezione riguarda la presunta distinzione tra *infallibilità* dell'insegnamento e *definitività* della dottrina. Secondo alcuni la *Nota dottrinale* della CDF sostiene che il Magistero può proporre come definitive dottrine, che non sono insegnate infallibilmente.

La conclusione che ne viene tratta è che, dato che non sono infallibili, tali dottrine potrebbero essere considerate provvisorie o rivedibili e quindi discutibili da parte dei teologi.

Questa obiezione e la sua relativa conclusione, sono totalmente infondate e immotivate. Se una dottrina è insegnata come definitiva, e quindi irreformabile, ciò presuppone che sia insegnata dal Magistero con atto infallibile, anche se di diversa tipologia. Il vero problema perciò è un altro: una dottrina può essere insegnata dal Magistero come *definitiva* sia con un atto definitorio e solenne (dal papa "ex cathedra" e dal Concilio ecumenico) sia con un atto ordinario non solenne (dal Magistero ordinario e universale del Papa e dei Vescovi in comunione con lui). Entrambi questi atti sono tuttavia infallibili. E' inoltre possibile che il Magistero ordinario del Papa confermi o riaffermi dottrine che appartengono d'altronde alla fede della Chiesa: in questo caso, il pronunciamento del Papa, pur non avendo il carattere di una definizione solenne, ripropone alla Chiesa dottrine infallibilmente insegnate come da credersi o da tenersi definitivamente, ed esige quindi dai fedeli un assenso di fede o definitivo.

Nella fattispecie della *Dichiarazione "Dominus Iesus"*, si deve dire che esso resta un Documento della

Congregazione per la Dottrina della Fede, che non gode quindi della prerogativa dell'infallibilità, in quanto emanato da un organismo inferiore al Papa e al collegio dei Vescovi in comunione con il Papa. Tuttavia gli insegnamenti delle verità di fede e di dottrina cattolica in esso contenuti, esigono da parte di tutti i fedeli un assenso definitivo e irrevocabile, non già in forza e a partire dalla pubblicazione della *Dichiarazione*, ma in quanto essi appartengono al patrimonio di fede della Chiesa e sono stati infallibilmente proposti dal Magistero in precedenti atti e documenti.

La *Dichiarazione* si presenta quindi, per sua propria natura, come un servizio alla fede, sia per salvaguardarla da errori e ambiguità che oscurano o addirittura alterano punti essenziali del suo patrimonio genuino, come il mistero dell'unicità e universalità salvifica di Cristo e il mistero dell'unità e dell'unicità della Chiesa sacramento universale della salvezza, sia per promuoverne una comprensione più approfondita, nella fedeltà e nella continuità con la Tradizione ecclesiale. Tale servizio, che è esattamente l'opposto di una limitazione e di un soffocamento della ricerca teologica, apre l'intelligenza dei credenti, liberandola dal rischio della deviazione e della parzialità, per ricondurla nella direzione giusta verso la comprensione della pienezza della rivelazione divina. In tal senso il Documento è anche un servizio alla carità, a quella che Antonio Rosmini chiamava la «carità intellettuale», poiché la *salus animarum*, che per la Chiesa vale più di ogni altra cosa, richiede come condizione essenziale l'annuncio e la difesa della verità di fede.





PRESENTAZIONE DELLA DICHIARAZIONE
DOMINUS JESUS
 DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

Intervento di Mons. Fernando Ocariz

I CONTENUTI ECCLESIOLOGICI

I capitoli IV, V e VI della Dichiarazione *Dominus Jesus* trattano delle conseguenze ecclesiologicalhe della dottrina contenuta nei capitoli precedenti. Innanzitutto viene affermata l'esistenza di un'unica Chiesa, in corrispondenza all'unicità ed universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo (cfr. n. 16). Tale corrispondenza è fondata sulla volontà del Signore, che non stabilì la Chiesa come una semplice comunità di discepoli, ma anche come *mistero salvifico*. La Chiesa infatti è la presenza dello stesso Cristo che opera nella storia la salvezza nei discepoli ed attraverso i discepoli. Perciò, così come c'è un solo Cristo c'è una sola Chiesa: un solo Capo, un solo Corpo.

La Dichiarazione riprende poi un altro importante insegnamento del Concilio Vaticano II e ne offre la precisa interpretazione: l'unica Chiesa "sussiste" (*subsistit*) nella Chiesa Cattolica presieduta dal Successore di Pietro e dagli altri Vescovi. Con questa affermazione, il Vaticano II volle dire che l'unica Chiesa di Gesù Cristo *continua ad esistere* malgrado le divisioni tra i cristiani; e, più precisamente, che soltanto nella Chiesa Cattolica sussiste la Chiesa di Cristo in tutta la sua pienezza, mentre fuori della sua compagine visibile esistono "elementi di santificazione e verità" propri della stessa Chiesa (cfr. n. 17). A questo punto, il testo della *Dominus Jesus* ricorda che alcune comunità cristiane non cattoliche conservano, tra quegli "elementi di santificazione e verità", il valido Episcopato e la valida Eucaristia e, perciò, sono Chiese particolari, vale a dire porzioni dell'unico Popolo di Dio nelle quali "è presente e opera la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica" (Conc. Vat. II, *Christus Dominus*, n. 11), come è il caso delle Chiese Ortodosse. Esiste quindi una sola Chiesa (sussistente nella Chiesa Cattolica) e allo stesso tempo esistono vere Chiese particolari non cattoliche. Non si tratta di un paradosso: esiste una sola Chiesa della quale sono porzioni tutte le Chiese particolari sebbene in alcune di queste (quelle non cattoliche) non vi sia la pienezza ecclesiale in quanto la loro unione con il tutto non è perfetta, per la mancata piena comunione con colui che, secondo la volontà del Signore, è principio e fondamento dell'unità dell'Episcopato e dell'intera Chiesa (il Vescovo di Roma, Successore di Pietro: cfr. Conc. Vat. II, *Lumen gentium*, n. 23).

L'unicità ed universalità della Chiesa viene poi vista dalla Dichiarazione nel contesto del Regno di Dio. Ricordando che la Chiesa è "germe e inizio" del Regno di Cristo e di Dio (cfr. Conc. Vat. II, *Lumen gentium*, n. 5), si esprime la sua dimensione escatologica: questo Regno è già una realtà presente nella storia, ma soltanto alla fine dei tempi raggiungerà il suo pieno sviluppo. Riprendendo l'insegnamento dell'Enciclica *Redemptoris missio*, la Dichiarazione riafferma che il Regno, pur non identificandosi con la Chiesa nella sua realtà visibile e sociale, è indissolubilmente unito a Cristo ed alla Chiesa (cfr. n. 18). Così si escludono alcune tesi contrarie alla fede cattolica, le quali, a partire da presupposti diversi, "negano l'unicità del rapporto che Cristo e la Chiesa hanno con il Regno di Dio" (n. 19).

Infine la Dichiarazione *Dominus Jesus* affronta direttamente la questione del rapporto che la Chiesa e le religioni non cristiane hanno con la salvezza degli uomini (nn. 20-22). Innanzitutto viene riaffermata la verità di fede secondo cui "la Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza" (Conc. Vat. II, *Lumen gentium*, n. 14), verità da non separare da quest'altra: "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi" (1 Tim 2, 4). La Dichiarazione -seguendo anche qui l'Enciclica *Redemptoris missio*- ribadisce che "è necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza" (n. 20). Dobbiamo credere che ogni salvezza -anche dei non cristiani- viene da Cristo attraverso la Chiesa, ma non sappiamo *come* ciò si realizza nel caso dei non cristiani (cfr. n 21). Perciò è specialmente necessario in questo contesto non pensare alla Chiesa soltanto né primariamente nella sua dimensione visibile e sociale, ma prima e soprattutto nella sua realtà di mistero interiore, spirituale, radicato nell'opera di Cristo che, mediante il suo Spirito, edifica il suo Corpo nella Comunione dei santi.

La *Dominus Jesus* respinge di conseguenza un'interpretazione oggi assai diffusa -ma contraria alla fede cattolica- secondo la quale tutte le religioni, in quanto tali, per se stesse, sarebbero vie di salvezza accanto alla religione cristiana. Riprendendo anche qui l'insegnamento del Vaticano II e dell'Enciclica *Redemptoris missio*, la Dichiarazione ricorda che le altre religioni contengono "elementi di religiosità che procedono da Dio, e che fanno parte di quanto opera lo Spirito nel cuore, degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni" (n, 21), Questi elementi hanno un valore di "preparazione al Vangelo" (*ibid.*), sebbene altri elementi ne costituiscano piuttosto degli ostacoli (cfr. *ibid.*). Rimane quindi pienamente attuale la missione della Chiesa *ad gentes*, anche perché "se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, è pure certo che *oggettivamente* si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici" (n. 22). Tuttavia la Dichiarazione ricorda "a tutti i figli della Chiesa che la loro particolare condizione non va ascritta ai loro meriti, ma ad una speciale grazia di Cristo; se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, non solo non si salveranno, ma anzi saranno più severamente giudicati" (n. 22; cfr. Conc. Vat. II, *Lumen gentium*, n. 14).

Per concludere, non è superfluo sottolineare che l'impegno dei cristiani di portare la luce e la forza salvifica del Vangelo a tutti gli uomini, non è né può essere un'affermazione di noi stessi bensì un doveroso servizio agli altri mediante la verità che salva, della quale noi non siamo né origine né proprietari ma gratuiti beneficiari e servitori. Una verità che dev'essere sempre proposta nella carità e nel rispetto della libertà (cfr. *Ef* 4,15; *Gal* 5,13).





PRESENTAZIONE DELLA DICHIARAZIONE "DOMINUS JESUS"

Intervento del Rev.do Don Angelo Amato SDB

I CONTENUTI CRISTOLOGICI

Da un punto di vista cristologico, sono sostanzialmente tre i contenuti dottrinali che la *Dichiarazione «Dominus Jesus»* intende ribadire per contrastare interpretazioni erranee o ambigue sull'evento centrale della rivelazione cristiana, e cioè sul significato e sul valore universale del mistero dell'incarnazione:

1. la pienezza e la definitività della rivelazione di Gesù (n. 5-8);
2. l'unità dell'economia salvifica del Verbo incarnato e dello Spirito Santo (n. 9-12);
3. l'unicità e l'universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo (n. 13-16).

1. La riaffermazione delle pienezza e della definitività della rivelazione cristiana intende opporsi alla tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, considerata quindi complementare a quella presente nelle altre religioni. Il fondamento di questa asserzione erronea sarebbe il fatto che la piena e completa verità su Dio non potrebbe essere monopolio di nessuna religione storica. Nessuna religione, e quindi nemmeno il Cristianesimo, potrebbe adeguatamente esprimere tutto intero il mistero di Dio.

Questa posizione viene respinta come contraria alla fede della Chiesa. Gesù, in quanto Verbo del Padre, è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Ed è lui a rivelare la pienezza del mistero di Dio: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Giustamente la *Dichiarazione* rileva che la fonte della pienezza, della completezza e della universalità della rivelazione cristiana è la persona divina del Verbo incarnato: «La verità su Dio non viene abolita o ridotta perché è detta in linguaggio umano. Essa, invece, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato» (n. 6). Di conseguenza la rivelazione cristiana compie ogni altra rivelazione salvifica di Dio all'umanità.

In questo contesto, la *Dichiarazione* propone due chiarimenti. Anzitutto la distinzione tra la *fede teologale* e la *credenza*. Alla verità della rivelazione cristiana si risponde con l'obbedienza della fede, virtù teologale che implica un assenso libero e personale a tutta la verità che Dio ha rivelato. Se la fede è accoglienza della verità rivelata da Dio Uno e Trino, la credenza è invece esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e quindi priva dell'assenso a Dio che si rivela (n. 7).

Un secondo chiarimento riguarda l'ipotesi circa il valore *ispirato* dei testi sacri di altre religioni. A questo proposito si ribadisce che la tradizione della Chiesa riserva la qualifica di testi ispirati solo ai libri canonici dell'Antico e del Nuovo Testamento, in quanto ispirati dallo Spirito Santo (n. 8). Tuttavia, si riconoscono le ricchezze spirituali dei popoli, pur con lacune, insufficienze ed errori. Di conseguenza «i libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti» (n. 8).

2. Per quanto riguarda l'unità dell'economia salvifica del Verbo la *Dichiarazione* intende contrastare tre tesi che, per fondare teologicamente il pluralismo religioso, cercano di relativizzare e sminuire l'originalità del mistero di Cristo.

Una prima tesi considera Gesù di Nazaret, come una delle tante incarnazioni storico-salvifiche del Verbo eterno, rivelatrice del divino in misura non esclusiva, ma complementare ad altre figure storiche. Contro tale ipotesi, si ribadisce l'unità tra il Verbo eterno e Gesù di Nazaret. Solo Gesù è il Figlio e il Verbo del Padre. È quindi contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo: Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile, fattosi uomo per la salvezza di tutti (n. 10).

Una seconda tesi erronea, derivata dalla prima, pone una distinzione all'interno dell'economia del mistero del Verbo. Per cui si avrebbe una duplice economia salvifica, quella del Verbo eterno distinta da quella del Verbo incarnato: «La prima avrebbe un plusvalore di universalità rispetto alla seconda, limitata ai soli cristiani, anche se in essa la presenza di Dio sarebbe più piena» (n. 9). La *Dichiarazione* rifiuta questa distinzione e riafferma la fede della Chiesa nell'unicità dell'economia salvifica voluta da Dio Uno e Trino, «alla cui fonte e al cui centro c'è il mistero dell'incarnazione del Verbo, mediatore della grazia divina sul piano della creazione e della redenzione» (n. 11). Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, è l'unico mediatore e redentore di tutta l'umanità: se ci sono elementi di salvezza e di grazia fuori del cristianesimo, essi trovano la loro fonte e il loro centro nel mistero dell'incarnazione del Verbo.

Una terza tesi erronea separa invece l'economia dello Spirito Santo da quella del Verbo incarnato: la prima avrebbe un carattere più universale della seconda. La *Dichiarazione* rifiuta anche questa ipotesi come contraria alla fede cattolica. L'incarnazione del Verbo è infatti un evento salvifico trinitario: «il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all'umanità non solo nei tempi messianici, ma anche in quelli antecedenti alla sua venuta nella storia» (n. 12). Il mistero di Cristo è intimamente connesso con quello dello Spirito Santo, per cui l'azione salvifica di Gesù Cristo, con e per il suo Spirito, si estende oltre i confini visibili della Chiesa a tutta l'umanità. C'è un'unica economia divina trinitaria che si estende all'umanità intera, per cui «gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito» (n. 12).

3. Infine, contro la tesi che nega l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Cristo, la *Dichiarazione* ribadisce che «deve essere *fermamente creduta*, come dato perenne della fede della Chiesa, la verità di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nel suo evento di incarnazione morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la sua pienezza e il suo centro» (n. 13). Raccogliendo i numerosi dati biblici e magisteriali, si dichiara che «la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre

nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio» (n. 14).

In questo contesto, alle proposte di evitare in teologia termini come *unicità*, *universalità* e *assolutezza*, che porrebbero un' enfasi eccessiva sul significato e sul valore dell'evento salvifico di Gesù, la *Dichiarazione* risponde precisando che tale linguaggio intende rimanere fedele al dato rivelato. L'uso di questi termini è assertivo. La Chiesa, cioè, fin dall'inizio ha creduto in Gesù Cristo, Figlio unigenito del Padre, che con la sua incarnazione ha donato all'umanità la verità della rivelazione e la sua vita divina (n. 15).

Riproponendo queste dottrine cristologiche, la *Dichiarazione* ha inteso ribadire anzitutto la ferma coscienza di fede della Chiesa contro ipotesi ambigue ed erranee. In secondo luogo, ha inteso invitare a una ulteriore e più approfondita esplorazione del significato delle figure e degli elementi positivi di altre religioni. Se «l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creatura una varia cooperazione» (*Lumen gentium* n. 62), resta ancora «da approfondire il contenuto di questa mediazione partecipata, che deve restare pur sempre normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo» (n. 14).

Il dibattito teologico, cioè, resta aperto. Sono state chiuse solo quelle strade che portavano a vicoli ciechi.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

NOTA SULL'ESPRESSIONE «*CHIESE SORELLE*»

A. LETTERA AI PRESIDENTI DELLE CONFERENZE EPISCOPALI

Roma, 30 giugno 2000

Eminenza (Eccellenza),

da più parti è stata attirata l'attenzione di questa Congregazione circa i problemi implicati nell'uso dell'espressione *Chiese sorelle*, presente in importanti Documenti del Magistero, ma adoperata anche in altri testi e interventi occasionati da iniziative per la promozione del dialogo tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali, e diventata parte del vocabolario comune per esprimere il legame oggettivo tra la Chiesa di Roma e le Chiese ortodosse.

Purtroppo recentemente l'uso di tale espressione è stato esteso in certe pubblicazioni e da alcuni teologi, impegnati nel dialogo ecumenico, per indicare la Chiesa cattolica da un lato e la Chiesa ortodossa dall'altro, inducendo a pensare che nella realtà non esisterebbe l'unica Chiesa di Cristo, ma essa potrà essere di nuovo ristabilita a seguito della riconciliazione tra le due Chiese sorelle. Inoltre la medesima espressione viene da taluni indebitamente applicata al rapporto tra la Chiesa cattolica d'una parte e la Comunione anglicana e le Comunità ecclesiali non cattoliche dall'altra. Così si parla di una «teologia delle Chiese sorelle» o di una «ecclesiologia delle Chiese sorelle», caratterizzate da un'ambiguità e da una discontinuità nell'uso e nel significato di questa parola rispetto alla sua accezione corretta originaria, propria dei Documenti magisteriali.

Al fine di superare tali equivoci e ambiguità nell'uso e nell'applicazione dell'espressione *Chiese sorelle*, questa Congregazione ha ritenuto necessario redigere l'acclusa *Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*, che è stata approvata dal Santo Padre Giovanni Paolo II nell'Udienza del 9 giugno

2000, e le cui indicazioni sono pertanto da ritenersi autorevoli e vincolanti, pur non essendo tale *Nota* pubblicata in forma ufficiale su *Acta Apostolicae Sedis*, in considerazione della sua finalità circoscritta alla precisazione di una terminologia teologicamente corretta in proposito.

Nel trasmetterLe copia del Documento, questo Dicastero La prega di volersi rendere interprete delle preoccupazioni e indicazioni ivi espresse presso codesta Conferenza Episcopale e specialmente presso la Commissione o Organismo preposto alla promozione del dialogo ecumenico, affinché nelle pubblicazioni e negli scritti, attinenti alla suddetta tematica, emanati da codesta Conferenza o dalle Commissioni della stessa, ci si attenga con cura a quanto prescritto nella summenzionata *Nota*.

Nel ringraziarLa per la Sua collaborazione, profitto della circostanza per confermarmi con sentimenti di profonda stima,

dev.mo

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefetto

B. TESTO DELLA NOTA

1. L'espressione *Chiese sorelle* ricorre spesso nel dialogo ecumenico, soprattutto tra cattolici e ortodossi, ed è oggetto di approfondimento da entrambe le parti del dialogo. Pur esistendo un uso indubbiamente legittimo dell'espressione, nella odierna letteratura ecumenica si è diffuso un modo ambiguo di utilizzarla. In conformità con l'insegnamento del Concilio Vaticano II e il successivo Magistero pontificio, è perciò opportuno ricordare quale sia l'uso proprio e adeguato di tale espressione. Prima sembra utile accennare brevemente alla sua storia.

I. Origine e sviluppo dell'espressione

2. Nel Nuovo Testamento, l'espressione *Chiese sorelle* come tale non si trova; tuttavia, si trovano numerose indicazioni che manifestano le relazioni di fraternità esistenti tra le Chiese locali dell'antichità cristiana. Il passo neotestamentario che in modo più esplicito riflette tale consapevolezza è la frase finale di 2 *Gv* 13: «Ti salutano i figli della eletta tua sorella». Si tratta di saluti inviati da una comunità ecclesiale ad un'altra; la comunità che invia i saluti chiama se stessa «sorella» dell'altra.

3. Nella letteratura ecclesiastica, l'espressione inizia a utilizzarsi in Oriente quando, a partire dal V secolo, si diffonde l'idea della *Pentarchia*, secondo la quale a capo della Chiesa si troverebbero i

cinque Patriarchi e la Chiesa di Roma avrebbe il primo posto tra le *Chiese sorelle patriarcali*. Al riguardo, va però rilevato che nessun Romano Pontefice riconobbe questa equiparazione delle sedi né accettò che alla sede romana venisse riconosciuto soltanto un primato di onore. Inoltre, va notato che in Occidente non si sviluppò quella struttura patriarcale che è tipica dell'Oriente.

Com'è noto, nei secoli successivi le divergenze tra Roma e Costantinopoli portarono a mutue scomuniche che ebbero «conseguenze, le quali, per quanto ne possiamo giudicare, sono andate oltre le intenzioni e le previsioni dei loro autori, le cui censure riguardavano le persone colpite e non le Chiese, e non intendevano rompere la comunione ecclesiastica tra le sedi di Roma e di Costantinopoli».^[1]

4. L'espressione appare di nuovo in due lettere del Metropolita Niceta di Nicodemia (anno 1136) e del Patriarca Giovanni X Camateros (in carica dal 1198 al 1206), nelle quali essi protestavano contro Roma che, presentandosi come *madre e maestra*, avrebbe annullato la loro autorità. Secondo loro, Roma è solo la prima tra *sorelle* di uguale dignità.

5. Nell'epoca recente, il primo a riutilizzare l'espressione *Chiese sorelle* fu il Patriarca ortodosso di Costantinopoli Atenagora I. Accogliendo i gesti fraterni e l'appello all'unità rivoltigli da Giovanni XXIII, egli esprime spesso nelle sue lettere l'auspicio di vedere presto ristabilita l'unità tra le *Chiese sorelle*.

6. Il Concilio Vaticano II adopera l'espressione *Chiese sorelle* per qualificare i rapporti fraterni tra le Chiese particolari: «In Oriente prosperano molte Chiese particolari o locali, tra le quali tengono il primo posto le Chiese patriarcali, e non poche di queste si gloriano d'essere state fondate dagli stessi apostoli. Perciò presso gli orientali prevalse e prevale ancora la sollecitudine e la cura di conservare, nella comunione della fede e della carità, quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali».^[2]

7. Il primo documento pontificio in cui si trova l'appellativo di *sorelle* applicato alle Chiese è il Breve *Anno ineunte*, di Paolo VI al Patriarca Atenagora I. Dopo aver manifestato la sua volontà di fare il possibile per «ristabilire la piena comunione tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente», il Papa si domanda: «Poiché in ogni Chiesa locale si opera questo mistero dell'amore divino, non è forse qui l'origine di quell'espressione tradizionale, per cui le Chiese dei vari luoghi cominciarono a chiamarsi tra di loro come sorelle? Le nostre Chiese hanno vissuto per secoli come sorelle, celebrando insieme i concili ecumenici che hanno difeso il deposito della fede contro ogni alterazione. Ora, dopo un lungo periodo di divisione e di incomprensione reciproca, il Signore, malgrado le difficoltà che nel tempo passato sono sorte tra di noi, ci dà la possibilità di riscoprirci come Chiese sorelle».^[3]

8. L'espressione è poi stata spesso utilizzata da Giovanni Paolo II in numerosi discorsi e documenti, tra i quali verranno qui ricordati soltanto i principali seguendo l'ordine cronologico.

Nell'Enciclica *Slavorum apostoli*: «Essi [Cirillo e Metodio] sono per noi i campioni ed insieme i patroni nello sforzo ecumenico delle Chiese sorelle d'Oriente e d'Occidente, per ritrovare mediante il dialogo e la preghiera l'unità visibile nella comunione perfetta e totale».^[4]

In una Lettera del 1991 ai Vescovi europei: «Con quelle Chiese [le Chiese ortodosse], pertanto, vanno coltivate relazioni come fra Chiese sorelle, secondo l'espressione di Papa Paolo VI nel Breve al Patriarca di Costantinopoli Atenagora I».^[5]

Nell'Enciclica *Ut unum sint*, il tema è sviluppato soprattutto nel n. 56 che inizia così: «Dopo il Concilio Vaticano II e ricollegandosi a quella tradizione, si è ristabilito l'uso di attribuire l'appellativo di *Chiese sorelle* alle Chiese particolari o locali radunate attorno al loro Vescovo. La soppressione poi delle reciproche scomuniche, rimuovendo un doloroso ostacolo di ordine canonico e psicologico, è stato un passo molto significativo nel cammino verso la piena comunione». Il numero termina auspicando: «L'appellativo tradizionale di *Chiese sorelle* dovrebbe incessantemente accompagnarci in questo cammino». Il tema è ripreso nel n. 60 nel quale si osserva: «Più recentemente, la commissione mista internazionale ha compiuto un significativo passo nella questione tanto delicata del metodo da seguire nella ricerca della piena comunione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, questione che ha spesso inasprito le relazioni fra cattolici ed ortodossi. Essa ha posto le basi dottrinali per una positiva soluzione del problema, che si fonda sulla dottrina delle Chiese sorelle».^[6]

II. Indicazioni sull'uso dell'espressione

9. Gli accenni storici esposti nei paragrafi precedenti mostrano la rilevanza che ha assunto l'espressione *Chiese sorelle* nel dialogo ecumenico. Ciò rende ancora più importante farne un uso teologicamente corretto.

10. Infatti, in senso proprio, *Chiese sorelle* sono esclusivamente le Chiese particolari (o i raggruppamenti di Chiese particolari: ad esempio, i Patriarcati e le Metropoli) tra di loro.^[7] Deve rimanere sempre chiaro, anche quando l'espressione *Chiese sorelle* viene usata in questo senso proprio, che la Chiesa universale, una, santa, cattolica ed apostolica, non è sorella ma *madre* di tutte le Chiese particolari.^[8]

11. Si può parlare di *Chiese sorelle*, in senso proprio, anche in riferimento a Chiese particolari cattoliche e non cattoliche; e pertanto anche la Chiesa particolare di Roma può essere detta *sorella* di tutte le Chiese particolari. Ma, come è stato già richiamato, non si può dire propriamente che la Chiesa Cattolica sia *sorella* di una Chiesa particolare o gruppo di Chiese. Non si tratta soltanto di una questione terminologica, ma soprattutto di rispettare una fondamentale verità della fede cattolica: quella cioè dell'unicità della Chiesa di Gesù Cristo. Esiste infatti un'unica Chiesa,^[9] e perciò il plurale *Chiese* si può riferire soltanto alle Chiese particolari.

Di conseguenza è da evitare come fonte di malintesi e di confusione teologica l'uso di formule come «*le nostre due Chiese*», che insinuano –se applicate alla Chiesa cattolica e all'insieme delle Chiese ortodosse (o di una Chiesa ortodossa)– un plurale non soltanto a livello di Chiese particolari, ma anche a livello della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, confessata nel Credo, la cui esistenza reale appare così offuscata.

12. Infine si deve anche tenere presente che l'espressione *Chiese sorelle* in senso proprio, come è

testimoniato dalla Tradizione comune di Occidente e Oriente, può essere adoperata esclusivamente per quelle comunità ecclesiali che hanno conservato il valido Episcopato e la valida Eucaristia.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 30 giugno 2000, Solennità del Sacro Cuore di Gesù.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefetto

+ **Tarcisio Bertone, S.D.B.**
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario

Note

[1] Paolo VI e Atenagora I, Dichiarazione comune *Pénétrés de reconnaissance* (7-XII-1965), n. 3: AAS 58 (1966) 20. Le scomuniche sono state reciprocamente soppresse nel 1965: «il Papa Paolo VI e il Patriarca Atenagora I nel suo sinodo (...) dichiarano di comune accordo (...) di deplorare anche, e di cancellare dalla memoria e dal seno della Chiesa, le sentenze di scomunica» (*ibid.*, n. 4); cf. anche Paolo VI, Lett. Apost. *Ambulate in dilectione* (7-XII-1965): AAS 58 (1966) 40-41; Atenagora I, *Tomos Agapis* (7-XII-1965), *Vatican-Phanar* 1958-1970 (Romae et Istanbul 1970) 388-390.

[2] Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 14.

[3] Paolo VI, Breve *Anno ineunte* (25-VII-1967): AAS 59 (1967) 852-854.

[4] Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Slavorum apostoli* (2-VI-1985), n. 27: AAS 77 (1985) 807-808.

[5] Giovanni Paolo II, Lettera ai Vescovi europei su *I rapporti tra cattolici e ortodossi nella nuova sistemazione dell'Europa centrale e orientale* (31-V-1991), n. 4: AAS 84 (1992) 167.

[6] Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Ut unum sint* (25-V-1995), nn. 56 e 60: AAS 87 (1995) 921-982.

[7] Cfr. i testi del Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 14, e del Breve *Anno ineunte* di Paolo VI ad Atenagora I, citati sopra nelle note 2 e 3.

[8] Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lett. *Communio notio* (28-V-1992), n. 9: AAS 85 (1993) 838-850.

[9] Cf. Conc. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 8; Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Mysterium Ecclesiae* (24-VI-1973), n. 1: AAS, 65 (1973) 396-408.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

NOTE SUR L'EXPRESSION «*EGLISES SŒURS*»

A. LETTRE AUX PRÉSIDENTS DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES

Rome, 30 juin 2000

Eminence (Excellence),

De plusieurs côtés, on a attiré l'attention de notre Congrégation sur les problèmes qu'implique l'usage de l'expression « *Eglises soeurs* », que l'on trouve dans d'importants documents du Magistère, mais qui est employée aussi dans d'autres textes et documents rédigés à l'occasion d'initiatives destinées à promouvoir le dialogue entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes orientales. Cette expression commence à faire partie du vocabulaire commun pour indiquer le lien objectif entre l'Eglise de Rome et les Eglises orthodoxes.

L'usage de cette expression a malheureusement été étendu, dans certaines publications et par certains théologiens engagés dans le dialogue oecuménique, pour désigner l'Eglise catholique d'un côté, et de l'autre l'Eglise orthodoxe. On induit ainsi à penser qu'en fait l'unique Eglise du Christ n'existerait plus, mais qu'elle pourrait être rétablie suite à la réconciliation entre les deux Eglises soeurs. En outre, la même expression est appliquée par certains de manière indue au rapport entre l'Eglise catholique d'une part et la communion anglicane ou les communautés ecclésiales non-catholiques d'autre part. C'est ainsi que l'on parle d'une « théologie des Eglises soeurs » ou d'une « ecclésiologie des Eglises soeurs », qui se caractérisent par un usage ambigu de cette expression avec un sens incohérent par rapport à sa juste acception originaire, telle qu'on la trouve dans les Documents magistériels.

Dans le but de dépasser cette équivoque et cette ambiguïté dans l'usage et dans l'application de l'expression « *Eglises soeurs* », notre Congrégation a jugé nécessaire de rédiger la NOTE sur l'expression « *Eglises soeurs* » que vous trouverez ci-joint, et qui a été approuvée par le Pape Jean-Paul II au cours de l'audience du 9 juin 2000. Les indications qu'elle donne doivent donc être considérées comme autorisées et obligatoires, même si cette *Note* n'est pas publiée de manière

officielle sur les *Acta Apostolicae Sedis*, en raison de sa finalité, qui est seulement de préciser la terminologie théologiquement correcte à ce sujet.

Notre Dicastère vous communique une copie du document et vous prie de bien vouloir vous faire interprète des préoccupations et des indications qui y sont exprimées, auprès de votre Conférence épiscopale, et surtout auprès de la Commission ou de l'Organisme préposé à la promotion du dialogue oecuménique, afin que, dans les publications ou les écrits que ceux-ci produiraient à propos de la thématique en question, ils s'en tiennent avec soin aux indications que donne la Note.

Je vous remercie pour votre collaboration et vous prie de croire, Eminence, (Excellence), à l'expression de toute ma considération dans le Seigneur.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Préfect

B. TEXTE DE LA NOTE

1. L'expression *Eglises soeurs* revient souvent dans le dialogue oecuménique, surtout entre catholiques et orthodoxes. Elle est objet d'approfondissement des deux côtés du dialogue. Bien qu'il y ait un usage incontestablement légitime de l'expression, une manière ambiguë de l'utiliser s'est diffusée aujourd'hui dans la littérature oecuménique. Il est donc opportun de rappeler quel est l'usage propre et adéquat de cette expression, en conformité avec l'enseignement du Concile Vatican II et le Magistère pontifical qui l'a suivi. Il semble utile, tout d'abord, de souligner quelques traits de son histoire.

I. Origine et développement de l'expression.

2. L'expression *Eglises soeurs* ne se trouve pas comme telle dans le Nouveau Testament; cependant, on trouve de nombreuses indications qui manifestent les relations de fraternité qui existent entre les Eglises locales de l'Antiquité chrétienne. Le passage néotestamentaire qui reflète de la manière la plus explicite la conscience de ce fait est la phrase finale de 2 Jn 13: « Te saluent les enfants de ta soeur l'élue ». Il s'agit de salutations envoyées d'une communauté ecclésiale à une autre; la communauté qui les envoie, se désigne elle-même comme « soeur » de l'autre.

3. Dans la littérature ecclésiastique, l'expression commence à être utilisée en Orient, quand, à partir du V^{ème} siècle, se répand l'idée de la *Pentarchie*, d'après laquelle, à la tête de l'Eglise on trouverait les cinq Patriarches et l'Eglise de Rome aurait le premier poste entre *les Eglises soeurs patriarcales*. Il faut pourtant remarquer à ce sujet, qu'aucun Pontife romain n'a reconnu ce nivellement des

sièges, ni accepté que l'on ne reconnaisse qu'un primat d'honneur au siège romain. En outre, il faut remarquer que la structure patriarcale, typique de l'Orient, ne s'est pas développée en Occident.

On sait que dans les siècles qui ont suivi, les divergences entre Constantinople et Rome ont porté à des excommunications mutuelles qui eurent des « conséquences dépassant, autant que l'on puisse juger, les intentions et les prévisions de leurs auteurs dont les censures portaient sur les personnes visées et non sur les Eglises et qui n'entendaient pas rompre la communion ecclésiastique entre les sièges de Rome et de Constantinople ».[1]

4. L'expression apparaît de nouveau dans deux lettres où le Métropolitain Nicetas de Nicodemia (en l'an 1136) et le Patriarche Jean X Camateros (en charge de 1198 à 1206), protestaient contre Rome qui, se présentant comme *mère et maîtresse*, aurait annulé leur autorité. Selon eux, Rome est seulement la première entre des *soeurs* égales en dignité.

5. A l'époque récente, le premier à utiliser l'expression *Eglises soeurs* a été le Patriarche orthodoxe de Constantinople Athénagoras I. Quand celui-ci accueille les gestes fraternels et l'appel à l'unité que lui adresse Jean XXIII, il exprime souvent dans ses lettres le souhait de voir rétablir l'unité entre les *Eglises soeurs*.

6. Le Concile Vatican II emploie l'expression *Eglises soeurs* pour qualifier les rapports fraternels des Eglises particulières entre elles: « Il y a en Orient plusieurs Eglises particulières ou locales, au premier rang desquelles sont les Eglises patriarcales dont plusieurs se glorifient d'avoir été fondées par les apôtres eux-mêmes. C'est pourquoi, prévalut et prévaut encore, parmi les orientaux, le soin particulier de conserver dans une communion de foi et de charité les relations fraternelles qui doivent exister entre les Eglises locales, comme entre des soeurs ».[2]

7. Le premier document pontifical dans lequel se trouve le vocable de *soeurs* appliqué aux Eglises, est le Bref *Anno ineunte* de Paul VI au Patriarche Athénagoras I. Après avoir manifesté sa volonté de faire ce qui est possible pour « hâter le jour où entre l'Eglise d'Occident et celle d'Orient, une pleine communion sera rétablie », le Pape s'interroge: « En chaque Eglise locale s'opère ce mystère de l'amour divin et n'est-ce pas là la raison de l'expression traditionnelle et si belle selon laquelle les Eglises locales aimaient s'appeler Eglises-soeurs? Cette vie d'Eglise-soeur nous l'avons vécue durant des siècles, célébrant ensemble les Conciles Oecuméniques qui ont défendu le dépôt de la foi contre toute altération. Maintenant, après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Eglises-soeurs, malgré les obstacles qui furent alors dressés entre nous ».[3]

8. L'expression a ensuite été utilisée souvent par Jean-Paul II, dans de nombreux discours et documents, dont on rappellera seulement les principaux dans l'ordre chronologique.

L'encyclique *Slavorum apostoli*: « Ils [Cyrille et Méthode] sont pour nous les champions et en même temps les patrons de l'effort oecuménique des Eglises soeurs de l'Orient et de l'Occident, pour retrouver, par le dialogue et la prière, l'unité visible dans la communion parfaite et totale ».[4]

Dans une lettre de 1991 aux évêques européens: « Il convient donc d'entretenir des relations avec ces Eglises [les Eglises orthodoxes] comme avec des Eglises soeurs, selon l'expression du Pape Paul

VI dans un Bref remis au Patriarche de Constantinople Athénagoras I.[5]

Dans l'encyclique *Ut unum sint*, le thème est surtout développé au n. 56, qui commence ainsi: « Après le Concile Vatican II, se rattachant à cette tradition, l'usage a été rétabli de donner l'appellation d' 'Eglises soeurs' aux Eglises particulières ou locales rassemblées autour de leur évêque. Ensuite, l'abrogation des excommunications mutuelles, supprimant un obstacle douloureux d'ordre canonique et psychologique, a été un pas très important sur la route vers la pleine communion ». Le paragraphe se termine en souhaitant: « L'appellation traditionnelle d' 'Eglises soeurs' devrait nous être sans cesse présente sur cette route ». Le thème est repris au n. 60 dans lequel on observe: « Plus récemment, la commission mixte internationale a fait un pas important en ce qui concerne la question si délicate de la méthode à suivre pour rechercher la pleine communion entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe question qui a souvent été une pierre d'achoppement dans les rapports entre catholiques et orthodoxes. Elle a jeté les bases doctrinales d'une solution positive du problème, fondée sur la doctrine des Eglises soeurs ».[6]

II. Indications pour l'usage de l'expression

9. Les éléments historiques exposés dans les paragraphes précédents montrent l'importance qu'a prise l'expression *Eglises soeurs* dans le dialogue oecuménique. Il est d'autant plus important d'en faire un usage théologiquement correct.

10. En effet, au sens propre, les *Eglises soeurs* sont uniquement les Eglises particulières entre elles (ou les regroupements d'Eglises particulières, par exemple les Patriarcats entre eux ou les Provinces ecclésiastiques entre elles).[7] Il doit toujours rester clair, même quand l'expression *Eglises soeurs* est utilisée dans ce sens propre, que l'Eglise universelle, une, sainte, catholique et apostolique, n'est pas la *soeur*, mais la mère de toutes les Eglises particulières.[8]

11. On peut aussi parler d'*Eglises soeurs*, au sens propre, en référence à des Eglises particulières catholiques et non catholiques; et donc même l'Eglise particulière de Rome peut être dite *soeur de toutes les Eglises particulières*. Mais, comme rappelé ci-dessus, on ne peut dire au sens propre, que l'Eglise catholique soit soeur d'une Eglise particulière ou d'un groupe d'Eglises. Il ne s'agit pas seulement d'une question de terminologie, mais surtout du respect d'une vérité fondamentale de la foi catholique: celle de l'unicité de l'Eglise du Christ. Il existe, en effet, une unique Eglise,[9] et le pluriel *Eglises* ne peut se référer qu'aux Eglises particulières.

Par conséquent, il faut éviter l'usage de formules comme « *nos deux Eglises* », parce qu'elles sont sources de malentendus et de confusion théologique: elles insinuent, si elles sont appliquées à l'Eglise catholique et à l'ensemble de l'Eglise orthodoxe (ou à une Eglise orthodoxe), une pluralité non seulement au niveau des Eglises particulières, mais à celui de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, proclamée dans le Credo, dont l'existence est ainsi offusquée.

12. Enfin, il faut garder à l'esprit que l'expression *Eglises soeurs* au sens propre, comme en témoigne la tradition commune de l'Orient et de l'Occident, ne peut être employée que, exclusivement, pour les communautés ecclésiales qui ont conservé un Episcopat et une Eucharistie valides.

A Rome, au siège de la Congrégation pour la doctrine de la Foi, le 30 juin 2000, Solennité du Sacré-Coeur de Jésus.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Préfect

+ **Tarcisio Bertone, S.D.B.**
Archevêque émérite de Verceil
Secrétaire

Notes

[1] Paul VI et Athénagoras I, Déclaration commune *Pénétrés de reconnaissance* (7-XII-1965), n. 3: AAS 58 (1966) 20. Les excommunications ont été réciproquement supprimées en 1965: « le Pape Paul VI et le patriarche Athénagoras Ier, en son synode (...) déclarent d'un commun accord: (...) Regretter également et enlever de la mémoire et du milieu de l'Eglise, les sentences d'excommunication » (*ibid.*, n.4); voir aussi Paul VI, Lett. apost. *Ambulate in dilectione* (7-XII-1965): AAS 58 (1966) 40-41; Athénagoras I, *Tomos Agapis* (7-XII-1965), *Vatican-Panar* 1958-1970 (Romae et Istanbul 1970) 388-390.

[2] Conc. Vatican II, Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 14.

[3] Paul VI, Bref *Anno ineunte* (25-VII-1967): AAS 59 (1967) 852-854.

[4] Jean-Paul II, Lett. enc. *Slavorum apostoli* (2-VI-1985), n. 27: AAS 77 (1985) 807-808.

[5] Jean-Paul II, Lettre aux évêques européens sur *Les relations entre catholiques et orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale* (31-V-1991), n. 4: AAS 84 (1992) 167.

[6] Jean-Paul II, Lett. enc. *Ut unum sint* (25-V-1995), nn. 56, 60: AAS 87 (1995) 921-982.

[7] Cf. les textes du Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 14, et du Bref *Anno ineunte* du Pape Paul VI à Athénagoras I, cités ci-dessus aux notes 2 et 3.

[8] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lett. *Communio notio* (28-V-1992), n. 9: AAS 85 (1993) 838-850.

[9] Cf. Conc. Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Décl. *Mysterium Ecclesiae* (24-VI-1973), n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

NOTE ON THE EXPRESSION «*SISTER CHURCHES*»

A. LETTER TO THE PRESIDENTS OF THE CONFERENCES OF BISHOPS

Rome, June 30, 2000

Your Eminence (Your Excellency):

In recent years, the attention of this Congregation has been directed to problems arising from the use of the phrase «sister Churches,» an expression which appears in important documents of the Magisterium, but which has also been employed in other writings, and in the discussions connected with the dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Churches. It is an expression that has become part of the common vocabulary to indicate the objective bond between the Church of Rome and Orthodox Churches.

Unfortunately, in certain publications and in the writings of some theologians involved in ecumenical dialogue, it has recently become common to use this expression to indicate the Catholic Church on the one hand and the Orthodox Church on the other, leading people to think that in fact the one Church of Christ does not exist, but may be re-established through the reconciliation of the two sister Churches. In addition, the same expression has been applied improperly by some to the relationship between the Catholic Church on the one hand, and the Anglican Communion and non-catholic ecclesial communities on the other. In this sense, a «theology of sister Churches» or an «ecclesiology of sister Churches» is spoken of, characterized by ambiguity and discontinuity with respect to the correct original meaning of the expression as found in the documents of the Magisterium.

In order to overcome these equivocations and ambiguities in the use and application of the

expression «sister Churches,» the Congregation for the Doctrine of the Faith has judged it necessary to prepare the enclosed *Note on the Expression «Sister Churches»* which was approved by Pope John Paul II in the Audience of June 9, 2000. The indications contained in this *Note* are, therefore, to be held as authoritative and binding, although the *Note* will not be published in official form in the *Acta Apostolicae Sedis*, given its limited purpose of specifying the correct theological terminology on this subject.

In providing you with a copy of this document, the Congregation asks you to kindly communicate the concerns and specific indications expressed therein to your Conference of Bishops and especially to the Commission or Office entrusted with ecumenical dialogue, so that the publications and other texts of the Episcopal Conference and its various offices will carefully abide by what is established in the *Note*.

With gratitude for your assistance and with prayerful best wishes, I remain

Sincerely yours in Christ,

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefect

B. TEXT OF THE NOTE

1. The expression *sister Churches* occurs often in ecumenical dialogue, above all, in the dialogue between Catholics and Orthodox, and is the object of continuing study by both parties. While there is certainly a legitimate use of this expression, an ambiguous use has become prevalent in contemporary writings on ecumenism. In conformity with the teaching of the Second Vatican Council and the post-conciliar Papal Magisterium, it is therefore appropriate to recall the correct and proper use of this expression. It is helpful to begin with a brief historical outline.

I. The origin and development of the expression

2. The expression *sister Churches* does not appear as such in the New Testament; however, there are numerous indications of the sisterly relations which existed among the local Churches of Christian antiquity. The New Testament passage which most explicitly reflects this awareness is the final sentence of the Second Letter of John: «The sons of your elect sister send you their greetings» (2 *Jn* 13). These are greetings sent by one ecclesial community to another; the community which sends the greetings calls itself the sister of the other.

3. In Christian literature, the expression begins to be used in the East when, from the fifth century, the idea of the *Pentarchy* gained ground, according to which there are five Patriarchs at the head of the Church, with the Church of Rome having the first place among these *patriarchal sister Churches*. In this connection, however, it needs to be noted that no Roman Pontiff ever recognized this equalization of the sees or accepted that only a primacy of honour be accorded to the See of Rome. It should be noted too that this patriarchal structure typical of the East never developed in the West.

As is well known, the divergences between Rome and Constantinople led, in later centuries, to mutual excommunications with «consequences which, as far as we can judge, went beyond what was intended and foreseen by their authors, whose censures concerned the persons mentioned and not the Churches, and who did not intend to break the ecclesial communion between the sees of Rome and Constantinople.»^[1]

4. The expression appears again in two letters of the Metropolitan Nicetas of Nicodemia (in the year 1136) and the Patriarch John X Camaterus (in office from 1198 to 1206), in which they protested that Rome, by presenting herself as *mother and teacher*, would annul their authority. In their view, Rome is only the first among *sisters* of equal dignity.

5. In recent times, the Orthodox Patriarch of Constantinople, Athenagoras I, was the first to once again use the expression *sister Churches*. In welcoming the fraternal gestures and the call to unity addressed to him by John XXIII, he often expressed in his letters the hope of seeing the unity between the *sister Churches* re-established in the near future.

6. The Second Vatican Council adopted the expression *sister Churches* to describe the relationship between particular Churches: «in the East there flourish many particular local Churches; among them the Patriarchal Churches hold first place, and of these, many glory in taking their origins from the apostles themselves. Therefore, there prevailed and still prevails among Eastern Christians an eager desire to perpetuate in a communion of faith and charity those family ties which ought to exist between local Churches, as between sisters.»^[2]

7. The first papal document in which the term *sisters* is applied to the Churches is the Apostolic Brief *Anno ineunte* of Paul VI to the Patriarch Athenagoras I. After having indicated his willingness to do everything possible to «re-establish full communion between the Church of the West and that of the East,» the Pope asked: «Since this mystery of divine love is at work in every local Church, is not this the reason for the traditional expression “sister Churches,” which the Churches of various places used for one another? For centuries our Churches lived in this way like sisters, celebrating together the ecumenical councils which defended the deposit of faith against all corruption. Now, after a long period of division and mutual misunderstanding, the Lord, in spite of the obstacles which arose between us in the past, gives us the possibility of rediscovering ourselves as sister Churches.»^[3]

8. The expression has been used often by John Paul II in numerous addresses and documents; the principal ones, in chronological order, are the following.

In the Encyclical *Slavorum Apostoli*: «For us they [Cyril and Methodius] are the champions and also the patrons of the ecumenical endeavour of the sister Churches of East and West, for the rediscovery through prayer and dialogue of visible unity in perfect and total communion.»^[4]

In a Letter from 1991 to the Bishops of Europe: «Hence, with these Churches [the Orthodox Churches] relations are to be fostered as between sister Churches, to use the expression of Pope Paul VI in his Brief to the Patriarch of Constantinople, Athenagoras I.»^[5]

In the Encyclical *Ut unum sint*, the theme is developed above all in number 56 which begins in this way: «Following the Second Vatican Council and in the light of earlier tradition, it has again become usual to refer to the particular or local Churches gathered around their Bishop as “sister Churches.” In addition, the lifting of the mutual excommunications, by eliminating a painful canonical and psychological obstacle, was a very significant step on the way toward full communion.» This section concludes by expressing the wish that the «traditional designation of “sister Churches” should ever accompany us along this path.» The topic is taken up again in number 60 of the Encyclical: «More recently, the joint international commission took a significant step forward with regard to the very sensitive question of the method to be followed in re-establishing full communion between the Catholic Church and the Orthodox Church, an issue which has frequently embittered relations between Catholics and Orthodox. The commission has laid the doctrinal foundations for a positive solution to this problem on the basis of the doctrine of sister Churches.»^[6]

II. Directives on the use of the expression

9. The historical references presented in the preceding paragraphs illustrate the significance which the expression *sister Churches* has assumed in the ecumenical dialogue. This makes the correct theological use of the term even more important.

10. In fact, in the proper sense, *sister Churches* are exclusively particular Churches (or groupings of particular Churches; for example, the Patriarchates or Metropolitan provinces) among themselves.^[7] It must always be clear, when the expression *sister Churches* is used in this proper sense, that the one, holy, catholic and apostolic Universal Church is not sister but *mother* of all the particular Churches.^[8]

11. One may also speak of *sister Churches*, in a proper sense, in reference to particular Catholic and non-catholic Churches; thus the particular Church of Rome can also be called the *sister* of all other particular Churches. However, as recalled above, one cannot properly say that the Catholic Church is the *sister* of a particular Church or group of Churches. This is not merely a question of terminology, but above all of respecting a basic truth of the Catholic faith: that of the unicity of the Church of Jesus Christ. In fact, there is but a single Church,^[9] and therefore the plural term *Churches* can refer only to particular Churches.

Consequently, one should avoid, as a source of misunderstanding and theological confusion, the use of formulations such as «*our two Churches*,» which, if applied to the Catholic Church and the

totality of Orthodox Churches (or a single Orthodox Church), imply a plurality not merely on the level of particular Churches, but also on the level of the one, holy, catholic and apostolic Church confessed in the Creed, whose real existence is thus obscured.

12. Finally, it must also be borne in mind that the expression *sister Churches* in the proper sense, as attested by the common Tradition of East and West, may only be used for those ecclesial communities that have preserved a valid Episcopate and Eucharist.

Rome, from the Offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, June 30, 2000, the Solemnity of the Sacred Heart of Jesus.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefect

+ **Tarcisio Bertone, S.D.B.**
Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary

Notes

[1] Paul VI and Athenagoras I, Joint Declaration *Pénétrés de reconnaissance* (7-12-65), 3: AAS 58 (1966), 20. The excommunications were mutually lifted in 1965: «Pope Paul VI and Patriarch Athenagoras I in his Synod...declare by mutual agreement...to regret and to remove from memory and from the midst of the Church the sentences of excommunication» (*ibid.*,4); cf. also Paul VI, Apostolic Letter *Ambulate in dilectione* (7-12-65): AAS 58 (1966), 40-41; Athenagoras I, Patriarchal Τ•μ ος (7-12-65): ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ *Vatican-Phanar (1958-1970)*, 129 (Vatican Polyglot Press: Rome-Istanbul, 1971), 290-294.

[2] second Vatican Ecumenical Council, Decree *Unitatis redintegratio*, 14.

[3] Paul VI, Apostolic Brief *Anno ineunte* (25-7-67): AAS 59 (1967), 852, 853.

[4] John Paul II, Encyclical Letter *Slavorum Apostoli* (2-6-85), 27: AAS 77 (1985), 807.

[5] John Paul II, Letter to the Bishops of Europe on *Relations between Catholics and Orthodox in the New Situation in Central and Eastern Europe* (31-5-91), 4: AAS 84 (1992), 167.

[6] John Paul II, Encyclical Letter *Ut unum sint* (25-5-95), 56 and 60: AAS 87 (1995), 954, 955, 957.

[7] Cf. the texts of the Decree *Unitatis redintegratio*, 14, and the Apostolic Brief of Paul VI to Athenagoras I *Anno ineunte*, cited above in footnotes 2 and 3.

[8] Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Letter *Communio notio* (28-5-1992), 9: AAS 85 (1993), 843-844.

[9] Cf. Second Vatican Ecumenical Council, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, 8; Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Mysterium Ecclesiae* (24-6-73), 1: AAS 65 (1973), 396-398.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

NOTA SOBRE A EXPRESSÃO «IGREJAS IRMÃS»

1. A expressão *Igrejas irmãs* aparece frequentemente no diálogo ecuménico, sobretudo entre católicos e ortodoxos, e constitui para ambas as partes do diálogo objecto de aprofundamento. Embora exista um uso da expressão sem dúvida legítimo, foi-se difundindo, por outro lado, na hodierna literatura ecuménica, um modo ambíguo de a utilizar. Tendo em conta a doutrina do Concílio Vaticano II e as sucessivas intervenções do Magistério pontifício, achou-se oportuno recordar qual o uso próprio e adequado da expressão, fazendo-o preceder de um breve aceno à história da mesma.

I. Origem e evolução da expressão

2. No Novo Testamento, não se encontra a expressão *Igrejas irmãs* como tal. Encontram-se, todavia, numerosas indicações que exprimem as relações de fraternidade existentes entre as Igrejas locais da antiguidade. A passagem do Novo Testamento que de forma mais explícita reflecte uma tal consciência é a frase final de 2 Jo 13: «Saúdam-te os filhos da tua irmã dilecta». São saudações que uma comunidade eclesial envia a outra. A comunidade que as envia chama-se a si mesma *irmã* da outra.

3. Na literatura eclesiástica, a expressão começa a ser empregada no Oriente, a partir do século V, quando se vai difundindo a ideia da *Pentarquia*, segundo a qual, à cabeça da Igreja se encontram os cinco Patriarcas, com a Igreja de Roma a ocupar o primeiro lugar entre as *Igrejas irmãs patriarcais*. A propósito, note-se que nenhum Pontífice Romano reconheceu semelhante equiparação das sedes e jamais aceitou que à sede romana fosse reconhecido apenas um primado de honra. Tenha-se igualmente presente que no Ocidente não se desenvolveu a estrutura patriarcal, típica do Oriente.

Como é sabido, nos séculos sucessivos as divergências entre Roma e Constantinopla levaram a mútuas excomuniões, com «consequências, que, por quanto é possível julgá-las, ultrapassaram as intenções e as previsões dos seus autores, que aplicavam as censuras às pessoas visadas e não às Igrejas, não entendendo romper a comunhão eclesiástica entre as sedes de Roma e de Constantinopla».[1]

4. A expressão aparece novamente em duas cartas dos Patriarcas Nicetas de Nicomédia (ano 1136) e João X Camateros (no cargo, de 1198 a 1206), onde estes protestavam contra Roma, que, apresentando-se como *mãe e mestra*, teria anulado a autoridade dos mesmos. Segundo eles, Roma é apenas a primeira entre *irmãs* de igual dignidade.

5. Nos tempos recentes, o primeiro a utilizar a expressão *Igrejas irmãs* foi o Patriarca Ortodoxo de Constantinopla Atenágoras I. Acolhendo os gestos fraternos e o apelo à unidade que lhe dirigia João XXIII, exprime ele várias vezes nas suas cartas o desejo de ver rapidamente restabelecida a unidade entre as Igrejas irmãs.

6. O Concílio Vaticano II emprega a expressão *Igrejas irmãs* para qualificar as relações fraternas das Igrejas particulares entre si: «No Oriente existem muitas Igrejas particulares ou locais, entre as quais têm o primeiro lugar as Igrejas patriarcais, e muitas destas se gloriam de ter sido estabelecidas pelos próprios Apóstolos. Por isso, entre os orientais sempre foi grande, e continua a sê-lo, o cuidado e a preocupação de conservar, na comunhão da fé e da caridade, aquelas fraternas relações, que, como entre irmãos, devem existir entre as Igrejas locais».[2]

7. O primeiro documento pontifício em que se encontra o termo *irmãs* aplicado às Igrejas é o Breve *Anno ineunte* de Paulo VI ao Patriarca Atenágoras I.[3] Depois de ter manifestado a vontade de fazer o possível para «restabelecer a plena comunhão entre a Igreja do Ocidente e a Igreja do Oriente», o Papa põe-se a pergunta: «Já que em cada Igreja local se realiza este mistério do amor divino, não derivará talvez daí a expressão tradicional, segundo a qual as Igrejas dos vários lugares começaram a chamar-se entre si irmãs? As nossas Igrejas viveram durante séculos como irmãs, celebrando juntas os concílios ecuménicos que defenderam o depósito da fé contra qualquer alteração. Agora, depois de um longo período de divisão e de incompreensão recíproca, o Senhor, não obstante as dificuldades que no passado surgiram entre nós, dá-nos a possibilidade de nos redescobrirmos como Igrejas irmãs».

8. A expressão passará a ser usada frequentemente por João Paulo II em numerosos discursos e documentos, de que aqui se recordam apenas os principais, por ordem cronológica:

Na Encíclica *Slavorum Apostoli*: «Estes [Cirilo e Metódio] são para nós os campeões e, ao mesmo tempo, os patronos no esforço ecuménico das Igrejas irmãs do Oriente e do Ocidente, para reencontrar, através do diálogo e da oração, a unidade visível na comunhão perfeita e total».[4]

Numa Carta de 1991 aos Bispos europeus: «Com aquelas Igrejas [as Igrejas ortodoxas], devem portanto cultivar-se relações como entre Igrejas irmãs, segundo a expressão do Papa Paulo VI no Breve ao Patriarca de Constantinopla Atenágoras I».[5]

Na Encíclica *Ut unum sint*, o tema é desenvolvido sobretudo no n. 56, que começa deste modo: «Depois do Concílio Vaticano II e refazendo-se a essa tradição, foi restabelecido o uso de atribuir o termo *Igrejas irmãs* às Igrejas particulares ou locais, reunidas à volta do seu Bispo. A supressão que depois se fez das recíprocas exco-munhões, removendo um doloroso obstáculo de ordem canónica e psicológica, constituiu um passo muito significativo no caminho para a plena comunhão. O número termina com um desejo: A expressão tradicional *Igrejas irmãs* deveria contentemente acompanhar-nos neste caminho. O tema é retomado no n. 60, onde se observa: Mais recentemente, a comissão mista internacional deu um passo significativo na questão tão delicada do método a seguir na procura da plena comunhão entre a Igreja católica e a Igreja ortodoxa, questão que muitas vezes exasperou as relações entre católicos e ortodoxos. Pôs ela as bases doutrinais para uma solução positiva do problema, com fundamento na doutrina das Igrejas irmãs».[6]

II. Indicações sobre o uso da expressão

9. As referências históricas expostas nos parágrafos precedentes mostram a importância que a expressão *Igrejas irmãs* assumiu no diálogo ecuménico. Isso realça ainda mais a importância de um uso teologicamente correcto da mesma.

10. De facto, em sentido próprio, *Igrejas irmãs* são exclusivamente as Igrejas particulares (ou os agrupamentos de Igrejas particulares, como por exemplo os Patriarcados e as Metrópoles) entre si.[7]

Deverá resultar sempre claro, mesmo quando a expressão *Igrejas irmãs* é usada neste sentido próprio, que a Igreja Universal, una, santa, católica e apostólica, não é irmã mas *mãe* de todas as Igrejas particulares.[8]

11. Pode falar-se de *Igrejas irmãs* em sentido próprio, também em referência a Igrejas particulares católicas e não católicas. Assim, também a Igreja particular de Roma pode chamar-se *irmã* de todas as Igrejas particulares. Mas, como se observou, não se pode dizer propriamente que a Igreja Católica é *irmã* de uma Igreja particular ou grupo de Igrejas. Não se trata apenas de uma questão de terminologia, mas sobretudo de respeitar uma verdade fundamental da fé católica, que é a unicidade da Igreja de Jesus Cristo. Existe efectivamente uma única Igreja[9] e, portanto, o plural *Igrejas* só se pode referir às Igrejas particulares.

Por conseguinte, deve evitar-se como fonte de mal-entendidos e de confusão teológica o uso de fórmulas como “*as nossas duas igrejas*”, que insinuam –se aplicadas à Igreja católica e ao conjunto das Igrejas ortodoxas (ou a uma Igreja ortodoxa)– um plural não só a nível de Igrejas particulares, mas a nível da Igreja una, santa, católica e apostólica, professada no Credo e cuja existência real apareceria assim ofuscada.

12. Enfim, há que ter presente também que a expressão *Igrejas irmãs* em sentido próprio, como testemunha a Tradição comum do Ocidente e do Oriente, só se pode aplicar exclusivamente às comunidades eclesiais que conservaram um Episcopado válido e uma Eucaristia válida.

Roma, Sede da Congregação para Doutrina da Fé, 30 de Junho de 2000.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefeito

+ **Tarcisio Bertone, S.D.B.**
Arcebispo Emérito de Vercelli
Secretário

Notas

[1] PAULO VI e ATENÁGORAS I, Declaração comum *Pénétrés de reconnaissance* (7-XII-1965), n. 3: AAS 58 (1966) 20. As excomunhões foram reciprocamente levantadas em 1965: «o Papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras I no seu Sínodo (...) declaram de comum acordo (...) que também deploram e cancelam da memória e do seio da Igreja as sentenças de excomunhão». (ib., n. 4); cf. também PAULO VI, Carta Apost. *Ambulate in dilectione* (7-XII-1965): AAS 58 (1966) 40-41; ATENÁGORAS I, *Tomo* (7-XII-1965): EV 2, n. 500.

[2] CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 14.

[3] PAULO VI, Breve *Anno ineunte* (25-VII-1967): AAS 59 (1967) 852-854; também in EV 2, nn. 1514-1517 e in *Tomos Agapis. Vatican-Phanar 1958-1970* (Romae et Istambul 1970) 388-390, n.

176.

[4] JOÃO PAULO II, Carta Apost. *Slavorum Apostoli* (2-VI-1985), n. 27: AAS 77 (1985) 807-808.

[5] JOÃO PAULO II, Carta aos Bispos europeus sobre *As relações entre Católicos e Ortodoxos na nova sistemação da Europa central e oriental* (31-V-1991), n. 4: AAS 84 (1992) 167; também em *EV* 13, nn. 387-408.

[6] JOÃO PAULO II, Carta Apost. *Ut unum sint* (25-V-1995), nn. 55, 56 e 60: AAS 87 (1995) 921-982.

[7] Cf. os textos do Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 14, e do Breve *Anno ineunte* de Paulo VI a Atenágoras I, acima citados nas notas 2 e 3.

[8] Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Carta *Communio notio* (28-V-1992), n. 9: AAS 85 (1993) 838-850.

[9] Cf. CONCÍLIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Decl. *Mysterium Ecclesiae* (24-VI-1973), n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTA SOBRE LA EXPRESION «*IGLESIAS HERMANAS*»

A. CARTA A LOS PRESIDENTES DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

Roma, 30 de junio, 2000

Eminencia (Excelencia):

Desde varias partes se ha llamado la atención de este Dicasterio sobre los problemas implicados en el uso de la expresión “Iglesias hermanas”, utilizada en importantes Documentos del Magisterio pontificio. Dicha expresión, presente también en textos e intervenciones referidos a iniciativas en la promoción del diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, se ha convertido en parte del vocabulario común para expresar el vínculo objetivo entre la Iglesia de Roma y las Iglesias ortodoxas.

Lamentablemente, en ciertas publicaciones y por parte de algunos teólogos comprometidos en el diálogo ecuménico, se ha constatado recientemente la extensión del uso del término para indicar la relación entre la Iglesia católica, por un lado, y la Iglesia ortodoxa, por otro. De este modo se induce a pensar que en realidad no existe una sola Iglesia de Cristo, sino que la misma podrá ser restablecida de nuevo sólo como consecuencia de la reconciliación entre las dos mencionadas Iglesias hermanas. Además, la misma expresión es aplicada indebidamente por algunos a la relación entre la Iglesia católica, de una parte, y la Comunión anglicana y las Comunidades eclesiales no católicas, de otra. Así, se habla de una “teología de las Iglesias hermanas” o de una “eclesiología de las Iglesias hermanas”, caracterizadas por la ambigüedad y la discontinuidad en el uso y el significado de esta expresión respecto a su correcta acepción originaria, propia de los Documentos pontificios.

Con el fin de superar tales equívocos en el uso y aplicación del término “Iglesias hermanas”, esta Congregación ha juzgado necesario elaborar la adjunta *NOTA sobre la expresión “Iglesias hermanas”*, aprobada por el Santo Padre Juan Pablo II en la Audiencia del 9 de junio de 2000, y cuyas indicaciones deben ser consideradas vinculantes, a pesar de que la Nota no sea oficialmente publicada en *Acta*

Apostolicae Sedis, a causa de su finalidad, que es la de precisar el uso correcto de una terminología teológica.

Mientras le envío copia del citado Documento, le ruego que tenga a bien hacerse intérprete de las preocupaciones e indicaciones en él contenidas ante la Conferencia Episcopal de su digna presidencia, y en particular ante la Comisión u Organismo encargado del diálogo ecuménico, a fin de que en las publicaciones y escritos concernientes la referida temática emanados por esa Conferencia, se tenga cuidadosamente en cuenta de lo prescrito en la *Nota*.

Agradeciéndole vivamente su inestimable colaboración, aprovecho la circunstancia para confirmarme

Suyo devotísimo en Cristo

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefecto

B. TEXTO DE LA NOTA

1. La expresión *Iglesias hermanas* se repite a menudo en el diálogo ecuménico, sobre todo entre católicos y ortodoxos, y es objeto de profundización por ambas partes del diálogo. Aún existiendo un uso indudablemente legítimo de la expresión, en la actual literatura ecuménica se ha difundido un modo ambiguo de utilizarla. En conformidad con la enseñanza del Concilio Vaticano II y el sucesivo Magisterio pontificio, es por lo tanto oportuno recordar cuál es el uso propio y adecuado de tal expresión. Pero antes, parece útil señalar brevemente la historia del término.

I. Origen y desarrollo de la expresión.

2. En el Nuevo Testamento, la expresión *Iglesias hermanas*, como tal, no se encuentra; sin embargo, se hallan numerosas indicaciones que manifiestan las relaciones de fraternidad existentes entre las Iglesias locales de la antigüedad cristiana. El pasaje neotestamentario que en modo más explícito refleja esa convicción es la frase final de 2 Jn 13: «Te saludan los hijos de tu hermana Elegida». Se trata de saludos enviados de una comunidad eclesial a otra; la comunidad que envía los saludos se llama a sí misma “hermana” de la otra.

3. En la literatura eclesiástica, la expresión se comienza a utilizar en Oriente cuando, a partir del siglo V, se difunde la idea de la *Pentarquía*, según la cual a la cabeza de la Iglesia se encontrarían los cinco Patriarcas, y la Iglesia de Roma tendría el primer puesto entre las *Iglesias hermanas patriarcales*. Al respecto, hay que notar que ningún Romano Pontífice reconoció esta equiparación de las sedes ni aceptó que a la sede romana se le reconociese solamente un primado de honor. Además, nótese que en Occidente no se desarrolló esa estructura patriarcal que es típica de Oriente.

Como se sabe, en los siglos siguientes las divergencias entre Roma y Constantinopla llevaron a excomuniones mutuas, que tuvieron «consecuencias, que, por cuanto podemos juzgar, fueron más allá de las intenciones y las previsiones de sus autores, cuyas censuras concernían a las personas afectadas, no a las Iglesias, y no tenían la intención de romper la comunión eclesiástica entre las sedes de Roma y de Constantinopla»^[1].

4. La expresión aparece de nuevo en dos cartas del Metropolitano Nicetas de Nicomedia (año 1136) y del Patriarca Juan X Camateros (desde 1198 a 1206), en las cuales ambos protestaban contra Roma, la cual, presentándose como *madre y maestra*, habría anulado su autoridad. Según ellos, Roma es solamente la primera entre *hermanas* de igual dignidad.

5. En época reciente, el primero en utilizar nuevamente la expresión *Iglesias hermanas* fue el Patriarca ortodoxo de Constantinopla Atenágoras I. Acogiendo los gestos fraternos y la llamada a la unidad a él dirigidos por Juan XXIII, expresa a menudo en sus cartas el auspicio de ver pronto restablecida la unidad entre las *Iglesias hermanas*.

6. El Concilio Vaticano II usa la expresión *Iglesias hermanas* para calificar la relación fraterna entre las Iglesias particulares: «...existen en Oriente muchas iglesias particulares o locales, entre las cuales ocupan el primer lugar las iglesias patriarcales, y de las cuales no pocas tienen origen en los mismos Apóstoles. Por este motivo ha prevalecido y prevalecen entre los orientales la diligencia y el cuidado de conservar en la comunión de la fe y de la caridad aquellas relaciones fraternas, que deben observarse entre las iglesias locales como entre hermanas».^[2]

7. El primer documento pontificio en el cual se halla el apelativo de *hermanas* aplicado a las Iglesias es el Breve *Anno ineunte*, de Pablo VI al Patriarca Atenágoras I. Tras haber manifestado su voluntad de hacer lo posible para «restablecer la plena comunión entre la Iglesia de Occidente y la Iglesia de Oriente», el Papa se pregunta: «Puesto que en cada Iglesia local se opera este misterio del amor divino, ¿no es tal vez éste el origen de aquella expresión tradicional, en virtud de la cual las Iglesias de varios lugares comenzaron a llamarse entre ellas como hermanas? Nuestras Iglesias han vivido por siglos como hermanas, celebrando juntas los concilios ecuménicos, que han defendido el depósito de la fe contra toda alteración. Ahora, después de un largo período de división y de incomprensión recíproca, el Señor, a pesar de las dificultades que en el pasado han surgido entre nosotros, nos da la posibilidad de redescubrirnos como Iglesias hermanas».^[3]

8. Después la expresión ha sido utilizada por Juan Pablo II en numerosos discursos y documentos entre los cuales serán recordados aquí los principales, siguiendo un orden cronológico.

Encíclica *Slavorum Apostoli*: «Para nosotros [Cirilo y Metodio] son paladines y a la vez patronos en el esfuerzo ecuménico de las Iglesias hermanas de Oriente y Occidente para volver a encontrar, mediante el diálogo y la oración, la unidad visible en la comunión perfecta y total».^[4]

Carta de 1991 a los Obispos europeos: «Con aquellas Iglesias [las Iglesias ortodoxas] se fomentan relaciones como entre Iglesias hermanas, según la expresión del Papa Pablo VI en el Breve al Patriarca de Constantinopla Atenágoras I».^[5]

En la Encíclica *Ut unum sint*, el tema es desarrollado sobre todo en el n. 56, que inicia así: «Después del Concilio Vaticano II y con referencia a aquella tradición, se ha restablecido el uso de llamar *Iglesias*

hermanas a las Iglesias particulares o locales congregadas en torno a su Obispo. La supresión, además, de las excomuniones recíprocas, quitando un doloroso obstáculo de orden canónico y psicológico, ha sido un paso muy significativo en el camino hacia la plena comunión». El número termina auspiciando: «El término tradicional de *Iglesias hermanas* debería acompañarnos incesantemente en este camino». El tema es retomado en el n. 60, en el cual se observa: «Más recientemente, la Comisión mixta internacional ha dado un paso significativo en la cuestión tan delicada del método a seguir en la búsqueda de la comunión plena entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, cuestión que ha alterado con frecuencia las relaciones entre católicos y ortodoxos. La Comisión ha puesto las bases doctrinales para una solución positiva del problema, que se fundamenta en la doctrina de las Iglesias hermanas».[6]

II. Indicaciones sobre el uso de la expresión.

9. Las referencias históricas expuestas en los párrafos precedentes muestran la relevancia que ha asumido la expresión *Iglesias hermanas* en el diálogo ecuménico. Esto hace aun más importante que de ella se haga un uso teológicamente correcto.

10. En efecto, en sentido propio, Iglesias hermanas son exclusivamente las Iglesias particulares (o las agrupaciones de Iglesias particulares: por ejemplo, los Patriarcados y las Metropolías).[7] Debe quedar siempre claro, incluso cuando la expresión *Iglesias hermanas* es usada en este sentido propio, que la Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, no es hermana sino *madre* de todas las Iglesias particulares[8].

11. Se puede hablar de *Iglesias hermanas*, en sentido propio, también en referencia a Iglesias particulares católicas y no católicas; y por lo tanto también la Iglesia particular de Roma puede ser llamada *hermana* de todas las Iglesias particulares. Pero, como ya ha sido recordado, no se puede decir propiamente que la Iglesia católica sea *hermana* de una Iglesia particular o grupo de Iglesias. No se trata solamente de una cuestión terminológica, sino sobre todo de respetar una verdad fundamental de la fe católica: la de la unicidad de la Iglesia de Jesucristo. Existe, en efecto, una única Iglesia,[9] y por eso el plural *Iglesias* se puede referir solamente a las Iglesias particulares.

En consecuencia es de evitar, como fuente de malentendidos y de confusión teológica, el uso de fórmulas como “*nuestras dos Iglesias*”, que insinúan –cuando se aplican a la Iglesia católica y al conjunto de las Iglesias ortodoxas (o de una Iglesia ortodoxa)– un plural no solamente al nivel de Iglesias particulares, sino también al nivel de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, confesada en el Credo, cuya existencia real aparece así ofuscada.

12. En fin, se debe también tener presente que la expresión *Iglesias hermanas* en sentido propio, como es testimoniado por la Tradición común de Occidente y Oriente, puede ser aplicada exclusivamente a aquellas comunidades que han conservado válidamente el Episcopado y la Eucaristía.

Roma, en la Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 30 de junio de 2000, Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefecto

+ **Tarcisio Bertone, S.D.B.**

Notas

- [1] Pablo VI y Atenágoras I, Declaración común *Pénétrés de reconnaissance* (7-XII-1965), n. 3: AAS 58 (1966) 20. Las excomuniones fueron recíprocamente levantadas en 1965: «el Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras I en su Sínodo (...) declaran de común acuerdo (...) que es de deplorar también, y de cancelar de la memoria y del seno de la Iglesia, las sentencias de excomunión» (*ibid.*, n. 4); cf. también Pablo VI, Carta Apostólica *Ambulate in dilectione* (7-XII-1965): AAS 58 (1966) 40-41; Atenágoras I, *Tomos Agapis* (7-XII-1965), *Vatican-Phanar* 1958-1970 (Romae et Istanbul 1970) 388-390.
- [2] Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 14
- [3] Pablo VI, Breve *Anno ineunte* (25-VII-1987): AAS 59 (1967) 852-854.
- [4] Juan Pablo II, Encíclica *Slavorum apostoli* (2-VI-1985), n. 27: AAS 77 (1985) 807-808.
- [5] Juan Pablo II, Carta a los Obispos del continente europeo sobre *Las relaciones entre católicos y ortodoxos en la nueva situación de la Europa central y oriental* (31-V-1991), n. 4: AAS 84 (1992) 167.
- [6] Juan Pablo II, Encíclica *Ut unum sint* (25-V-1995), nn. 56 y 60: AAS 87 (1995) 921-982.
- [7] Cf. los textos del Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 14, y del Breve *Anno ineunte* de Pablo VI a Atenágoras I, citados arriba en las notas 2 y 3.
- [8] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio* (28-V-1992), n. 9: AAS 85 (1993) 838-850.
- [9] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 8; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24-VI-1973), n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

NOTE ÜBER DEN AUSDRUCK „*SCHWESTERKIRCHEN*“

A. BRIEF AN DIE HOCHWÜRDIGSTEN HERREN VORSITZENDEN DER BISCHOFSKONFERENZEN

Rom, 30. Juni 2000

Hochwürdigster Herr Vorsitzender!

Von mehreren Seiten wurde diese Kongregation auf die Probleme aufmerksam gemacht bezüglich der Verwendung des Ausdrucks „*Schwesterkirchen*“, der in wichtigen Dokumenten des Lehramtes wie auch in anderen Texten und Stellungnahmen im Zusammenhang mit der Förderung des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen enthalten ist und allgemein gebraucht wird, um das bestehende Band zwischen der Kirche von Rom und den orthodoxen Kirchen darzustellen.

Leider wurde die Verwendung dieses Ausdrucks jüngst in gewissen Veröffentlichungen und von einigen im ökumenischen Dialog tätigen Theologen in dem Sinn ausgeweitet, dass er auf der einen Seite die katholische Kirche und auf der anderen Seite die orthodoxe Kirche bedeute, was zu der Meinung führt, dass in Wirklichkeit die einzige Kirche Christi nicht existiere, sondern durch die Versöhnung der beiden *Schwesterkirchen* von neuem wiederhergestellt werden müsse. Darüber hinaus wird der Ausdruck von einigen unrechtmäßig auf das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche einerseits und der anglikanischen Gemeinschaft bzw. den nicht katholischen kirchlichen Gemeinschaften andererseits angewandt. So spricht man von einer „Theologie der *Schwesterkirchen*“ oder einer „Ekklesiologie der *Schwesterkirchen*“; solche Wendungen sind zweideutig und nicht in Kontinuität mit dem ursprünglichen korrekten Sinngehalt, den der Ausdruck in den lehramtlichen Dokumenten hat.

Um diese Missverständnisse und Zweideutigkeiten im Gebrauch und in der Anwendung der Bezeichnung „*Schwesterkirchen*“ zu klären, hat es die Kongregation für notwendig gehalten, die beiliegende „*Note über den Ausdruck 'Schwesterkirchen'*“ zu verfassen, die von Papst Johannes Paul II. in der Audienz vom 9. Juni

2000 gutgeheißen wurde und deren Aussagen deshalb als verbindlich anzusehen sind, auch wenn diese *Note* in Anbetracht ihrer begrenzten Zielsetzung, eine theologisch richtige Terminologie zu fördern, nicht amtlich in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht wird.

Dieses Dikasterium lässt Ihnen eine Kopie des Dokumentes zukommen und ersucht Sie, die darin enthaltenen Sorgen und Hinweise der Bischofskonferenz und vor allem der Kommission für den ökumenischen Dialog zu übermitteln, damit man in den Schriften und Veröffentlichungen, die zu der genannten Thematik von der Konferenz oder deren Kommissionen herausgegeben werden, sorgfältig auf das achte, was in der *Note* vorgeschrieben wird.

Dankbar für Ihre geschätzte Zusammenarbeit, verbleibe ich mit den besten Grüßen und Segenswünschen

im Herrn Ihr

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Präfekt

B. TEXT DER NOTE

1. Der Ausdruck *Schwesterkirchen* taucht häufig auf im ökumenischen Dialog, vor allem zwischen Katholiken und Orthodoxen. Auf beiden Dialogseiten ist er Gegenstand vertiefter Untersuchungen. Obgleich es eine zweifellos legitime Verwendung dieses Ausdrucks gibt, hat sich in der gegenwärtigen ökumenischen Literatur eine zweideutige Weise verbreitet, ihn zu gebrauchen. Deshalb ist es angebracht, in Übereinstimmung mit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und des nachfolgenden päpstlichen Lehramtes die richtige und angemessene Verwendung dieses Ausdrucks in Erinnerung zu rufen. Zunächst scheint es nützlich, kurz auf seine Geschichte einzugehen.

I. Ursprung und Entwicklung des Ausdrucks

2. Im Neuen Testament ist der Ausdruck *Schwesterkirchen* als solcher nicht zu finden. Es gibt jedoch zahlreiche Hinweise über die brüderlichen Beziehungen zwischen den Ortskirchen des christlichen Altertums. Die Stelle, die im Neuen Testament am klarsten dieses Bewusstsein widerspiegelt, ist der Schlußsatz von 2 *Joh* 13: »Es grüßen dich die Kinder deiner auserwählten Schwester«. Es handelt sich hier um Grüße, die eine kirchliche Gemeinschaft an eine andere sendet; die Gemeinschaft, welche die Grüße sendet, nennt sich selbst „Schwester“ der anderen.

3. In der kirchlichen Literatur kommt der Ausdruck ab dem 5. Jahrhundert im Orient in Gebrauch, als sich die Idee der *Pentarchie* verbreitet, wonach die fünf Patriarchen die Kirche leiten und die Kirche von Rom den ersten Platz unter den *patriarchalen Schwesterkirchen* einnimmt. In diesem Zusammenhang muss jedoch unterstrichen werden, dass kein Papst diese Gleichstellung der Patriarchalsitze anerkannte oder zustimmte, dass dem römischen Stuhl nur ein Ehrenprimat zuerkannt würde. Zudem ist anzumerken, dass sich im Abendland eine Patriarchalstruktur, die für den Orient typisch ist, nicht entwickelt hat.

Bekanntermaßen führten die Divergenzen zwischen Rom und Konstantinopel in den nachfolgenden Jahrhunderten zu gegenseitigen Exkommunikationen mit »Folgen, die – soweit wir sie beurteilen können – über die Absichten und Erwartungen ihrer Urheber hinausgingen, deren Zensuren sich auf die betroffenen Personen und nicht auf die Kirchen bezogen, und die nicht die kirchliche Gemeinschaft zwischen den Stühlen von Rom und Konstantinopel brechen wollten«. [1]

4. Der Ausdruck kommt erneut zum Vorschein in zwei Schreiben des Metropoliten Niketas von Nikomedeia (aus dem Jahr 1136) und des Patriarchen Johannes X. Camateros (im Amt von 1196 bis 1206), in denen sie Protest erheben, dass Rom sich als *Mutter* und *Lehrmeisterin* präsentiere und so ihre Autorität aufhebe. Nach ihnen ist Rom nur die erste unter *Schwestern* von gleicher Würde.

5. In der jüngeren Vergangenheit war es der orthodoxe Patriarch von Konstantinopel Athenagoras I., der den Ausdruck *Schwesterkirchen* als erster wiederverwendet hat. In Aufnahme der brüderlichen Zeichen und des Aufrufs zur Einheit von Johannes XXIII. bringt er in seinen Schreiben häufig den Wunsch zum Ausdruck, bald die wiederhergestellte Einheit unter den *Schwesterkirchen* zu sehen.

6. Das Zweite Vatikanische Konzil gebraucht den Ausdruck *Schwesterkirchen*, um die brüderlichen Beziehungen zwischen den Teilkirchen zu bezeichnen: »Im Orient bestehen viele Teilkirchen oder Ortskirchen, unter denen die Patriarchalkirchen den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen. Deshalb steht bei den Orientalen bis auf den heutigen Tag der Eifer und die Sorge im Vordergrund, jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen«. [2]

7. Das erste päpstliche Dokument, in dem sich die Bezeichnung *Schwestern* in Bezug auf Kirchen findet, ist das Breve *Anno ineunte* von Paul VI. an Patriarch Athenagoras I. Der Papst bekundet zunächst seinen Willen, alles zu unternehmen, um »die volle Gemeinschaft zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens wiederherzustellen«, und stellt dann die Frage: »In jeder Ortskirche ereignet sich dieses Geheimnis der göttlichen Liebe; liegt nicht hier der Ursprung jenes traditionellen Ausdruckes, mit dem sich die Kirchen verschiedener Orte untereinander als Schwestern zu bezeichnen begannen? Unsere Kirchen haben über Jahrhunderte als Schwestern gelebt, gemeinsam die ökumenischen Konzilien gefeiert und das Glaubensgut gegen jede Abweichung verteidigt. Nach einer langen Zeit der Spaltung und des fehlenden gegenseitigen Verständnisses gibt uns jetzt der Herr trotz der Schwierigkeiten, die in der vergangenen Zeit unter uns entstanden sind, die Möglichkeit, dass wir uns als *Schwesterkirchen* wiederentdecken«. [3]

8. Johannes Paul II. hat den Ausdruck in zahlreichen Ansprachen und Dokumenten verwendet, von denen hier nur die wesentlichen in chronologischer Reihenfolge angeführt werden.

In der Enzyklika *Slavorum apostoli* heißt es: »Sie [Cyrill und Methodius] sind für uns Beispiele und zugleich Fürsprecher in den ökumenischen Anstrengungen der *Schwesterkirchen* des Ostens und des Westens, um durch Dialog und Gebet die sichtbare Einheit in der vollkommenen und umfassenden Einheit wiederzufinden«. [4]

In einem Schreiben an die europäischen Bischöfe aus dem Jahr 1991 ist zu lesen: »Mit diesen Kirchen [den orthodoxen Kirchen] sind deshalb Beziehungen wie unter *Schwesterkirchen* zu unterhalten gemäß dem Ausdruck von Papst Paul VI. in seinem Breve an Athenagoras I., den Patriarchen von Konstantinopel«. [5]

In der Enzyklika *Ut unum sint* wird das Thema vor allem in der Nr. 56 entfaltet, die mit folgenden Worten

beginnt: »Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und im Zusammenhang mit jener Tradition wurde die Gepflogenheit wiedereingeführt, den um ihren Bischof versammelten Teil- oder Ortskirchen die Bezeichnung *Schwesterkirchen* zuzuerkennen. Ein sehr bedeutsamer Schritt auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft war die Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikationen, wodurch ein schmerzliches Hindernis kirchenrechtlicher und psychologischer Art beseitigt wurde«. Der Abschnitt endet mit dem Wunsch: »Die traditionelle Bezeichnung *Schwesterkirchen* sollte uns auf diesem Weg ständig begleiten«. In der Nr. 60 wird das Thema wiederum aufgegriffen. Dort heißt es: »Vor kurzem hat die gemischte internationale Kommission in der so heiklen Frage der Methode, die bei der Suche nach der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche befolgt werden sollte, einer Frage, die oft die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen verschlechtert hat, einen bedeutsamen Schritt vollzogen. Sie hat die lehrmäßigen Grundlagen für eine positive Lösung des Problems gelegt, die sich auf die Lehre von den *Schwesterkirchen* stützen«. [6]

II. Hinweise für die Verwendung des Ausdrucks

9. Die geschichtlichen Anmerkungen in den vorausgehenden Abschnitten zeigen die Bedeutung, die der Ausdruck *Schwesterkirchen* im ökumenischen Dialog erhalten hat. Dies macht die theologisch richtige Verwendung des Begriffs noch wichtiger.

10. Im eigentlichen Sinn sind *Schwesterkirchen* ausschließlich Teilkirchen (oder Teilkirchenverbände, wie etwa Patriarchate oder Kirchenprovinzen) untereinander. [7] Es muss immer klar bleiben, auch wenn der Ausdruck *Schwesterkirchen* in diesem richtigen Sinn verwendet wird, dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern *Mutter* aller Teilkirchen ist. [8]

11. Man kann von *Schwesterkirchen* im eigentlichen Sinn auch im Zusammenhang mit katholischen und nicht katholischen Teilkirchen sprechen; deshalb kann auch die Teilkirche von Rom *Schwester* aller Teilkirchen genannt werden. Wie jedoch bereits betont wurde, kann man richtigerweise nicht sagen, dass die katholische Kirche *Schwester* einer Teilkirche oder eines Teilkirchenverbandes ist. Es handelt sich dabei nicht nur um eine terminologische Frage, vielmehr geht es darum, eine grundlegende Wahrheit des katholischen Glaubens zu beachten: die Wahrheit von der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi. Es gibt nur eine einzige Kirche, [9] darum ist der Plural *Kirchen* nur auf die Teilkirchen anwendbar.

Um Missverständnisse zu klären und theologischer Verwirrung zuvorzukommen, ist folglich die Verwendung von Formulierungen wie „*unsere beiden Kirchen*“ zu vermeiden, weil sie – wenn angewandt auf die katholische Kirche und das Gesamt der orthodoxen Kirchen (oder einer orthodoxen Kirche) – unterstellen, dass es einen Plural nicht nur auf der Ebene der Teilkirchen, sondern auch auf der Ebene der im Credo bekannten einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gibt, deren tatsächliche Existenz dadurch verdunkelt wird.

12. Schließlich ist auch zu beachten, dass der Ausdruck *Schwesterkirchen* im richtigen Sinn gemäß der gemeinsamen Tradition von Abendland und Orient ausschließlich auf jene kirchlichen Gemeinschaften angewandt werden kann, die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, dem 30. Juni 2000, am Hochfest des heiligsten Herzens Jesu.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Präfekt

+ **Tarcisio Bertone, S.D.B.**
Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär

Noten

- [1] PAUL VI. und ATHENAGORAS I., Gemeinsame Erklärung *Pénétrées de reconnaissance* (7. Dezember 1965), 3: AAS 58 (1966) 20. Die Exkommunikationen wurden 1965 wechselseitig aufgehoben: »Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. in seiner Synode... erklären einvernehmlich, dass sie auch die Bannsprüche bedauern und aus dem Gedächtnis und dem Schoß der Kirche auslöschen« (ebd., 4). Vgl. auch PAUL VI., Apostolisches Schreiben *Ambulate in dilectione* (7. Dezember 1965): AAS 58 (1966) 40-41; ATHENAGORAS I., *Tomos* (7. Dezember 1965): *Tomos Agapis*. Vatikan – Phanar (1958-1970), Rom – Istanbul 1971, 290-295.
- [2] II. VAT. KONZIL, Dekret *Unitatis redintegratio*, 14.
- [3] PAUL VI., Breve *Anno ineunte* (25. Juli 1967): AAS 59 (1967) 852, 853.
- [4] JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Slavorum Apostoli* (2. Juni 1985), 27: AAS 77 (1985) 807.
- [5] JOHANNES PAUL II., Brief an die europäischen Bischöfe über die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in der neuen Ordnung von Mittel- und Osteuropa (31. Mai 1991), 4: AAS 84 (1992) 167.
- [6] JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint* (25. Mai 1995), 56 und 60: AAS 87 (1995) 954, 955, 957.
- [7] Vgl. die in den Fußnoten 2 und 3 zitierten Texte aus dem Dekret *Unitatis redintegratio*, 14, und dem Breve *Anno ineunte* von Paul VI. an Athenagoras I.
- [8] Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Schreiben *Communio notio* (28. Mai 1992), 9: AAS 85 (1993) 843-844.
- [9] Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 8; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Mysterium Ecclesiae* (24. Juni 1973), 1: AAS 65 (1973) 396-398.



CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

LE MESSAGE DE FATIMA

PRÉSENTATION

Dans le passage du deuxième au troisième millénaire, le Pape Jean-Paul II a décidé de rendre public le texte de la troisième partie du « secret de Fatima ».

Après les événements dramatiques et cruels du vingtième siècle, un des siècles les plus cruciaux de l'histoire de l'humanité, qui trouve son point culminant avec l'attentat sanglant envers le « doux Christ sur la terre », s'ouvre donc un voile sur une réalité qui marque l'histoire et qui l'interprète en profondeur, selon une dimension spirituelle à laquelle la mentalité actuelle, souvent empreinte de rationalisme, est réfractaire.

Apparitions et signes surnaturels scandent l'histoire, elles entrent dans le vif des vicissitudes humaines et accompagnent le chemin du monde, surprenant croyants et non-croyants. Ces manifestations, qui ne peuvent pas contredire le contenu de la foi, doivent converger vers l'objet central de l'annonce du Christ: l'amour du Père qui suscite chez les hommes la conversion et qui donne la grâce pour s'abandonner à Lui avec une dévotion filiale. Tel est aussi le message de Fatima qui, avec l'appel déchirant à la conversion et à la pénitence, porte en réalité au cœur de l'Évangile.

Fatima est sans aucun doute la plus prophétique des apparitions modernes. La première et la deuxième parties du « secret » — qui sont publiées dans l'ordre pour l'intégralité de la documentation — concernent avant tout la vision épouvantable de l'enfer, la dévotion au Cœur immaculé de Marie, la deuxième guerre mondiale, ainsi que la prédiction des très graves dommages que la Russie, abandonnant la foi chrétienne et adhérant au totalitarisme communiste, devait apporter à l'humanité.

En 1917, personne n'aurait pu imaginer tout cela; les trois *pastorinhos* de Fatima voient, écoutent, gardent tout en mémoire, et Lucie, témoin survivant, à partir du moment où elle en a reçu l'ordre par l'évêque et la permission de Notre-Dame, le met par écrit.

En ce qui concerne la description des deux premières parties du « secret », déjà publiées par ailleurs et donc connues, on a choisi le texte écrit de Sœur Lucie dans le troisième mémoire du 31 août 1941; dans le quatrième mémoire du 8 décembre 1941, elle y a ajouté quelques annotations. La troisième partie du « secret » fut écrite « sur l'ordre de Son Excellence l'Évêque de Leiria et de la Sainte Mère » le 3 janvier 1944.

Il existe un seul manuscrit, qui est ici reproduit photographiquement. L'enveloppe scellée fut gardée d'abord par l'évêque de Leiria. Pour mieux conserver le « secret », l'enveloppe fut remise le 4 avril 1957 aux Archives secrètes du Saint-Office. Sœur Lucie en fut avertie par l'évêque de Leiria.

Selon des notes d'archives, en accord avec le Cardinal Alfredo Ottaviani, le 17 août 1959, le Commissaire du Saint-Office, le Père Pierre-Paul Philippe, op, porta à Jean XXIII l'enveloppe contenant la troisième partie du « secret de Fatima ». Sa Sainteté, « après certaines hésitations », dit: « Attendons, je prierai. Je vous ferai savoir ce que j'ai décidé ».(1)

En réalité, le Pape Jean XXIII décida de renvoyer l'enveloppe scellée au Saint-Office et de ne pas révéler la troisième partie du « secret ».

Paul VI lut le contenu avec le Substitut, Mgr Angelo Dell'Acqua, le 27 mars 1965, puis renvoya l'enveloppe aux Archives secrètes du Saint-Office, décidant de ne pas publier le texte.

Pour sa part, Jean-Paul II a demandé l'enveloppe contenant la troisième partie du « secret » après l'attentat du 13 mai 1981. Son Éminence le Cardinal Franjo Seper, Préfet de la Congrégation, remit à Son Excellence Monseigneur Eduardo Martinez Somalo, Substitut de la Secrétairerie d'État, le 18 juillet 1981, deux enveloppes: – l'une blanche, avec le texte original de Sœur Lucie en langue portugaise; – l'autre de couleur orange, avec la traduction du « secret » en langue italienne. Le 11 août suivant, Mgr Martinez a rendu les deux enveloppes aux Archives du Saint-Office.(2)

Comme on le sait, le Pape Jean-Paul II pensa aussitôt à la consécration du monde au Cœur immaculé de Marie et composa lui-même une prière pour ce qu'il définit « un acte de consécration » à célébrer dans la Basilique Sainte-Marie-Majeure, le 7 juin 1981, solennité de la Pentecôte, jour choisi pour rappeler le 1600e anniversaire du premier Concile de Constantinople et le 1550e anniversaire du Concile d'Éphèse. Le Pape étant par force absent, on transmit son allocution enregistrée. Nous donnons le texte qui se réfère exactement à l'acte de consécration:

« *Mère des hommes et des peuples*, toi qui connais toutes leurs souffrances et leurs espérances, toi qui ressens d'une façon maternelle toutes les luttes entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres qui secouent le monde, accueille l'appel que, dans l'Esprit Saint, nous adressons directement à ton cœur, et *embrasse dans ton amour de mère et de servante du Seigneur, ceux qui ont le plus besoin de ta tendresse* et aussi ceux dont tu attends toi-même d'une façon particulière qu'ils s'en remettent à toi. Prends sous ta protection maternelle toute la famille humaine que, dans un élan affectueux, nous remettons entre tes mains, ô notre Mère. Que vienne pour tous le temps de la paix et de la liberté, le temps de la vérité, de la justice et de l'espérance ».(3)

Mais le Saint-Père, pour répondre plus complètement aux demandes de « Notre-Dame », voulut expliciter au cours de l'Année sainte de la Rédemption l'acte de consécration du 7 juin 1981, repris à Fatima le 13 mai 1982. Le 25 mars 1984, sur la place Saint-Pierre, en union spirituelle avec tous les évêques du monde, « convoqués » précédemment, évoquant le *fiat* prononcé par Marie au moment de l'Annonciation, le Pape consacre au Cœur immaculé de Marie les hommes et les peuples, avec des accents qui rappellent des paroles poignantes prononcées en 1981:

C'est pourquoi, ô *Mère des hommes et des peuples*, toi qui connais toutes leurs souffrances et leurs espérances, toi qui ressens d'une façon maternelle toutes les luttes entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres qui secouent le monde contemporain, reçoit l'appel que, mus par l'Esprit Saint, nous adressons directement à ton Cœur, et avec ton amour de *mère* et de *servante du Seigneur, embrasse* notre monde humain, que nous t'offrons et te consacrons, pleins d'inquiétude pour le sort terrestre et éternel des hommes et des peuples. Nous t'offrons et te consacrons d'une manière spéciale les hommes et *les nations* qui ont particulièrement besoin de cette offrande et de cette consécration.

« Sous l'abri de ta miséricorde, nous nous réfugions, sainte Mère de Dieu! » « *Ne rejette pas nos prières alors que nous sommes dans l'épreuve!* ».

Puis le Pape poursuit avec des références plus fortes et plus concrètes, comme un commentaire du Message de Fatima dans sa triste réalisation:

« Devant toi, Mère du Christ, devant ton Cœur immaculé, nous voulons aujourd'hui, avec toute l'Église, nous unir à la consécration que ton Fils a faite de lui-même à son Père, par amour pour nous: "Pour eux, a-t-il dit, je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité" (Jn 17, 19). Nous voulons nous unir à notre Rédempteur en cette consécration pour le monde et pour les hommes, laquelle, dans le cœur divin, a le pouvoir d'obtenir le pardon et de procurer la réparation.

La puissance de cette consécration dure dans tous les temps, elle embrasse tous les hommes, peuples et nations, elle surpasse tout mal que l'esprit des ténèbres est capable de réveiller dans le cœur de l'homme et dans son histoire, et que, de fait, il a réveillé à notre époque.

Combien profondément nous sentons le besoin de consécration pour l'humanité et pour le monde, pour notre monde contemporain, dans l'unité du Christ lui-même! À l'œuvre rédemptrice du Christ, en effet, doit *participer le monde par l'intermédiaire de l'Église.*

C'est ce que manifeste la présente Année de la Rédemption, le Jubilé extraordinaire de toute l'Église.

En cette Année sainte, bénie sois-tu *par-dessus toute créature*, toi, la servante du Seigneur, qui as obéi de la manière la plus pleine à ce divin appel!

Sois saluée, toi qui t'es *entièrement unie* à la consécration rédemptrice de ton Fils!

Mère de l'Église! Enseigne au Peuple de Dieu les chemins de la foi, de l'espérance et de la charité! Éclaire spécialement les peuples dont tu attends de nous la consécration et l'offrande! Aide-nous à vivre dans la vérité de la consécration du Christ pour toute la famille humaine du monde contemporain!

En te confiant, ô Mère, le monde, tous les hommes et tous les peuples, nous te *confions* aussi *la consécration même du monde* et nous la mettons dans ton cœur maternel.

Ô Cœur immaculé! Aide-nous à vaincre la menace du mal qui s'enracine si facilement dans le cœur des hommes d'aujourd'hui et qui, avec ses effets incommensurables, pèse déjà sur la vie actuelle et semble fermer les voies vers l'avenir!

De la faim et de la guerre, *délivre-nous!*

De la guerre nucléaire, d'une autodestruction incalculable, de toutes sortes de guerres, *délivre-nous!*

Des péchés contre la vie de l'homme depuis ses premiers moments, *délivre-nous!*

De la haine et de la dégradation de la dignité des fils de Dieu, *délivre-nous!*

De tous les genres d'injustice dans la vie sociale, nationale et internationale, *délivre-nous!*

De la facilité avec laquelle on piétine les commandements de Dieu, *délivre-nous!*

De la tentative d'éteindre dans les cœurs humains la vérité même de Dieu, *délivre-nous!*

De la perte de la conscience du bien et du mal, *délivre-nous!*

Des péchés contre l'Esprit Saint, *délivre-nous! Délivre-nous!*

Écoute, ô Mère du Christ, ce cri *chargé de la souffrance* de tous les hommes! *Chargé de la souffrance* de sociétés entières!

Aide-nous, par la puissance de l'Esprit Saint, à vaincre tout péché: le péché de l'homme et le “péché du monde”, le péché sous toutes ses formes.

Que se révèle encore une fois dans l'histoire du monde l'infinie puissance salvifique de la Rédemption, la puissance *de l'amour miséricordieux!* Qu'il arrête le mal! Qu'il transforme les consciences! Que dans ton Cœur immaculé se manifeste pour tous la *lumière de l'espérance!* ».(4)

Sœur Lucie confirma personnellement que cet acte solennel et universel de consécration correspondait à ce que voulait Notre-Dame (« *Sim, está feita, tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984* »: « Oui, cela a été fait, comme Notre-Dame l'avait demandé, le 25 mars 1984 »: lettre du 8 novembre 1989). C'est pourquoi toute discussion, toute nouvelle pétition est sans fondement.

Dans la documentation ici présentée, on a ajouté aux manuscrits de Sœur Lucie quatre autres textes: 1) la lettre du Saint-Père à Sœur Lucie datée du 19 avril 2000; 2) une description de la rencontre avec Sœur Lucie du 27 avril 2000; 3) la communication lue par mandat du Saint-Père à Fatima le 13 mai dernier par Son Éminence le Cardinal Angelo Sodano, Secrétaire d'État; 4) le commentaire théologique de Son Éminence le Cardinal Joseph Ratzinger, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

Une indication pour l'interprétation de la troisième partie du « secret » avait déjà été donnée par Sœur Lucie dans une lettre au Saint-Père le 12 mai 1982. Dans cette dernière, elle écrivait:

« *La troisième partie du secret se réfère aux paroles de notre-Dame: “Sinon la Russie répandra ses erreurs à travers le monde, favorisant guerres et persécutions envers l'Église. Les bons seront martyrisés, le Saint-Père aura beaucoup à souffrir, diverses nations seront détruites” (13-VI-1917).*

La troisième partie du secret est une révélation symbolique, qui se réfère à cette partie du Message, conditionné par le fait que nous acceptions ou non ce que le Message lui-même nous demande: “si on accepte mes demandes, la Russie se convertira et on aura la paix; sinon elle répandra ses erreurs à travers le monde, etc...”.

Comme nous n'avons pas tenu compte de cet appel du Message, nous constatons qu'il s'est réalisé, la Russie a inondé le monde de ses erreurs. Et si nous ne constatons pas encore la réalisation totale de la fin de cette prophétie, nous voyons que nous nous y acheminons peu à peu à grands pas. Si nous ne renonçons pas au chemin de péché, de haine, de vengeance qui viole les droits de la personne humaine, d'immoralité et de violence, etc.

Et ne disons pas que c'est Dieu qui ainsi nous punit; au contraire, ce sont les hommes qui préparent eux-mêmes leur châtement. Dans sa sollicitude, Dieu nous avertit et nous incite à prendre le bon chemin, respectant la liberté qu'il nous a donnée; c'est pourquoi les hommes sont responsables ».⁽⁵⁾

La décision du Pape Jean-Paul II de rendre publique la troisième partie du « secret » de Fatima conclut une période de l'histoire, marquée par de tragiques volontés humaines de puissance et d'iniquité, mais pénétrée de l'amour miséricordieux de Dieu et de la vigilance prévenante de la Mère de Jésus et de l'Église.

Action de Dieu, Seigneur de l'histoire, et coresponsabilité de l'homme, dans sa dramatique et féconde liberté, tels sont les deux pivots sur lesquels se construit l'histoire de l'humanité.

La Vierge Marie apparue à Fatima nous rappelle ces valeurs oubliées, cet avenir de l'homme en Dieu, avenir dont nous sommes une part active et responsable.

Tarcisio Bertone, sdb
Archevêque émérite de Vercelli
Secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi

LE « SECRET » DE FATIMA

PREMIÈRE ET DEUXIÈME PARTIES DU « SECRET »

DANS LA RÉDACTION QU'EN A FAITE SŒUR LUCIE
DANS LE « TROISIÈME MÉMOIRE » DU 31 AOÛT 1941
DESTINÉ A L'ÉVÊQUE DE LEIRIA-FATIMA
(texte original)

Respirem que bonificava e fazia esquecer de prazos. Os discor-
 sos distinguiram-se por formas horizontais e verticais de exissões
 separadas e desconhecidas, mas transparentes e negras. Esta vista
 foi um momento, e graças à Mãe Mãe do Céu; que antes
 não tinha conhecido como a promessa de nos levar para o Céu
 (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teríamos morrido
 de tanto a pararmos. Em seguida levantamos os olhos para
 Nossa Senhora que nos olhou com bondade e tristeza. Então o infer-
 no para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar. Deus
 que estabeleceu no mundo a devoção à Mãe Imaculada Coração. Se fizerem
 o que eu vos digo salvar-se-ão muitas almas e tirad paz, alguma vez
 acabar, mas se não deixarem de ofender a Deus, no mundo de São XI
 começará outra paz. Quando virdes uma noite, iluminada por
 uma luz desconhecida, sabei que, é o grande sinal que Deus vos dá de
 que vai a fundir o mundo de seus crimes, por causa da guerra,
 da fome, e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impetora
 viri feliz a consagração da Rússia à Mãe Imaculada Coração e a
 comunhão reparadora nos primeiros tabacos. Se atenderem a
 meus pedidos a Rússia se converterá e tirad paz, se não se converter
 sem cessar pelo mundo; perdoando a guerra e perseguições à
 Igreja, os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muitos que
 sofrer, várias nações serão inquietadas, por isso a Mãe Imaculada
 Coração temofará. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia
 que se converterá e não consultado ao mundo algum tempo de paz.

(traduction) (6)

« Je devrai, pour cela, parler un peu du secret et répondre à la première question.

En quoi consiste le secret?

Il me semble que je peux le dire puisque le Ciel m'en a déjà donné la permission. Les représentants de Dieu sur la terre m'ont eux aussi autorisée à le faire, à plusieurs reprises, par lettres. Je crois que Votre Excellence a conservé l'une d'elles, celle du Père José Bernardo Gonçalves, dans laquelle il m'ordonne d'écrire au Saint-Père. Un des points qu'il m'indique est la révélation du secret. J'en ai déjà dit quelque chose, mais pour ne pas trop allonger cet écrit, qui devait être bref, je me suis limitée à l'indispensable, laissant à Dieu l'occasion d'un moment plus favorable.

J'ai déjà exposé, dans le deuxième écrit, le doute qui m'avait tourmentée du 13 juin au 13 juillet, et qui disparut lors de cette dernière apparition.

Bien. Le secret comporte trois choses distinctes, et je vais en dévoiler deux. La première fut la vision de l'Enfer. Notre-Dame nous montra une grande mer de feu, qui paraissait se trouver sous la terre et, plongés dans ce feu, les démons et les âmes, comme s'ils étaient des braises transparentes, noires ou bronzées, avec une forme humaine. Ils flottaient dans cet incendie, soulevés par les flammes, qui sortaient d'eux-mêmes, avec des nuages de fumée. Ils retombaient de tous côtés, comme les étincelles retombent dans les grands incendies, sans poids ni équilibre, avec des cris et des gémissements de douleur et de désespoir qui horrifiaient et faisaient trembler de frayeur. Les démons se distinguaient par leurs formes horribles et dégoûtantes d'animaux épouvantables et inconnus, mais transparents et noirs. Cette vision dura un moment, grâce à notre bonne Mère du Ciel qui auparavant nous avait prévenus, nous promettant de nous emmener au Ciel (à la première apparition). Autrement, je crois que nous serions morts d'épouvante et de peur.

Ensuite nous levâmes les yeux vers Notre-Dame, qui nous dit avec bonté et tristesse:

— Vous avez vu l'enfer où vont les âmes des pauvres pécheurs. Pour les sauver, Dieu veut établir dans le monde la dévotion à mon Cœur immaculé. Si l'on fait ce que je vais vous dire, beaucoup d'âmes seront sauvées et on aura la paix. La guerre va finir. Mais si l'on ne cesse d'offenser Dieu, sous le pontificat de Pie XI en commencera une autre pire encore. Lorsque vous verrez une nuit illuminée par une lumière inconnue, sachez que c'est le grand signe que Dieu vous donne, qu'Il va punir le monde de ses crimes par le moyen de la guerre, de la faim et des persécutions contre l'Église et le Saint-Père. Pour empêcher cette guerre, je viendrai demander la consécration de la Russie à mon Cœur immaculé et la communion réparatrice des premiers samedis. Si on accepte mes demandes, la Russie se convertira et on aura la paix; sinon elle répandra ses erreurs à travers le monde, provoquant des guerres et des persécutions contre l'Église. Les bons seront martyrisés, le Saint-Père aura beaucoup à souffrir, diverses nations seront détruites. À la fin, mon Cœur immaculé triomphera. Le Saint-Père me consacra la Russie, qui se convertira, et il sera concédé au monde un certain temps de paix ».⁽⁷⁾

TROISIÈME PARTIE DU « SECRET »
(texte original)

J. M. J.

es terceira parte do registo
revelado a 13 de julho de 1917
na Cova de Lixa - Fátima.

Recevo em acto de obediên-
cia a vós seus mestres, que me
mandais por meio de meu
Pai e Mãe e Senhor Bispo
do Leiria e da Fozza e Mei-
nha Santissima Mãe.

Depois das duas partes
que fui escrevo, vim ao lado
esquerdo de Nossa Senhora.

um pouco mais alto um
estrujo com uma espiada de
fogo em a mão esquerda, e o
escritas, despedia chammas que
pareia iam incendiar o
mundo; mas apagam-se
com o contacto do bilho que
da mão direita impedia
sempre ao seu encontro: o
estrujo apontando com a mão
direita para a terra, com voz
forte disse: Penitência, Penitên-
cia, Penitência! E vimos
N'uma luz enorme que é
Deus: "algo semelhante a como
se vesse as flocos N'um espelho

quando lhe passaram por diante”
um Bispo vestido de Branco
“tivemos o presentimento de
que era o Santo Padre”. Tários
outros Bispos, sacerdotes, relegia-
ros e religiosas subiu uma
escabrosa montanha, no topo
da qual estava uma grande
cruz de troncos toscos como se
fira de sobeiro com a cabeça;
o Santo Padre, antes de chegar
ai, atravessou uma grande
cidade cheia em ruínas e cheia
tremulo com andar vacilante,
acabrunhado de dor e pena,
ia orando pelas almas de cada

veres que encontrava pelo
 caminho; chegou ao sumo do
 Monte, prostrado de joelhos
 aos pés da grande Cruz, foi morto
 por um grupo de soldados que
 lhe dispararam varias tiros e
 setas, e assim morreu por um
 momento uns três outros os
 Bispos sacerdotes, religiosos e
 religiosas e varias pessoas milita-
 res, cavalleiros e senhores de varios
 clausos e posições sob os dois bra-
 cos da Cruz estavam dois estufos
 cada um com um regador
 de cristal em a mão, N'elles reco-
 lham o sangue dos Martires e com
 elle regavam as almas que se aproxi-
 mavam de Deus. July-3-1-1949

(traduction) (8)

La troisième partie du secret révélé le 13 juillet 1917 dans la Cova de Iria-Fatima.

J'écris en obéissance à Vous, mon Dieu, qui me le commandez par l'intermédiaire de son Exce Rév.me Monseigneur l'Évêque de Leiria et de Votre Très Sainte Mère, qui est aussi la mienne.

Après les deux parties que j'ai déjà exposées, nous avons vu sur le côté gauche de Notre-Dame, un peu plus en hauteur, un Ange avec une épée de feu dans la main gauche; elle scintillait et émettait des flammes qui, semblait-il, devaient incendier le monde; mais elles s'éteignaient au contact de la splendeur qui émanait de la main droite de Notre-Dame en direction de lui; l'Ange, indiquant la terre avec sa main droite, dit d'une voix forte: Pénitence! Pénitence! Pénitence! Et nous vîmes dans une lumière immense qui est Dieu: "Quelque chose de semblable à la manière dont se voient les personnes dans un miroir quand elles passent devant" un Évêque vêtu de Blanc, "nous avons eu le pressentiment que c'était le Saint-Père". Divers autres Évêques, Prêtres, religieux et religieuses monter sur une montagne escarpée, au sommet de laquelle il y avait une grande Croix en troncs bruts, comme s'ils étaient en chêne-liège avec leur écorce; avant d'y arriver, le Saint-Père traversa une grande ville à moitié en ruine et, à moitié tremblant, d'un pas vacillant, affligé de souffrance et de peine, il pria pour les âmes des cadavres qu'il trouvait sur son chemin; parvenu au sommet de la montagne, prosterné à genoux au pied de la grande Croix, il fut tué par un groupe de soldats qui tirèrent plusieurs coups avec une arme à feu et des flèches; et de la même manière moururent les uns après les autres les Évêques les Prêtres, les religieux et religieuses et divers laïcs, hommes et femmes de classes et de catégories sociales différentes. Sous les deux bras de la Croix, il y avait deux Anges, chacun avec un arrosoir de cristal à la main, dans lequel ils recueillaient le sang des Martyrs et avec lequel ils irriguaient les âmes qui s'approchaient de Dieu.

Tuy - 3-1-1944 ».

INTERPRETATION DU « SECRET »

LETTRE DE JEAN-PAUL II
À SŒUR LUCIE
(texte original)



Reverenda Irmã
Maria Lúcia
Convento de Coimbra

Na exultância das festas pascais, apresento-lhe os votos de Cristo Ressuscitado aos discípulos: "A paz esteja contigo!"

Terei a felicidade de poder encontrá-la no tão aguardado dia da beatificação de Francisco e Jacinta que, se Deus quiser, beatificarei no próximo dia 13 de maio.

Tendo em vista, porém, que naquele dia não haverá tempo para um colóquio, mas somente para uma breve saudação, encarreguei expressamente de vir falar consigo Sua Excelência Monsenhor Tarcisio Bertone, Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé. É a Congregação que colabora mais diretamente com o Papa para a defesa da verdadeira fé católica, e que conservou, como saberá, desde 1957, a Sua carta manuscrita contendo a terceira parte do segredo revelado dia 13 de julho de 1917 na Cova da Iria, em Fátima.

Monsenhor Bertone, acompanhado pelo Bispo de Leiria, Sua Excelência Monsenhor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, vem em Meu nome fazer-lhe algumas perguntas sobre a interpretação da "terceira parte do segredo".

Reverenda Irmã Lúcia, pode falar abertamente e sinceramente a Monsenhor Bertone, que Me referirá diretamente as suas respostas.

Peço ardentemente à Mãe do Ressuscitado pela Reverenda Irmã, pela Comunidade de Coimbra e por toda a Igreja.

Maria, Mãe da humanidade peregrina, nos mantenha sempre estreitamente unidos a Jesus, Seu dilecto Filho e nosso Irmão, Senhor da vida e da glória.

Com uma especial Bênção Apostólica.

Vaticano, 19 de Abril de 2000.

Joannes Paulus II

(traduction)

Révérrende Sœur
Maria Lucia
Couvent de Coimbra

Dans la joie des fêtes pascales, je vous adresse le souhait de Jésus ressuscité à ses disciples: « La paix soit avec vous! ».

Je serai heureux de pouvoir vous rencontrer au cours du jour attendu de la béatification de Francisco et Jacinta que, si Dieu le veut, je proclamerai le 13 mai prochain.

Comme il n'y aura cependant pas de temps pour une rencontre mais seulement pour une brève salutation, j'ai expressément chargé Monseigneur Tarcisio Bertone, Secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, de venir s'entretenir avec vous. C'est la Congrégation qui collabore le plus étroitement avec le Pape pour la défense de la vraie foi catholique et qui a conservé, comme vous le savez, depuis 1957, votre lettre manuscrite contenant la troisième partie du secret révélé le 13 juillet 1917 dans la Cova de Iria, à Fatima.

Monseigneur Bertone, accompagné de l'évêque de Leiria, Monseigneur Serafim de Sousa Ferreira e Silva, **vient en mon nom** pour vous poser quelques questions sur l'interprétation de la « troisième partie du secret ».

Révérrende Sœur Maria Lúcia, parlez très ouvertement et sincèrement à Monseigneur Bertone, qui me transmettra directement vos réponses.

Je prie ardemment la Mère du Ressuscité pour vous, pour la communauté de Coimbra et pour toute l'Église. Que Marie, Mère de l'humanité en pèlerinage, nous tienne toujours proches de Jésus, son Fils bien-aimé et notre Frère, Seigneur de la vie et de la gloire.

Avec une particulière Bénédiction apostolique.

JEAN-PAUL II.

Du Vatican, le 19 avril 2000.

RENCONTRE AVEC
SŒUR MARIA LUCIA DE JESUS
E DO CORAÇÃO IMACULADO

Le rendez-vous de Sœur Lucie avec Monseigneur Tarcisio Bertone, Secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, envoyé du Saint-Père, et de Monseigneur Serafim de Sousa Ferreira e Silva, Évêque de Leiria-Fatima, a eu lieu le jeudi 27 avril dernier, dans le Carmel de Sainte-Thérèse à Coimbra.

Sœur Lucie était lucide et sereine; elle était très contente de la venue du Saint-Père à Fatima, pour la béatification de Francisco et Jacinta, qu'elle attendait depuis longtemps.

L'évêque de Leiria-Fatima lut la lettre autographe du Saint-Père qui expliquait les motifs de la visite. Sœur Lucie s'est sentie honorée et elle la relut personnellement, la contemplant dans ses mains. Elle s'est dite

disposée à répondre franchement à toutes les questions.

Monseigneur Tarcisio Bertone lui présente alors les deux enveloppes: l'enveloppe extérieure et celle qui contient la lettre avec la troisième partie du « secret » de Fatima, et elle affirme aussitôt, la touchant avec ses doigts: « C'est mon papier », et puis en la lisant: « C'est mon écriture ».

Avec l'aide de l'évêque de Leiria-Fatima, le texte original, qui est en portugais, est lu et interprété. Sœur Lucie partage l'interprétation selon laquelle la troisième partie du « secret » consiste en une vision prophétique, comparable à celles de l'histoire sainte. Elle réaffirme sa conviction que la vision de Fatima concerne avant tout la lutte du communisme athée contre l'Église et les chrétiens, et elle décrit l'immense souffrance des victimes de la foi du vingtième siècle.

À la question: « le personnage principal de la vision est-il le Pape? », Sœur Lucie répond immédiatement par l'affirmative et elle rappelle que les trois petits bergers étaient très tristes des souffrances du Pape, et que Jacinta répétait: « *Coitadinho do Santo Padre, tenho muita pena dos pecadores!* » (« Pauvre Saint-Père, il a beaucoup de peine pour les pécheurs! »). Sœur Lucie continue: « Nous ne connaissions pas le nom du Pape, la Vierge ne nous a pas donné le nom du Pape, nous ne savions pas s'il s'agissait de Benoît XV ou de Pie XII ou de Paul VI ou de Jean-Paul II, mais c'était le Pape qui souffrait et cela nous faisait aussi souffrir ».

Quant au passage concernant l'évêque vêtu de blanc, à savoir le Saint-Père - comme le perçurent immédiatement les petits bergers durant la « vision » - qui est blessé à mort et qui tombe par terre, Sœur Lucie partage pleinement l'affirmation du Pape: « Ce fut une main maternelle qui guida la trajectoire du projectile et le Pape agonisant s'arrêta au seuil de la mort » (Jean-Paul II, *Méditation avec les évêques italiens depuis l'hôpital polyclinique Gemelli*, 13 mai 1994).

Alors que Sœur Lucie, avant de remettre à l'évêque de Leiria-Fatima de l'époque la lettre scellée contenant la troisième partie du « secret », avait écrit sur l'enveloppe extérieure qu'elle pouvait être ouverte seulement après 1960, soit par le Patriarche de Lisbonne soit par l'évêque de Leiria, Monseigneur Bertone lui demande: « Pourquoi l'échéance de 1960? Est-ce la Vierge qui avait indiqué cette date? Sœur Lucie répond: « Ça n'a pas été Notre-Dame, mais c'est moi qui ai mis la date de 1960, car, selon mon intuition, avant 1960, on n'aurait pas compris, on aurait compris seulement après. Maintenant on peut mieux comprendre. J'ai écrit ce que j'ai vu, l'interprétation ne me regarde pas, elle regarde le Pape ».

Enfin, est mentionné le manuscrit non publié que Sœur Lucie a préparé comme réponse à de nombreuses lettres de fidèles de la Vierge et de pèlerins. L'œuvre porte le titre « *Os apelos da Mensagen de Fatima* » et contient des pensées et des réflexions qui expriment ses sentiments et sa spiritualité simple et limpide, sous forme catéchétique et parénétiq. Il lui a été demandé si elle était contente qu'elle soit publiée; elle répondit: « Si le Saint-Père est d'accord, je suis contente, autrement j'obéis à ce que décide le Saint-Père ». Sœur Lucie désire soumettre le texte à l'approbation de l'Autorité ecclésiastique, et nourrit l'espoir de contribuer, par son écrit, à guider les hommes et les femmes de bonne volonté sur le chemin qui conduit à Dieu, but ultime de toute attente humaine.

La rencontre se termine par un échange de chapelets: à Sœur Lucie est remis celui qui a été donné par le Saint-Père, et elle, à son tour, remet quelques chapelets qu'elle a personnellement confectionnés.

La Bénédiction donnée au nom du Saint-Père conclut l'entretien.

COMMUNICATION DE SON ÉMINENCE
LE CARDINAL ANGELO SODANO
SECRÉTAIRE D'ÉTAT DE SA SAINTETÉ

À la fin de la concélébration eucharistique solennelle présidée par Jean-Paul II à Fatima, le Cardinal Angelo Sodano, Secrétaire d'État, a prononcé en portugais les paroles que nous reproduisons ici en traduction française:

Chers Frères et Sœurs dans le Seigneur!

Au terme de cette célébration solennelle, je ressens le devoir d'adresser à notre bien-aimé Saint-Père Jean-Paul II les vœux les plus cordiaux de toutes les personnes ici présentes pour son tout proche quatre-vingtième anniversaire, le remerciant de son précieux ministère pastoral au bénéfice de toute la sainte Église de Dieu.

À l'occasion de l'événement solennel de sa venue à Fatima, le Souverain Pontife m'a chargé de vous faire une annonce. Comme vous le savez, le but de sa visite à Fatima a été la béatification des deux petits bergers. Mais il veut aussi donner à ce pèlerinage le sens d'un geste renouvelé de gratitude envers la Madone, pour la protection qu'elle lui a accordée durant ses années de pontificat. C'est une protection qui semble concerner aussi ce qu'on appelle « la troisième partie » du secret de Fatima.

Ce texte constitue une vision prophétique comparable à celles de l'Écriture sainte, qui ne décrivent pas de manière photographique les détails des événements à venir, mais qui résument et condensent sur un même arrière-plan des faits qui se répartissent dans le temps en une succession et une durée qui ne sont pas précisées. Par conséquent, la clé de lecture du texte ne peut que revêtir un caractère symbolique.

La vision de Fatima concerne surtout la lutte des systèmes athées contre l'Église et contre les chrétiens. Elle décrit l'immense souffrance des témoins de la foi du dernier siècle du deuxième millénaire. C'est un interminable chemin de croix, guidée par les Papes du vingtième siècle.

Selon l'interprétation des petits bergers, interprétation confirmée récemment par Sœur Lucie, « l'Évêque vêtu de blanc » qui prie pour tous les fidèles est le Pape. Lui aussi, marchant péniblement vers la Croix parmi les cadavres des personnes martyrisées (évêques, prêtres, religieux, religieuses et nombreux laïcs), tombe à terre comme mort, sous les coups d'une arme à feu.

Après l'attentat du 13 mai 1981, il apparut clairement à Sa Sainteté qu'il y avait eu « une main maternelle pour guider la trajectoire du projectile », permettant au « Pape agonisant » de s'arrêter « au seuil de la mort » (Jean-Paul II, *Méditation avec les Évêques italiens depuis l'hôpital polyclinique Gemelli, Insegnamenti*, vol. XVIII, 1994, p. 1061). À l'occasion d'un passage à Rome de l'évêque de Leiria-Fatima de l'époque, le Pape décida de lui remettre le projectile, resté dans la jeep après l'attentat, pour qu'il soit gardé dans le sanctuaire. Sur l'initiative de l'Évêque, il fut enchâssé dans la couronne de la statue de la Vierge de Fatima.

Les événements ultérieurs de 1989 ont conduit, en Union soviétique et dans de nombreux Pays de l'Est, à la chute du régime communiste, qui se faisait le défenseur de l'athéisme. Pour cela aussi, le Souverain Pontife remercie de tout cœur la Vierge très sainte. Cependant, dans d'autres parties du monde, les attaques contre

l'Église et contre les chrétiens, accompagnées du poids de la souffrance, n'ont malheureusement pas encore cessé. Bien que les situations auxquelles fait référence la troisième partie du secret de Fatima semblent désormais appartenir au passé, l'appel de la Vierge de Fatima à la conversion et à la pénitence, lancé au début du vingtième siècle, demeure encore aujourd'hui d'une actualité stimulante. « La Dame du message semble lire avec une perspicacité spéciale les signes des temps, les signes de notre temps [...]. L'invitation insistante de la très Sainte Vierge Marie à la pénitence n'est que la manifestation de sa sollicitude maternelle pour le sort de la famille humaine, qui a besoin de conversion et de pardon » (Jean-Paul II, *Message pour la Journée mondiale des malades 1997*, n. 1: *La Documentation catholique*, 93 [1996], p. 1051).

Pour permettre aux fidèles de mieux recevoir le message de la Vierge de Fatima, le Pape a confié à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi le soin de rendre publique la troisième partie du secret, après en avoir préparé un commentaire approprié.

Nous remercions la Vierge de Fatima de sa protection. Nous confions à sa maternelle intercession l'Église du troisième millénaire.

Sub tuum præsidium confugimus, Sancta Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia! Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fatima, le 13 mai 2000.

COMMENTAIRE THÉOLOGIQUE

Celui qui lit avec attention le texte de ce qu'on appelle le troisième « secret » de Fatima, qui, après un long temps, par une disposition du Saint-Père, est publié ci-joint dans son intégralité, sera probablement déçu ou étonné après toutes les spéculations qui ont été faites. Aucun grand mystère n'est révélé; le voile de l'avenir n'est pas déchiré. Nous voyons l'Église des martyrs du siècle qui s'achève représentée à travers une scène décrite dans un langage symbolique difficile à déchiffrer. Est-ce cela que la Mère du Seigneur voulait communiquer à la chrétienté, à l'humanité, dans une période de grands problèmes et de grandes angoisses? Cela nous est-il utile au début du nouveau millénaire? Ou bien s'agit-il seulement de projections du monde intérieur d'enfants qui ont grandi dans une ambiance de profonde piété, mais qui étaient en même temps bouleversés par la tourmente qui menaçait leur époque? Comment devons-nous comprendre la vision, que faut-il en penser?

Révélation publique et révélations privées – leur lieu théologique

Avant d'entreprendre une tentative d'interprétation, dont les lignes essentielles peuvent être trouvées dans la communication que le Cardinal Sodano a prononcée le 13 mai dernier à la fin de la célébration eucharistique présidée par le Saint-Père à Fatima, il convient d'effectuer quelques clarifications de fond à propos de la manière dont, selon la doctrine de l'Église, doivent être compris des phénomènes comme celui de Fatima, à l'intérieur de la vie de foi. L'enseignement de l'Église distingue entre la « révélation publique » et les « révélations privées ». Entre ces deux réalités, il y a une différence non seulement de degré, mais de nature. Le terme « révélation publique » désigne l'action révélatrice de Dieu, qui est destinée à l'humanité entière et qui a trouvé son expression littéraire dans les deux parties de la Bible: l'Ancien et le Nouveau Testament. On l'appelle « révélation » parce que, en elle, Dieu s'est fait connaître progressivement aux hommes, au point de devenir lui-même homme, pour attirer à lui et réunir à lui tout le monde, par son Fils

incarné, Jésus Christ. Il ne s'agit donc pas de communications intellectuelles, mais d'un processus vital, par lequel Dieu s'approche de l'homme; et dans ce processus, tout naturellement, se dévoilent aussi un contenu qui intéresse également l'intelligence et la compréhension du mystère de Dieu. Le processus concerne l'homme tout entier et donc aussi la raison, mais pas seulement cette dernière. Dieu étant unique, l'histoire qu'il vit avec l'humanité est unique; elle vaut pour tous les temps et elle a trouvé son accomplissement dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus Christ. En Christ, Dieu a tout dit, c'est-à-dire lui-même, et donc la révélation s'est achevée avec la réalisation du mystère du Christ, qui a trouvé son expression dans le Nouveau Testament. Le *Catéchisme de l'Église catholique* cite un texte de saint Jean de la Croix pour expliquer que la révélation est définitive et complète: « Dès lors qu'Il nous a donné son Fils, qui est sa Parole, Dieu n'a pas d'autre parole à nous donner. Il nous a tout dit à la fois et d'un seul coup en cette seule Parole [...]; car ce qu'il disait par parties aux prophètes, Il l'a dit tout entier dans son Fils [...]. Voilà pourquoi celui qui voudrait maintenant l'interroger, ou désirerait une vision ou une révélation, non seulement ferait une folie, mais ferait injure à Dieu, en ne jetant pas les yeux uniquement sur le Christ, sans chercher autre chose en quelque nouveauté » (CÉC, n. 65: S. Jean de la Croix, *Montée au Carmel*, 2, 22).

Le fait que l'unique révélation de Dieu adressée à tous les peuples est achevée avec le Christ et par le témoignage qui lui est rendu dans les livres du Nouveau Testament lie l'Église à l'événement unique de l'histoire sacrée et à la parole biblique, qui garantit et interprète cet événement, mais cela ne signifie pas que l'Église pourrait maintenant regarder seulement le passé et serait ainsi condamnée à une répétition stérile. Le *Catéchisme de l'Église catholique* dit à ce sujet: « Même si la Révélation est achevée, elle n'est pas complètement explicitée; il restera à la foi chrétienne d'en saisir graduellement toute la portée au cours des siècles » (n. 66). Les deux aspects, à savoir le lien avec l'unicité de l'événement et la progression dans sa compréhension, sont très bien illustrés dans le dernier discours du Christ, lorsque, faisant ses adieux aux disciples, il leur dit: « J'aurai encore beaucoup de choses à vous dire, mais pour l'instant vous n'avez pas la force de les porter. Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité tout entière. En effet, ce qu'il dira ne viendra pas de lui-même [...]. Il me glorifiera, car il reprendra ce qui vient de moi pour vous le faire connaître » (*Jn* 16, 12-14). D'une part, l'Esprit est un guide et il ouvre à une connaissance, mais il manquait auparavant le présupposé pour porter le poids de cette connaissance — telle est l'ampleur et la profondeur jamais atteintes de la foi chrétienne. D'autre part, cette fonction de guide est une manière de « prendre » dans le trésor de Jésus Christ lui-même, dont la profondeur insondable se manifeste dans la conduite opérée par l'Esprit. Le *Catéchisme* cite à ce sujet une parole profonde du Pape Grégoire le Grand: « Les divines paroles et celui qui les lit grandissent ensemble » (CÉC, n. 94, Grégoire le Grand, *Homélie sur Ezéchiël*, 1, 7, 8). Le Concile Vatican II indique trois voies essentielles, par lesquelles s'opèrent l'action de guide de l'Esprit Saint dans l'Église et donc la « croissance de la Parole »; cette action s'accomplit au moyen de la méditation et de l'étude par les fidèles, au moyen d'une profonde intelligence qui provient de l'expérience spirituelle et de la prédication de « ceux qui, avec la succession dans l'épiscopat, ont reçu un charisme certain de vérité » (*Dei Verbum*, n. 8).

Dans ce contexte, il devient désormais possible de comprendre correctement le concept de « révélation privée », qui se réfère à toutes les visions et à toutes les révélations qui ont lieu après la conclusion du Nouveau Testament; il s'agit donc de la catégorie à l'intérieur de laquelle nous devons placer le message de Fatima. À ce sujet, commençons par lire le *Catéchisme de l'Église catholique*: « Au fil des siècles, il y a eu des révélations dites “privées”, dont certaines ont été reconnues par l'autorité de l'Église. [...] Leur rôle n'est pas [...] de “compléter” la Révélation définitive du Christ, mais d'aider à en vivre plus pleinement à une certaine époque de l'histoire » (n. 67). Deux éléments sont ainsi clarifiés:

1. L'autorité des révélations privées est substantiellement différente de l'unique révélation publique: cette dernière exige notre foi; en effet, en elle, par l'intermédiaire de paroles humaines et de la médiation de la communauté vivante de l'Église, Dieu lui-même nous parle. La foi en Dieu et dans sa Parole se distingue de

toute autre foi, croyance ou opinion humaines. La certitude que Dieu parle me donne la sécurité que je rencontre la vérité elle-même, et ainsi une certitude qui ne peut se vérifier par aucune forme humaine de connaissance. C'est la certitude sur laquelle j'édifie ma vie et à laquelle je me confie en mourant.

2. La révélation privée est une aide pour la foi, et elle se manifeste comme crédible précisément parce qu'elle renvoie à l'unique révélation publique. Le Cardinal Prospero Lambertini, futur Pape Benoît XIV, dit à ce sujet dans son traité classique, devenu ensuite normatif pour les béatifications et les canonisations: « Un assentiment de foi catholique n'est pas dû à des révélations approuvées de cette manière; ce n'est même pas possible. Ces révélations requièrent plutôt un assentiment de foi humaine conforme aux règles de la prudence, qui nous les présentent comme probables et crédibles dans un esprit de piété ». Le théologien flamand E. Dhanis, éminent connaisseur de cette question, affirme de manière synthétique que l'approbation ecclésiale d'une révélation privée comporte trois éléments: le message relatif ne contient rien qui s'oppose à la foi et aux bonnes mœurs; il est licite de le rendre public, et les fidèles sont autorisés à lui donner, de manière prudente, leur adhésion [E. Dhanis, *Regard sur Fatima et bilan d'une discussion, La Civiltà cattolica* 104 (1953, II), pp. 392-406, en particulier p. 397]. Un tel message peut être une aide valable pour comprendre et mieux vivre l'Évangile à l'heure actuelle; c'est pourquoi il ne doit pas être négligé. Il est une aide qui est offerte, mais dont il n'est nullement obligatoire de faire usage.

Le critère pour la vérité et pour la valeur d'une révélation privée est donc son orientation vers le Christ lui-même. Quand elle nous éloigne de lui, quand elle se rend autonome ou même quand elle se fait passer pour un dessein de salut autre et meilleur, plus important que l'Évangile, elle ne vient certainement pas de l'Esprit Saint, qui nous guide à l'intérieur de l'Évangile, et non hors de lui. Cela n'exclut pas qu'une révélation privée mette de nouveaux accents, qu'elle fasse apparaître de nouvelles formes de piété, qu'elle en approfondisse ou en étende d'anciennes. Mais de toute façon, en tout cela, il doit s'agir d'une nourriture pour la foi, l'espérance et la charité, qui sont pour tous la voie permanente du salut. Nous pouvons ajouter que bien souvent les révélations privées proviennent avant tout de la piété populaire et se reflètent sur elle, lui donnent de nouvelles impulsions et ouvrent pour elle de nouvelles formes. Cela n'exclut pas qu'elles aient aussi des effets dans la liturgie elle-même, comme le montrent par exemple les fêtes du *Corpus Domini* et du Sacré-Cœur de Jésus. D'un certain point de vue, dans la relation entre liturgie et piété populaire, se dessine la relation entre la Révélation et les révélations privées: la liturgie est le critère, elle est la forme vitale de l'Église dans sa totalité, nourrie directement par l'Évangile. La religiosité populaire signifie que la foi plonge ses racines au cœur des peuples d'une façon telle qu'elle s'introduit dans le monde du quotidien. La religiosité populaire est la forme première et fondamentale de l'« inculturation » de la foi, qui doit continuellement se laisser orienter et guider par les indications de la liturgie, mais qui, à son tour, féconde la foi à partir du cœur.

Ainsi, nous sommes déjà passés des précisions plutôt négatives, qui de prime abord étaient nécessaires, aux déterminations positives des révélations privées: comment peut-on les classer de manière correcte à partir de l'Écriture? Quelle est leur catégorie théologique? La plus ancienne lettre de saint Paul qui nous a été conservée, le texte qui, dans l'absolu, est peut-être le plus ancien du Nouveau Testament, la première lettre aux Thessaloniens, me semble donner une indication. L'Apôtre y écrit: « N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les prophéties, mais discernez la valeur de toute chose, ce qui est bien, gardez-le » (5, 19-21). À toutes les époques est donné à l'Église le charisme de prophétie, qui doit être examiné, mais qui ne peut être déprécié. À ce sujet, il convient de tenir compte du fait que la prophétie, au sens biblique, ne signifie pas prédire l'avenir, mais expliquer la volonté de Dieu pour le présent, et donc montrer la voie droite vers l'avenir. Celui qui prédit l'avenir satisfait à la curiosité de la raison, qui désire ouvrir le voile de l'avenir; le prophète, quant à lui, satisfait à l'aveuglement de la volonté et de la pensée, et éclaire la volonté de Dieu comme exigence et indication pour le présent. Dans ce cas, l'importance de la prédiction de l'avenir est secondaire. Ce qui est essentiel, c'est l'actualisation de l'unique révélation, qui me concerne en profondeur:

la parole prophétique est un avertissement ou encore une consolation, ou même les deux à la fois. En ce sens, on peut associer le charisme de la prophétie à la catégorie des « signes des temps », qui a été remise en lumière par le Concile Vatican II: « L'aspect de la terre et du ciel, vous savez le juger; mais le temps où nous sommes, pourquoi ne savez-vous pas le juger? » (*Lc* 12, 56). Par « signes des temps » dans ces paroles de Jésus, il faut entendre son propre chemin, lui-même. Interpréter les signes des temps à la lumière de la foi signifie reconnaître la présence du Christ en tout temps. Dans les révélations privées reconnues par l'Église — donc aussi celle de Fatima — il s'agit de ceci: nous aider à comprendre les signes des temps et à trouver pour eux la juste réponse dans la foi.

La structure anthropologique des révélations privées

Après avoir chercher à déterminer le lieu théologique des révélations privées par ces réflexions et avant de nous engager dans une interprétation du message de Fatima, nous devons encore chercher brièvement à éclaircir un peu leur caractère anthropologique (psychologique). L'anthropologie théologique distingue en ce domaine trois formes de perception ou de « vision »: la vision des sens, donc la perception externe corporelle, la perception intérieure et la vision spirituelle (*visio sensibilis - imaginativa - intellectualis*). Il est clair que, dans les visions de Lourdes, Fatima, etc., il ne s'agit pas de la perception normale extérieure des sens: les images et les figures qui sont vues ne se trouvent pas extérieurement dans l'espace, comme s'y trouve par exemple un arbre ou une maison. Cela est absolument évident, par exemple, en ce qui concerne la vision de l'enfer (décrite dans la première partie du « secret » de Fatima) ou encore la vision décrite dans la troisième partie du « secret », mais cela peut se montrer très facilement aussi pour les autres visions, surtout parce que toutes les personnes présentes ne les voient pas, mais en réalité seulement les « voyants ». De même, il est évident qu'il ne s'agit pas d'une « vision » intellectuelle, sans images, comme on le trouve dans les hauts degrés de la mystique. Il s'agit donc de la catégorie intermédiaire, la perception intérieure, qui a certainement pour le voyant une force de présence, laquelle équivaut pour lui à la manifestation externe sensible.

Voir intérieurement ne signifie pas qu'il s'agit de fantaisies, ce qui serait seulement une expression de l'imagination subjective. Cela signifie plutôt que l'âme est effleurée par la touche de quelque chose de réel, même si c'est suprasensible, et qu'elle est rendue capable de voir le non-sensible, le non-visible par les sens - une vision avec les « sens internes ». Il s'agit de vrais « objets » qui touchent l'âme, bien qu'ils n'appartiennent pas à notre monde sensible habituel. C'est pourquoi cela exige une vigilance intérieure du cœur qui, la plupart du temps, n'existe pas en raison de la pression des fortes réalités externes, des images et des pensées qui remplissent l'âme. La personne est conduite au-delà de la pure extériorité et les dimensions les plus profondes de la réalité la touchent, se rendent visibles à elle. On comprendra peut-être ainsi pourquoi ce sont précisément les enfants qui sont les destinataires privilégiés de telles apparitions: l'âme est encore peu altérée, sa capacité intérieure de perception est encore peu détériorée. « De la bouche des enfants, des tout-petits, tu as fait monter la louange »; c'est par une phrase de Psaume 8 (v. 3) que Jésus répond à la critique des Chefs des Prêtres et des Anciens, qui trouvaient inopportun le cri « Hosanna » poussé par des enfants (cf. *Mt* 21, 16).

La « vision intérieure » n'est pas une fantaisie, mais une manière véritable et précise d'opérer une vérification, comme nous l'avons dit. Mais elle comporte aussi des limites. Déjà dans les visions extérieures, il existe aussi un facteur subjectif: nous ne voyons pas l'objet pur, mais celui-ci nous parvient à travers le filtre de nos sens, qui doivent accomplir un processus de traduction. Cela est encore plus évident dans la vision intérieure, surtout lorsqu'il s'agit de réalités qui outrepassent en elles-mêmes notre horizon. Le sujet, le voyant, est engagé de manière encore plus forte. Il voit avec ses possibilités concrètes, avec les modalités représentatives et cognitives qui lui sont accessibles. Dans la vision intérieure, il s'agit encore plus largement que dans la vision extérieure d'un processus de traduction, de sorte que le sujet est de

manière essentielle participant de la formation, sous mode d'images, de ce qui apparaît. L'image peut advenir seulement selon ses mesures et ses possibilités. Ces visions ne sont donc jamais de simples « photographies » de l'au-delà, mais elles portent aussi en elles-mêmes les possibilités et les limites du sujet qui perçoit.

On peut le montrer à travers toutes les grandes visions des saints; naturellement, cela vaut aussi pour les visions des enfants de Fatima. Les images qu'ils ont décrites ne sont pas en effet une simple expression de leur fantaisie, mais le fruit d'une réelle perception d'origine supérieure et intérieure, elles ne sont pas non plus à envisager comme si, pour un instant, le voile de l'au-delà avait été enlevé et que le ciel apparaissait dans ce qu'il a de purement essentiel, de la manière dont nous espérons le voir un jour dans l'union définitive avec Dieu. Les images sont plutôt, pour ainsi dire, une synthèse de l'impulsion qui provient d'En Haut et des possibilités de ce fait disponibles du sujet qui perçoit, en l'occurrence des enfants. C'est pour cela que le langage imaginaire de ces visions est un langage symbolique. Le Cardinal Sodano dit à ce sujet: les visions « ne décrivent pas de manière photographique les détails des événements à venir, mais résument et condensent sur un même arrière-plan des faits qui se répartissent dans le temps en une succession et une durée qui ne sont pas précisées ». Ce rassemblement de temps et d'espace en une image unique est typique de telles visions, qui en règle générale ne peuvent être déchiffrées qu'*a posteriori*. Dans ce domaine, on ne peut pas dire que chaque élément visuel doive avoir un sens historique concret. C'est la vision dans son ensemble qui compte, et c'est à partir de l'ensemble des images que les éléments particuliers doivent être compris. Quel que soit le centre d'une image, elle se révèle de manière ultime à partir de ce qui est le centre de la « prophétie » chrétienne elle-même: le centre est là où la vision devient appel et guide vers la volonté de Dieu.

Une tentative d'interprétation du « secret » de Fatima

La première et la deuxième partie du « secret » de Fatima ont déjà été discutées amplement dans la littérature qui le concerne et qu'il n'est pas utile de les illustrer ici une nouvelle fois. Je voudrais seulement attirer brièvement l'attention sur le point le plus significatif. Pendant un instant terrible, les enfants ont fait l'expérience d'une vision de l'enfer. Ils ont vu la chute des « âmes des pauvres pécheurs ». Et maintenant, il leur est dit pourquoi ils ont été exposés à cet instant: « pour les sauver [les âmes] » — pour montrer un chemin de salut. Il vient à l'esprit la phrase de la première lettre de Pierre: « ... Sûrs d'obtenir l'objet de votre foi: le salut des âmes » (1, 9). Comme chemin vers ce but, est indiquée — de manière surprenante pour des personnes provenant de l'ère culturelle anglo-saxonne et allemande — la dévotion au Cœur immaculé de Marie. Pour comprendre cela, une brève indication suffira ici. « Cœur » signifie dans le langage de la Bible le centre de l'existence humaine, la jonction entre la raison, la volonté, le tempérament et la sensibilité, où la personne trouve son unité et son orientation intérieure. Le « cœur immaculé » est, selon *Mt 5, 8*, un cœur qui, à partir de Dieu, est parvenu à une parfaite unité intérieure et donc « voit Dieu ». La « dévotion » au Cœur immaculé de Marie est donc une façon de s'approcher du comportement de ce cœur, dans lequel le *fiat* — que ta volonté soit faite — devient le centre qui informe toute l'existence. Si quelqu'un voulait objecter que nous ne devrions pas cependant interposer un être humain entre le Christ et nous, on devrait alors se rappeler que Paul n'a pas eu peur de dire à ses propres communautés: imitez-moi (cf. *1 Co 4, 16; Ph 3, 17; 1 Th 1, 6; 2 Th 3, 7, 9*). Chez l'Apôtre, les communautés peuvent vérifier concrètement ce que signifie suivre le Christ. De qui pourrions-nous en tout temps apprendre d'une manière meilleure, sinon de la Mère du Seigneur?

Ainsi, nous arrivons finalement à la troisième partie du « secret » de Fatima, publié ici pour la première fois dans son intégralité. Comme il ressort de la documentation précédente, l'interprétation que le Cardinal Sodano a donnée dans son texte du 13 mai a, dans un premier temps, été présentée personnellement à Sœur Lucie. À ce sujet, Sœur Lucie a tout d'abord observé qu'elle avait reçu la vision, mais pas son interprétation.

L'interprétation, disait-elle, ne revient pas au voyant, mais à l'Église. Toutefois, après la lecture du texte, elle a dit que cette interprétation correspondait à ce dont elle avait fait l'expérience et que, pour sa part, elle reconnaissait cette interprétation comme correcte. Donc, dans ce qui suit, on pourra seulement chercher à donner de manière approfondie un fondement à cette interprétation à partir des critères développés jusqu'ici.

Comme parole-clé de la première et de la deuxième parties du « secret », nous avons découvert celle qui dit « sauver les âmes »; de même, la parole-clé de ce « secret » est un triple cri: « Pénitence, Pénitence, Pénitence! » Il nous revient à l'esprit le début de l'Évangile: « Pœnitentini et credite evangelio » (Mc 1, 15). Comprendre les signes des temps signifie comprendre l'urgence de la pénitence - de la conversion - de la foi. Telle est la réponse juste au moment historique, marqué par de graves dangers qui seront exprimés par les images ultérieures. Je me permets de rappeler ici un souvenir personnel; dans un colloque avec moi, Sœur Lucie m'a affirmé qu'il lui apparaissait toujours plus clairement que le but de toutes les apparitions a été de faire croître toujours plus dans la foi, dans l'espérance et dans la charité - tout le reste entendait seulement porter à cela.

Examinons maintenant d'un peu plus près les différentes images. L'ange avec l'épée de feu à la gauche de la Mère de Dieu rappelle des images analogues de l'Apocalypse. Il représente la menace du jugement, qui plane sur le monde. La perspective que le monde pourrait être englouti dans une mer de flammes n'apparaît absolument plus aujourd'hui comme une pure fantaisie: l'homme lui-même a préparé l'épée de feu avec ses inventions. La vision montre ensuite la force qui s'oppose au pouvoir de destruction – la splendeur de la Mère de Dieu et, provenant d'une certaine manière de cette splendeur, l'appel à la pénitence. De cette manière est soulignée l'importance de la liberté de l'homme: l'avenir n'est absolument pas déterminé de manière immuable, et l'image que les enfants ont vue n'est nullement un film d'anticipation de l'avenir, auquel rien ne pourrait être changé. Toute cette vision se produit en réalité seulement pour faire apparaître la liberté et pour l'orienter dans une direction positive. Le sens de la vision n'est donc pas de montrer un film sur l'avenir irrémédiablement figé. Son sens est exactement opposé, à savoir mobiliser les forces pour tout changer en bien. Aussi sont-elles totalement fourvoyées les explications fatalistes du « secret » qui affirme par exemple que l'auteur de l'attentat du 13 mai 1981 aurait été, en définitive, un instrument du plan divin, guidé par la Providence, et qu'il n'aurait donc pas pu agir librement, ou encore d'autres idées semblables qui circulent. La vision parle plutôt de dangers et de la voie pour en être sauvé.

Les phrases qui suivent dans le texte montrent encore une fois très clairement le caractère symbolique de la vision: Dieu reste l'incommensurable et la lumière qui dépasse toute notre vision. Les personnes humaines apparaissent comme dans un miroir. Nous devons garder continuellement présente cette limitation interne de la vision, dont les limites sont ici visuellement indiquées. L'avenir se dévoile seulement « comme dans un miroir, de manière confuse » (cf *I Co* 13, 12). Prenons maintenant en considération les diverses images qui suivent dans le texte du « secret ». Le lieu de l'action est décrit par trois symboles: une montagne escarpée, une grande ville à moitié en ruines et finalement une grande croix en troncs grossiers. La montagne et la ville symbolisent le lieu de l'histoire humaine: l'histoire comme une montée pénible vers les hauteurs, l'histoire comme lieu de la créativité et de la convivialité humaines, mais en même temps comme lieu de destructions, par lesquelles l'homme anéantit l'œuvre de son propre travail. La ville peut être lieu de communion et de progrès, mais aussi lieu des dangers et des menaces les plus extrêmes. Sur la montagne se trouve la croix - terme et point de référence de l'histoire. Par la croix, la destruction est transformée en salut; elle se dresse comme signe de la misère de l'histoire et comme promesse pour elle.

Ici, apparaissent ensuite deux personnes humaines: l'évêque vêtu de blanc (« nous avons eu le pressentiment que c'était le Saint-Père »), d'autres évêques, des prêtres, des religieux et religieuses, et enfin des hommes et des femmes de toutes classes et toutes catégories sociales. Le Pape semble précéder les

autres, tremblant et souffrant à cause de toutes les horreurs qui l'entourent. Non seulement les maisons de la ville sont à moitié écroulées, mais son chemin passe au milieu de cadavres des morts. La marche de l'Église est ainsi décrite comme un chemin de croix, comme un chemin dans un temps de violence, de destruction et de persécutions. On peut trouver représentée dans ces images l'histoire d'un siècle entier. De même que les lieux de la terre sont synthétiquement représentés par les deux images de la montagne et de la ville, et sont orientés vers la croix, de même aussi les temps sont présentés de manière condensée: dans la vision, nous pouvons reconnaître le siècle écoulé comme le siècle des martyrs, comme le siècle des souffrances et des persécutions de l'Église, comme le siècle des guerres mondiales et de beaucoup de guerres locales, qui en ont rempli toute la seconde moitié et qui ont fait faire l'expérience de nouvelles formes de cruauté. Dans le « miroir » de cette vision, nous voyons passer les témoins de la foi de décennies. À ce sujet, il semble opportun de mentionner une phrase de la lettre que Sœur Lucie a écrite au Saint-Père le 12 mai 1982: « La troisième partie du “secret” se réfère aux paroles de Notre-Dame: “Sinon [la Russie] répandra ses erreurs à travers le monde, favorisant guerres et persécutions envers l'Église. Les bons seront martyrisés, le Saint-Père aura beaucoup à souffrir, diverses nations seront détruites” ».

Dans le chemin de croix de ce siècle, la figure du Pape a un rôle spécial. Dans sa pénible montée sur la montagne, nous pouvons sans aucun doute trouver rassemblés différents Papes qui, depuis Pie X jusqu'au Pape actuel, ont partagé les souffrances de ce siècle et se sont efforcés d'avancer au milieu d'elles sur la voie qui mène à la croix. Dans la vision, le Pape aussi est tué sur la voie des martyrs. Lorsque, après l'attentat du 13 mai 1981, le Pape se fit apporter le texte de la troisième partie du « secret », ne devait-il pas y reconnaître son propre destin? Il a été très proche des portes de la mort et il a lui-même expliqué de la manière suivante comment il a été sauvé: « C'est une main maternelle qui guida la trajectoire de la balle et le Pape agonisant s'est arrêté au seuil de la mort » (13 mai 1994). Qu'ici une « main maternelle » ait dévié la balle mortelle montre seulement encore une fois qu'il n'existe pas de destin immuable, que la foi et la prière sont des puissances qui peuvent influencer sur l'histoire et que, en définitive, la prière est plus forte que les projectiles, la foi plus puissante que les divisions.

La conclusion du « secret » rappelle des images que Sœur Lucie peut avoir vues dans des livres de piété et dont le contenu provient d'anciennes intuitions de foi. C'est une vision consolante, qui veut qu'une histoire de sang et de larmes soit perméable à la puissance de guérison de Dieu. Des Anges recueillent sous les bras de la croix le sang des martyrs et irriguent ainsi les âmes qui s'approchent de Dieu. Le sang du Christ et le sang des martyrs doivent être considérés ensemble: le sang des martyrs jaillit des bras de la croix. Leur martyre s'accomplit en solidarité avec la passion du Christ, il devient un tout avec elle. Ils complètent pour le Corps du Christ ce qui manque encore à ses souffrances (cf. *Col* 1, 24). Leur vie est devenue elle-même eucharistie, incorporée dans le mystère du grain de blé qui meurt et qui devient fécond. Le sang des martyrs est semence de chrétiens, a dit Tertullien. De même que de la mort du Christ, de son côté ouvert, est née l'Église, de même la mort des témoins est féconde pour la vie future de l'Église. La vision de la troisième partie du « secret », tellement angoissante à ses débuts, s'achève donc sur une image d'espérance: aucune souffrance n'est vaine, et précisément une Église souffrante, une Église des martyrs, devient un signe indicateur pour l'homme à la recherche de Dieu. Dans les mains amoureuses de Dieu sont accueillies non seulement les personnes qui souffrent comme Lazare, qui a trouvé une grande consolation et qui mystérieusement représente le Christ, Lui qui a voulu devenir pour nous le pauvre Lazare; mais il y a plus encore: des souffrances des témoins provient une force de purification et de renouveau, parce qu'elle est une actualisation de la souffrance même du Christ, et qu'elle transmet aujourd'hui son efficacité salvatrice.

Nous sommes ainsi arrivés à une ultime interrogation: que signifie dans son ensemble (dans ses trois parties) le « secret » de Fatima? Que nous dit-il à nous? Avant tout, nous devons affirmer avec le Cardinal Sodano: « Les situations auxquelles fait référence la troisième partie du “secret” de Fatima semblent désormais appartenir au passé ». Dans la mesure où des événements particuliers sont représentés, ils

appartiennent désormais au passé. Ceux qui attendaient des révélations apocalyptiques excitantes sur la fin du monde et sur le cours futur de l'histoire seront déçus. Fatima n'offre pas de telles satisfactions à notre curiosité, comme du reste en général la foi chrétienne ne veut pas et ne peut pas être une pâture pour notre curiosité. Ce qui reste, nous l'avons vu dès le début de notre réflexion sur le texte du « secret » : l'exhortation à la prière comme chemin pour le « salut des âmes » et, dans le même sens, l'appel à la pénitence et à la conversion.

Je voudrais enfin reprendre encore une autre parole-clé du « secret » devenue célèbre à juste titre: « Mon Cœur immaculé triomphera ». Qu'est-ce que cela signifie? Le Cœur ouvert à Dieu, purifié par la contemplation de Dieu, est plus fort que les fusils et que les armes de toute sorte. Le *fiat* de Marie, la parole de son cœur, a changé l'histoire du monde, parce qu'elle a introduit le Sauveur dans le monde – car, grâce à son « *oui* », Dieu pouvait devenir homme dans notre monde et désormais demeurer ainsi pour toujours. Le Malin a du pouvoir sur ce monde, nous le voyons et nous en faisons continuellement l'expérience; il a du pouvoir parce que notre liberté se laisse continuellement détourner de Dieu. Mais, depuis que Dieu lui-même a un cœur d'homme et a de ce fait tourné la liberté de l'homme vers le bien, vers Dieu, la liberté pour le mal n'a plus le dernier mot. Depuis lors, s'imposent les paroles: « Dans le monde, vous trouverez la détresse, mais ayez confiance; moi je suis vainqueur du monde » (*Jn* 16, 33). Le message de Fatima nous invite à nous fier à cette promesse.

Joseph Card. Ratzinger
*Préfet de la Congrégation
pour la Doctrine de la Foi*

(1) Du journal de Jean XXIII, 17 août 1959: « Audience: P. Philippe, Commissaire du S.O., qui me porte la lettre contenant la troisième partie du secret de Fatima. Je me réserve de la lire avec mon confesseur ».

L U N E D I

s. Rinaldo v

229-136

1959
Agosta 17

Memorandum:

F. Philippe, Commissaire
del S.O. che mi reca la lettera con la
terza parte del segreto di
Fatima. Ho parlato di leggerezza col mio
confessore.

(2) Il faut se rappeler le commentaire que le Saint-Père fit à l'audience générale du 14 octobre 1981 sur « l'événement du mois de mai: grande épreuve divine »: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 2, Cité du Vatican (1981), pp. 409-412.

(3) Radiomessage durant la Messe dans la Basilique Sainte-Marie-Majeure. Vénération, remerciements et consécration à la Vierge Marie, la Théotokos: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1, Cité du Vatican

(1981), p. 1246.

(4) Au cours de la journée jubilaire des familles, le Pape consacre à la Vierge Marie les hommes et les nations: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1, Cité du Vatican (1984), pp. 775-777: *La Documentation catholique* 81 (1984), p. 287.

(5)

... A terceira parte do segredo: - Refere-se às palavras de Nossa Senhora: ...
"Se não, espathara sems erros pelo mundo, pondo a guerra e perseguições
à Igreja. Os bons serão martirizados, e Santo Padre terá muito que sofrer, ...
mas... rapões serão amiguiladas." (13-VII-1917).

... A terceira parte do segredo, que tanta ansiedade por conhecer, é uma revelação
simbólica, que se refere a este trecho da Mensagem, como é evidente a si, sim, an-
tão, mas aceitamos ou não, o que a Mensagem nos pede: "Se atenderem a Meus ...
pedidos, a Rússia se converterá a fé verdadeira; se não, espathara sems erros pelo mundo ...
do, etc."

Porque não temos atendido a este apelo da Mensagem, verificamos que
ela se tem cumprido, a Rússia foi invadida o mundo com os seus erros. E se
não vemos ainda, o facto constatado, ao final desta profecia, vemos que para
atenuarmos os passos largos. Se não nos tornamos no caminho do pecado
do ódio, da vingança, da injustiça e trocarmos os direitos da pessoa hu-
mana, da inocência e da violência etc.

E não dignos que é Deus, que assim nos castiga, mas sim, que são
os homens, que para si mesmos se prepararam o castigo. Deus, apenas nos ad-
verte e chama ao bom caminho, ressaltando a liberdade que nos deu; por isso,
os homens são responsáveis.

(6) Dans le « quatrième mémoire » du 8 décembre 1941, Sœur Lucie écrit: « Je commence donc mon nouveau devoir et j'obéirai aux ordres de Votre Excellence Révérendissime et aux désirs du Docteur Galamba. Hormis la part du secret qu'il ne m'est pas permis de révéler maintenant, je dirai tout. Je ne tairai rien volontairement. J'admets que je pourrai oublier quelques détails de minime importance ».

Comencei pois a cumprir novo dever, e obedeci
aos ordens de V. Ex.ª Rev.ª e os desejos do doutor Dr. Galam-
ba. Comecei a parte do segredo que não posso agora, mas
me é permitido revelar, dizer tudo, advertidamente
não deixar nada. Deponho que poderei esquecer
ou apenas alguns pequenos detalhes de minime im-
portância.

(7) Dans le « quatrième mémoire » cité précédemment, Sœur Lucie ajoute: « Au Portugal, se conservera toujours le dogme de la foi, etc. ».

Em Portugal se conservará sempre o dogma da fé etc.

(8) Dans la traduction, on a respecté le texte original, même dans les imprécisions de ponctuation, qui n'empêchent d'ailleurs pas la compréhension de ce que la voyante a voulu dire.





CONGREGATION
FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

***THE MESSAGE
OF FATIMA***

INTRODUCTION

As the second millennium gives way to the third, Pope John Paul II has decided to publish the text of the third part of the “secret of Fatima”.

The twentieth century was one of the most crucial in human history, with its tragic and cruel events culminating in the assassination attempt on the “sweet Christ on earth”. Now a veil is drawn back on a series of events which make history and interpret it in depth, in a spiritual perspective alien to present-day attitudes, often tainted with rationalism.

Throughout history there have been supernatural apparitions and signs which go to the heart of human events and which, to the surprise of believers and non-believers alike, play their part in the unfolding of history. These manifestations can never contradict the content of faith, and must therefore have their focus in the core of Christ's proclamation: the Father's love which leads men and women to conversion and bestows the grace required to abandon oneself to him with filial devotion. This too is the message of Fatima which, with its urgent call to conversion and penance, draws us to the heart of the Gospel.

Fatima is undoubtedly the most prophetic of modern apparitions. The first and second parts of the “secret”—which are here published in sequence so as to complete the documentation—refer especially to the frightening vision of hell, devotion to the Immaculate Heart of Mary, the Second World War, and finally the prediction of the immense damage that Russia would do to humanity by abandoning the Christian faith and embracing Communist totalitarianism.

In 1917 no one could have imagined all this: the three *pastorinhos* of Fatima see, listen and remember, and Lucia, the surviving witness, commits it all to paper when ordered to do so by the Bishop of Leiria and with Our Lady's permission.

For the account of the first two parts of the “secret”, which have already been published and are therefore known, we have chosen the text written by Sister Lucia in the Third Memoir of 31 August 1941; some annotations were added in the Fourth Memoir of 8 December 1941.

The third part of the “secret” was written “by order of His Excellency the Bishop of Leiria and the Most Holy Mother ...” on 3 January 1944.

There is only one manuscript, which is here reproduced photostatically. The sealed envelope was initially in

the custody of the Bishop of Leiria. To ensure better protection for the “secret” the envelope was placed in the Secret Archives of the Holy Office on 4 April 1957. The Bishop of Leiria informed Sister Lucia of this.

According to the records of the Archives, the Commissary of the Holy Office, Father Pierre Paul Philippe, OP, with the agreement of Cardinal Alfredo Ottaviani, brought the envelope containing the third part of the “secret of Fatima” to Pope John XXIII on 17 August 1959. “After some hesitation”, His Holiness said: “We shall wait. I shall pray. I shall let you know what I decide”.⁽¹⁾

In fact Pope John XXIII decided to return the sealed envelope to the Holy Office and not to reveal the third part of the “secret”.

Paul VI read the contents with the Substitute, Archbishop Angelo Dell'Acqua, on 27 March 1965, and returned the envelope to the Archives of the Holy Office, deciding not to publish the text.

John Paul II, for his part, asked for the envelope containing the third part of the “secret” following the assassination attempt on 13 May 1981. On 18 July 1981 Cardinal Franjo Šeper, Prefect of the Congregation, gave two envelopes to Archbishop Eduardo Martínez Somalo, Substitute of the Secretariat of State: one white envelope, containing Sister Lucia's original text in Portuguese; the other orange, with the Italian translation of the “secret”. On the following 11 August, Archbishop Martínez returned the two envelopes to the Archives of the Holy Office.⁽²⁾

As is well known, Pope John Paul II immediately thought of consecrating the world to the Immaculate Heart of Mary and he himself composed a prayer for what he called an “Act of Entrustment”, which was to be celebrated in the Basilica of Saint Mary Major on 7 June 1981, the Solemnity of Pentecost, the day chosen to commemorate the 1600th anniversary of the First Council of Constantinople and the 1550th anniversary of the Council of Ephesus. Since the Pope was unable to be present, his recorded Address was broadcast. The following is the part which refers specifically to the Act of Entrustment:

“Mother of all individuals and peoples, you know all their sufferings and hopes. In your motherly heart you feel all the struggles between good and evil, between light and darkness, that convulse the world: accept the plea which we make in the Holy Spirit directly to your heart, and embrace with the love of the Mother and Handmaid of the Lord those who most await this embrace, and also those whose act of entrustment you too await in a particular way. Take under your motherly protection the whole human family, which with affectionate love we entrust to you, O Mother. May there dawn for everyone the time of peace and freedom, the time of truth, of justice and of hope”.⁽³⁾

In order to respond more fully to the requests of “Our Lady”, the Holy Father desired to make more explicit during the Holy Year of the Redemption the Act of Entrustment of 7 May 1981, which had been repeated in Fatima on 13 May 1982. On 25 March 1984 in Saint Peter's Square, while recalling the *fiat* uttered by Mary at the Annunciation, the Holy Father, in spiritual union with the Bishops of the world, who had been “convoked” beforehand, entrusted all men and women and all peoples to the Immaculate Heart of Mary, in terms which recalled the heartfelt words spoken in 1981:

“O Mother of all men and women, and of all peoples, you who know all their sufferings and their hopes, you who have a mother's awareness of all the struggles between good and evil, between light and darkness, which afflict the modern world, accept the cry which we, moved by the Holy Spirit, address directly to your Heart. Embrace with the love of the Mother and Handmaid of the Lord, this human world of ours, which we entrust and consecrate to you, for we are full of concern for the earthly and eternal destiny of

individuals and peoples.

In a special way we entrust and consecrate to you those individuals and *nations* which particularly need to be thus entrusted and consecrated.

‘We have recourse to your protection, holy Mother of God!’ *Despise not our petitions in our necessities*”.

The Pope then continued more forcefully and with more specific references, as though commenting on the Message of Fatima in its sorrowful fulfilment:

“Behold, as we stand before you, Mother of Christ, before your Immaculate Heart, we desire, together with the whole Church, to unite ourselves with the consecration which, for love of us, your Son made of himself to the Father: ‘For their sake’, he said, ‘I consecrate myself that they also may be consecrated in the truth’ (*Jn 17:19*). We wish to unite ourselves with our Redeemer in this his consecration for the world and for the human race, which, in his divine Heart, has the power to obtain pardon and to secure reparation.

The power of this consecration lasts for all time and embraces all individuals, peoples and nations. It overcomes every evil that the spirit of darkness is able to awaken, and has in fact awakened in our times, in the heart of man and in his history.

How deeply we feel the need for the consecration of humanity and the world—our modern world—in union with Christ himself! For the redeeming work of Christ must be *shared in by the world through the Church*.

The present Year of the Redemption shows this: the special Jubilee of the whole Church.

Above all creatures, may you be blessed, you, the Handmaid of the Lord, who in the fullest way obeyed the divine call!

Hail to you, who *are wholly united* to the redeeming consecration of your Son!

Mother of the Church! Enlighten the People of God along the paths of faith, hope, and love! Enlighten especially the peoples whose consecration and entrustment by us you are awaiting. Help us to live in the truth of the consecration of Christ for the entire human family of the modern world.

In entrusting to you, O Mother, the world, all individuals and peoples, we also *entrust* to you *this very consecration of the world*, placing it in your motherly Heart.

Immaculate Heart! Help us to conquer the menace of evil, which so easily takes root in the hearts of the people of today, and whose immeasurable effects already weigh down upon our modern world and seem to block the paths towards the future!

From famine and war, *deliver us*.

From nuclear war, from incalculable self-destruction, from every kind of war, *deliver us*.

From sins against the life of man from its very beginning, *deliver us*.

From hatred and from the demeaning of the dignity of the children of God, *deliver us*.

From every kind of injustice in the life of society, both national and international, *deliver us.*

From readiness to trample on the commandments of God, *deliver us.*

From attempts to stifle in human hearts the very truth of God, *deliver us.*

From the loss of awareness of good and evil, *deliver us.*

From sins against the Holy Spirit, *deliver us, deliver us.*

Accept, O Mother of Christ, this cry *laden with the sufferings* of all individual human beings, *laden with the sufferings* of whole societies.

Help us with the power of the Holy Spirit to conquer all sin: individual sin and the 'sin of the world', sin in all its manifestations.

Let there be revealed, once more, in the history of the world the infinite saving power of the Redemption: the power of *merciful Love!* May it put a stop to evil! May it transform consciences! May your Immaculate Heart reveal for all the *light of Hope!*"⁽⁴⁾

Sister Lucia personally confirmed that this solemn and universal act of consecration corresponded to what Our Lady wished ("*Sim, està feita, tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984*": "Yes it has been done just as Our Lady asked, on 25 March 1984": Letter of 8 November 1989). Hence any further discussion or request is without basis.

In the documentation presented here four other texts have been added to the manuscripts of Sister Lucia: 1) the Holy Father's letter of 19 April 2000 to Sister Lucia; 2) an account of the conversation of 27 April 2000 with Sister Lucia; 3) the statement which the Holy Father appointed Cardinal Angelo Sodano, Secretary of State, to read on 13 May 2000; 4) the theological commentary by Cardinal Joseph Ratzinger, Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith.

Sister Lucia had already given an indication for interpreting the third part of the "secret" in a letter to the Holy Father, dated 12 May 1982:

"The third part of the secret refers to Our Lady's words: 'If not [Russia] will spread her errors throughout the world, causing wars and persecutions of the Church. The good will be martyred; the Holy Father will have much to suffer; various nations will be annihilated' (13-VII-1917).

The third part of the secret is a symbolic revelation, referring to this part of the Message, conditioned by whether we accept or not what the Message itself asks of us: 'If my requests are heeded, Russia will be converted, and there will be peace; if not, she will spread her errors throughout the world, etc.'

Since we did not heed this appeal of the Message, we see that it has been fulfilled, Russia has invaded the world with her errors. And if we have not yet seen the complete fulfilment of the final part of this prophecy, we are going towards it little by little with great strides. If we do not reject the path of sin, hatred, revenge, injustice, violations of the rights of the human person, immorality and violence, etc.

And let us not say that it is God who is punishing us in this way; on the contrary it is people themselves who are preparing their own punishment. In his kindness God warns us and calls us to the right path, while respecting the freedom he has given us; hence people are responsible”.⁽⁵⁾

The decision of His Holiness Pope John Paul II to make public the third part of the “secret” of Fatima brings to an end a period of history marked by tragic human lust for power and evil, yet pervaded by the merciful love of God and the watchful care of the Mother of Jesus and of the Church.

The action of God, the Lord of history, and the co-responsibility of man in the drama of his creative freedom, are the two pillars upon which human history is built.

Our Lady, who appeared at Fatima, recalls these forgotten values. She reminds us that man's future is in God, and that we are active and responsible partners in creating that future.

Tarcisio Bertone, SDB
Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary of the Congregation for the Doctrine of the Faith

THE “SECRET” OF FATIMA

FIRST AND SECOND PART OF THE “SECRET”

ACCORDING TO THE VERSION PRESENTED BY SISTER LUCIA
IN THE “THIRD MEMOIR” OF 31 AUGUST 1941 FOR THE BISHOP OF LEIRIA-FATIMA

(original text)

Resistiu que se enrijecesse e fazia estremecer de pravor. Os discor-
 sos distinguiram-se por formas horribis e sacras de exissais
 separadas e desconhecidas, mas transparentes e negras. Esta vista
 foi um momento, e graças à Mãe Mãe Mãe do Céu; que antes
 não tinha precedido com a promessa de nos levar para o Céu
 (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teríamos morrido
 de medo e pravor. Em seguida levantamos os olhos para
 Nossa Senhora que nos olhou com bondade e tristeza. Estes o infer-
 no para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as almas de
 que se estabelecer no mundo a devoção a Nossa Imaculada Conceição. Se fizerem
 o que eu pedir, salvar-se-ão infinitas almas e terá paz, e alguma vez
 acabarão, mas se não deixarem de ofender a Deus, no fim do século XI
 tornará outra vez. Quando virdes uma noite, anunciada por
 uma luz desconhecida, sabei que, é o grande sinal que Deus vos dá de
 que vai a fazer a guerra o mundo de seus crimes, por causa da guerra,
 da fome, e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir
 não faltar a devoção da Fússia e Nossa Imaculada Conceição e a
 comunidade reparadora nos primeiros tabacos. Se atenderem a
 meus pedidos a Fússia se converterá e terá paz, se não se converter
 sem cessar pelo mundo; por isso sendo a guerra e perseguições à
 Igreja, os seus serão martirizados, o Santo Padre terá muito que
 sofrer, varias nações serão enfiadas, por isso a Nossa Imaculada
 Conceição temporária. O Santo Padre consagrar-me-á a Fússia
 que se converterá e não comuldo ao mundo algum tempo de paz.

(translation) (6)

... This will entail my speaking about the secret, and thus answering the first question.

What is the secret? It seems to me that I can reveal it, since I already have permission from Heaven to do

so. God's representatives on earth have authorized me to do this several times and in various letters, one of which, I believe, is in your keeping. This letter is from Father José Bernardo Gonçalves, and in it he advises me to write to the Holy Father, suggesting, among other things, that I should reveal the secret. I did say something about it. But in order not to make my letter too long, since I was told to keep it short, I confined myself to the essentials, leaving it to God to provide another more favourable opportunity.

In my second account I have already described in detail the doubt which tormented me from 13 June until 13 July, and how it disappeared completely during the Apparition on that day.

Well, the secret is made up of three distinct parts, two of which I am now going to reveal.

The first part is the vision of hell.

Our Lady showed us a great sea of fire which seemed to be under the earth. Plunged in this fire were demons and souls in human form, like transparent burning embers, all blackened or burnished bronze, floating about in the conflagration, now raised into the air by the flames that issued from within themselves together with great clouds of smoke, now falling back on every side like sparks in a huge fire, without weight or equilibrium, and amid shrieks and groans of pain and despair, which horrified us and made us tremble with fear. The demons could be distinguished by their terrifying and repulsive likeness to frightful and unknown animals, all black and transparent. This vision lasted but an instant. How can we ever be grateful enough to our kind heavenly Mother, who had already prepared us by promising, in the first Apparition, to take us to heaven. Otherwise, I think we would have died of fear and terror.

We then looked up at Our Lady, who said to us so kindly and so sadly:

“You have seen hell where the souls of poor sinners go. To save them, God wishes to establish in the world devotion to my Immaculate Heart. If what I say to you is done, many souls will be saved and there will be peace. The war is going to end: but if people do not cease offending God, a worse one will break out during the Pontificate of Pius XI. When you see a night illumined by an unknown light, know that this is the great sign given you by God that he is about to punish the world for its crimes, by means of war, famine, and persecutions of the Church and of the Holy Father. To prevent this, I shall come to ask for the consecration of Russia to my Immaculate Heart, and the Communion of reparation on the First Saturdays. If my requests are heeded, Russia will be converted, and there will be peace; if not, she will spread her errors throughout the world, causing wars and persecutions of the Church. The good will be martyred; the Holy Father will have much to suffer; various nations will be annihilated. In the end, my Immaculate Heart will triumph. The Holy Father will consecrate Russia to me, and she shall be converted, and a period of peace will be granted to the world”.⁽⁷⁾

THIRD PART OF THE “SECRET” (original text)

J. M. J.

es terceira parte do registo
revelado a 13 de julho de 1917
na Cova de Lixa - Fátima.

Recevo em acto de obediên-
cia a vós seus mestres, que me
mandais por meio de meu
Pai e Mãe o Senhor Bispo
do Guará e da Terra e Mei-
nha Santíssima Mãe.

Depois das duas partes
que fui escrever, vim ao lado
esquerdo de Nossa Senhora.

um pouco mais alto um
 estujo com uma espiada de
 fogo em a mão esquerda, e
 acitilar, despedia chamusque
 parecia iam incendiar o
 mundo; mas apagavam-se
 com o contacto do bilho que
 da mão direita espedia nessa
 senhora ao seu encontro: e
 estujo apontando com a mão
 direita para a terra, com voz
 forte disse: Teneñcia, Teneñ-
 cia, Teneñcia! E vimos
 si'uma luz enorme que é
 Deus: "algo semelhante a como
 se vesse as pessoas n'um espelho

quando lhe passaram por diante”
um Bispo vestido de Branco
“tivemos o presentimento de
que era o Santo Padre”. Tários
outros Bispos, sacerdotes, relegia-
ros e religiosas subiu uma
escabroa montanha, no simo
da qual estava uma grande
cruz de troncos toscos como se
fira de sobreiro com a cabeça;
o Santo Padre, antes de chegar
ai, atravessou uma grande
cidade cheia em ruínas e cheia
trémulo com andar vacilante,
acabrunhado de dor e pena,
ia orando pelas almas do cada

veres que encontrava pelo
 caminho; chegou ao sumo do
 Monte, prostrado de joelhos
 ao pé da grande Cruz, foi morto
 por um grupo de soldados que
 lhe dispararam varias tiros e
 setas, e assim morreu por um
 momento uns três outros os
 Bispos sacerdotes, religiosos e
 religiosas e varias pessoas milita-
 res, cavalleiros e senhores de varios
 claus e posições sob os dois bra-
 cos da Cruz estavam dois estufo
 cada um com um regador
 de cristal em a mão, N'elles reco-
 lham o sangue dos Martires e com
 elle regavam as almas que se aproxi-
 mavam de Deus. July-3-1-1949

(translation) (8)

“J.M.J.

The third part of the secret revealed at the Cova da Iria-Fatima, on 13 July 1917.

I write in obedience to you, my God, who command me to do so through his Excellency the Bishop of Leiria and through your Most Holy Mother and mine.

After the two parts which I have already explained, at the left of Our Lady and a little above, we saw an Angel with a flaming sword in his left hand; flashing, it gave out flames that looked as though they would set the world on fire; but they died out in contact with the splendour that Our Lady radiated towards him from her right hand: pointing to the earth with his right hand, the Angel cried out in a loud voice: ‘Penance, Penance, Penance!’. And we saw in an immense light that is God: ‘something similar to how people appear in a mirror when they pass in front of it’ a Bishop dressed in White ‘we had the impression that it was the Holy Father’. Other Bishops, Priests, men and women Religious going up a steep mountain, at the top of which there was a big Cross of rough-hewn trunks as of a cork-tree with the bark; before reaching there the Holy Father passed through a big city half in ruins and half trembling with halting step, afflicted with pain and sorrow, he prayed for the souls of the corpses he met on his way; having reached the top of the mountain, on his knees at the foot of the big Cross he was killed by a group of soldiers who fired bullets and arrows at him, and in the same way there died one after another the other Bishops, Priests, men and women Religious, and various lay people of different ranks and positions. Beneath the two arms of the Cross there were two Angels each with a crystal aspersorium in his hand, in which they gathered up the blood of the Martyrs and with it sprinkled the souls that were making their way to God.

‘Tuy-3-1-1944’.

INTERPRETATION OF THE “SECRET”

LETTER OF HIS HOLINESS POPE JOHN PAUL II TO SISTER LUCIA (original text)



Reverenda Irmã
Maria Lúcia
Convento de Coimbra

Na exultância das festas pascais, apresento-lhe os votos de Cristo Ressuscitado aos discípulos: "A paz esteja contigo!"

Terei a felicidade de poder encontrá-la no tão aguardado dia da beatificação de Francisco e Jacinta que, se Deus quiser, beatificarei no próximo dia 13 de maio.

Tendo em vista, porém, que naquele dia não haverá tempo para um colóquio, mas somente para uma breve saudação, encarreguei expressamente de vir falar consigo Sua Excelência Monsenhor Tarcisio Bertone, Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé. É a Congregação que colabora mais diretamente com o Papa para a defesa da verdadeira fé católica, e que conservou, como saberá, desde 1957, a Sua carta manuscrita contendo a terceira parte do segredo revelado dia 13 de julho de 1917 na Cova da Iria, em Fátima.

Monsenhor Bertone, acompanhado pelo Bispo de Leiria, Sua Excelência Monsenhor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, vem em Meu nome fazer-lhe algumas perguntas sobre a interpretação da “terceira parte do segredo”.

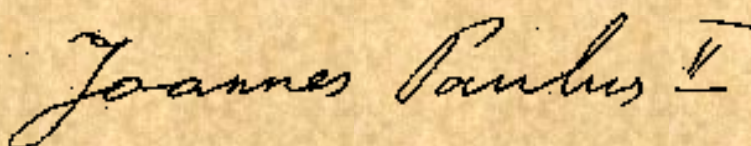
Reverenda Irmã Lúcia, pode falar abertamente e sinceramente a Monsenhor Bertone, que Me referirá diretamente as suas respostas.

Peço ardentemente à Mãe do Ressuscitado pela Reverenda Irmã, pela Comunidade de Coimbra e por toda a Igreja.

Maria, Mãe da humanidade peregrina, nos mantenha sempre estreitamente unidos a Jesus, Seu dilecto Filho e nosso Irmão, Senhor da vida e da glória.

Com uma especial Bênção Apostólica.

Vaticano, 19 de Abril de 2000.



Joannes Paulus II

(translation)

To the Reverend Sister

Maria Lucia
of the Convent of Coimbra

In the great joy of Easter, I greet you with the words the Risen Jesus spoke to the disciples: “Peace be with you”!

I will be happy to be able to meet you on the long-awaited day of the Beatification of Francisco and Jacinta, which, please God, I will celebrate on 13 May of this year.

Since on that day there will be time only for a brief greeting and not a conversation, I am sending His Excellency Archbishop Tarcisio Bertone, Secretary of the Congregation for the Doctrine of the Faith, to speak with you. This is the Congregation which works most closely with the Pope in defending the true Catholic faith, and which since 1957, as you know, has kept your hand-written letter containing the third part of the “secret” revealed on 13 July 1917 at Cova da Iria, Fatima.

Archbishop Bertone, accompanied by the Bishop of Leiria, His Excellency Bishop Serafim de Sousa Ferreira e Silva, will come in my name to ask certain questions about the interpretation of “the third part of the secret”.

Sister Maria Lucia, you may speak openly and candidly to Archbishop Bertone, who will report your answers directly to me.

I pray fervently to the Mother of the Risen Lord for you, Reverend Sister, for the Community of Coimbra and for the whole Church. May Mary, Mother of pilgrim humanity, keep us always united to Jesus, her beloved Son and our brother, the Lord of life and glory.

With my special Apostolic Blessing.

IOANNES PAULUS PP. II

From the Vatican, 19 April 2000.

CONVERSATION
WITH SISTER MARIA LUCIA OF JESUS
AND THE IMMACULATE HEART

The meeting between Sister Lucia, Archbishop Tarcisio Bertone, Secretary of the Congregation for the Doctrine of the Faith, sent by the Holy Father, and Bishop Serafim de Sousa Ferreira e Silva, Bishop of Leiria-Fatima, took place on Thursday, 27 April 2000, in the Carmel of Saint Teresa in Coimbra.

Sister Lucia was lucid and at ease; she was very happy that the Holy Father was going to Fatima for the Beatification of Francisco and Jacinta, something she had looked forward to for a long time.

The Bishop of Leiria-Fatima read the autograph letter of the Holy Father, which explained the reasons for the visit. Sister Lucia felt honoured by this and reread the letter herself, contemplating it in own her hands. She said that she was prepared to answer all questions frankly.

At this point, Archbishop Bertone presented two envelopes to her: the first containing the second, which held the third part of the “secret” of Fatima. Immediately, touching it with her fingers, she said: “This is my letter”, and then while reading it: “This is my writing”.

The original text, in Portuguese, was read and interpreted with the help of the Bishop of Leiria-Fatima. Sister Lucia agreed with the interpretation that the third part of the “secret” was a prophetic vision, similar to those in sacred history. She repeated her conviction that the vision of Fatima concerns above all the struggle of atheistic Communism against the Church and against Christians, and describes the terrible sufferings of the victims of the faith in the twentieth century.

When asked: “Is the principal figure in the vision the Pope?”, Sister Lucia replied at once that it was. She recalled that the three children were very sad about the suffering of the Pope, and that Jacinta kept saying: “*Coitadinho do Santo Padre, tenho muita pena dos pecadores!*” (“Poor Holy Father, I am very sad for sinners!”). Sister Lucia continued: “We did not know the name of the Pope; Our Lady did not tell us the name of the Pope; we did not know whether it was Benedict XV or Pius XII or Paul VI or John Paul II; but it was the Pope who was suffering and that made us suffer too”.

As regards the passage about the Bishop dressed in white, that is, the Holy Father—as the children immediately realized during the “vision”—who is struck dead and falls to the ground, Sister Lucia was in full agreement with the Pope's claim that “it was a mother's hand that guided the bullet's path and in his throes the Pope halted at the threshold of death” (Pope John Paul II, *Meditation from the Policlinico Gemelli to the Italian Bishops*, 13 May 1994).

Before giving the sealed envelope containing the third part of the “secret” to the then Bishop of Leiria-Fatima, Sister Lucia wrote on the outside envelope that it could be opened only after 1960, either by the Patriarch of Lisbon or the Bishop of Leiria. Archbishop Bertone therefore asked: “Why only after 1960? Was it Our Lady who fixed that date?” Sister Lucia replied: “It was not Our Lady. I fixed the date because I had the intuition that before 1960 it would not be understood, but that only later would it be understood. Now it can be better understood. I wrote down what I saw; however it was not for me to interpret it, but for the Pope.

Finally, mention was made of the unpublished manuscript which Sister Lucia has prepared as a reply to the many letters that come from Marian devotees and from pilgrims. The work is called *Os apelos da Mensagem de Fatima*, and it gathers together in the style of catechesis and exhortation thoughts and reflections which express Sister Lucia's feelings and her clear and unaffected spirituality. She was asked if she would be happy to have it published, and she replied: “If the Holy Father agrees, then I am happy, otherwise I obey whatever the Holy Father decides”. Sister Lucia wants to present the text for ecclesiastical approval, and she hopes that what she has written will help to guide men and women of good will along the path that leads to God, the final goal of every human longing. The conversation ends with an exchange of rosaries. Sister Lucia is given a rosary sent by the Holy Father, and she in turn offers a number of rosaries made by herself.

The meeting concludes with the blessing imparted in the name of the Holy Father.

ANNOUNCEMENT MADE BY CARDINAL ANGELO SODANO
SECRETARY OF STATE

At the end of the Mass presided over by the Holy Father at Fatima, Cardinal Angelo Sodano, the Secretary of State, made this announcement in Portuguese, which is given here in English translation:

Brothers and Sisters in the Lord!

At the conclusion of this solemn celebration, I feel bound to offer our beloved Holy Father Pope John Paul II, on behalf of all present, heartfelt good wishes for his approaching 80th Birthday and to thank him for his vital pastoral ministry for the good of all God's Holy Church; we present the heartfelt wishes of the whole Church.

On this solemn occasion of his visit to Fatima, His Holiness has directed me to make an announcement to you. As you know, the purpose of his visit to Fatima has been to beatify the two "little shepherds". Nevertheless he also wishes his pilgrimage to be a renewed gesture of gratitude to Our Lady for her protection during these years of his papacy. This protection seems also to be linked to the so-called third part of the "secret" of Fatima.

That text contains a prophetic vision similar to those found in Sacred Scripture, which do not describe photographically the details of future events, but synthesize and compress against a single background facts which extend through time in an unspecified succession and duration. As a result, the text must be interpreted *in a symbolic key*.

The vision of Fatima concerns above all the war waged by atheistic systems against the Church and Christians, and it describes the immense suffering endured by the witnesses of the faith in the last century of the second millennium. It is an interminable *Way of the Cross* led by the Popes of the twentieth century.

According to the interpretation of the "little shepherds", which was also confirmed recently by Sister Lucia, "the Bishop clothed in white" who prays for all the faithful is the Pope. As he makes his way with great difficulty towards the Cross amid the corpses of those who were martyred (Bishops, priests, men and women Religious and many lay people), he too falls to the ground, apparently dead, under a hail of gunfire.

After the assassination attempt of 13 May 1981, it appeared evident that it was "a mother's hand that guided the bullet's path", enabling "the Pope in his throes" to halt "at the threshold of death" (Pope John Paul II, *Meditation from the Policlinico Gemelli to the Italian Bishops, Insegnamenti*, XVII, 1 [1994], 1061). On the occasion of a visit to Rome by the then Bishop of Leiria-Fatima, the Pope decided to give him the bullet which had remained in the jeep after the assassination attempt, so that it might be kept in the shrine. By the Bishop's decision, the bullet was later set in the crown of the statue of Our Lady of Fatima.

The successive events of 1989 led, both in the Soviet Union and in a number of countries of Eastern Europe, to the fall of the Communist regimes which promoted atheism. For this too His Holiness offers heartfelt thanks to the Most Holy Virgin. In other parts of the world, however, attacks against the Church and against Christians, with the burden of suffering they bring, tragically continue. Even if the events to which the third part of the "secret" of Fatima refers now seem part of the past, Our Lady's call to conversion and penance, issued at the start of the twentieth century, remains timely and urgent today. "The Lady of the message seems to read the signs of the times—the signs of our time—with special insight... The insistent invitation of Mary Most Holy to penance is nothing but the manifestation of her maternal concern for the fate of the human family, in need of conversion and forgiveness" (Pope John Paul II, *Message for the 1997 World Day of the Sick*, No. 1, *Insegnamenti*, XIX, 2 [1996], 561).

In order that the faithful may better receive the message of Our Lady of Fatima, the Pope has charged the Congregation for the Doctrine of the Faith with making public the third part of the “secret”, after the preparation of an appropriate commentary.

Brothers and sisters, let us thank Our Lady of Fatima for her protection. To her maternal intercession let us entrust the Church of the Third Millennium.

Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia. Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fatima, 13 May 2000

THEOLOGICAL COMMENTARY

A careful reading of the text of the so-called third “secret” of Fatima, published here in its entirety long after the fact and by decision of the Holy Father, will probably prove disappointing or surprising after all the speculation it has stirred. No great mystery is revealed; nor is the future unveiled. We see the Church of the martyrs of the century which has just passed represented in a scene described in a language which is symbolic and not easy to decipher. Is this what the Mother of the Lord wished to communicate to Christianity and to humanity at a time of great difficulty and distress? Is it of any help to us at the beginning of the new millennium? Or are these only projections of the inner world of children, brought up in a climate of profound piety but shaken at the same time by the tempests which threatened their own time? How should we understand the vision? What are we to make of it?

Public Revelation and private revelations – their theological status

Before attempting an interpretation, the main lines of which can be found in the statement read by Cardinal Sodano on 13 May of this year at the end of the Mass celebrated by the Holy Father in Fatima, there is a need for some basic clarification of the way in which, according to Church teaching, phenomena such as Fatima are to be understood within the life of faith. The teaching of the Church distinguishes between “public Revelation” and “private revelations”. The two realities differ not only in degree but also in essence. The term “public Revelation” refers to the revealing action of God directed to humanity as a whole and which finds its literary expression in the two parts of the Bible: the Old and New Testaments. It is called “Revelation” because in it God gradually made himself known to men, to the point of becoming man himself, in order to draw to himself the whole world and unite it with himself through his Incarnate Son, Jesus Christ. It is not a matter therefore of intellectual communication, but of a life-giving process in which God comes to meet man. At the same time this process naturally produces data pertaining to the mind and to the understanding of the mystery of God. It is a process which involves man in his entirety and therefore reason as well, but not reason alone. Because God is one, history, which he shares with humanity, is also one. It is valid for all time, and it has reached its fulfilment in the life, death and resurrection of Jesus Christ. In Christ, God has said everything, that is, he has revealed himself completely, and therefore Revelation came to an end with the fulfilment of the mystery of Christ as enunciated in the New Testament. To explain the finality and completeness of Revelation, the *Catechism of the Catholic Church* quotes a text of Saint John of the Cross: “In giving us his Son, his only Word (for he possesses no other), he spoke everything to us at once in this sole Word—and he has no more to say... because what he spoke before to the prophets in parts, he has now spoken all at once by giving us the All Who is His Son. Any person questioning God or desiring some vision or revelation would be guilty not only of foolish behaviour but

also of offending him, by not fixing his eyes entirely upon Christ and by living with the desire for some other novelty” (No. 65; Saint John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, II, 22).

Because the single Revelation of God addressed to all peoples comes to completion with Christ and the witness borne to him in the books of the New Testament, the Church is tied to this unique event of sacred history and to the word of the Bible, which guarantees and interprets it. But this does not mean that the Church can now look only to the past and that she is condemned to sterile repetition. The *Catechism of the Catholic Church* says in this regard: “...even if Revelation is already complete, it has not been made fully explicit; it remains for Christian faith gradually to grasp its full significance over the course of the centuries” (No. 66). The way in which the Church is bound to both the uniqueness of the event and progress in understanding it is very well illustrated in the farewell discourse of the Lord when, taking leave of his disciples, he says: “I have yet many things to say to you, but you cannot bear them now. When the Spirit of truth comes, he will guide you into all the truth; for he will not speak on his own authority... He will glorify me, for he will take what is mine and declare it to you” (*Jn* 16:12-14). On the one hand, the Spirit acts as a guide who discloses a knowledge previously unreachable because the premise was missing—this is the boundless breadth and depth of Christian faith. On the other hand, to be guided by the Spirit is also “to draw from” the riches of Jesus Christ himself, the inexhaustible depths of which appear in the way the Spirit leads. In this regard, the *Catechism* cites profound words of Pope Gregory the Great: “The sacred Scriptures grow with the one who reads them” (No. 94; Gregory the Great, *Homilia in Ezechielem* I, 7, 8). The Second Vatican Council notes three essential ways in which the Spirit guides in the Church, and therefore three ways in which “the word grows”: through the meditation and study of the faithful, through the deep understanding which comes from spiritual experience, and through the preaching of “those who, in the succession of the episcopate, have received the sure charism of truth” (*Dei Verbum*, 8).

In this context, it now becomes possible to understand rightly the concept of “private revelation”, which refers to all the visions and revelations which have taken place since the completion of the New Testament. This is the category to which we must assign the message of Fatima. In this respect, let us listen once again to the *Catechism of the Catholic Church*: “Throughout the ages, there have been so-called ‘private’ revelations, some of which have been recognized by the authority of the Church... It is not their role to complete Christ's definitive Revelation, but to help live more fully by it in a certain period of history” (No. 67). This clarifies two things:

1. The authority of private revelations is essentially different from that of the definitive public Revelation. The latter demands faith; in it in fact God himself speaks to us through human words and the mediation of the living community of the Church. Faith in God and in his word is different from any other human faith, trust or opinion. The certainty that it is God who is speaking gives me the assurance that I am in touch with truth itself. It gives me a certitude which is beyond verification by any human way of knowing. It is the certitude upon which I build my life and to which I entrust myself in dying.

2. Private revelation is a help to this faith, and shows its credibility precisely by leading me back to the definitive public Revelation. In this regard, Cardinal Prospero Lambertini, the future Pope Benedict XIV, says in his classic treatise, which later became normative for beatifications and canonizations: “An assent of Catholic faith is not due to revelations approved in this way; it is not even possible. These revelations seek rather an assent of human faith in keeping with the requirements of prudence, which puts them before us as probable and credible to piety”. The Flemish theologian E. Dhanis, an eminent scholar in this field, states succinctly that ecclesiastical approval of a private revelation has three elements: the message contains nothing contrary to faith or morals; it is lawful to make it public; and the faithful are authorized to accept it with prudence (E. Dhanis, *Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, in *La Civiltà Cattolica* 104 [1953], II, 392-406, in particular 397). Such a message can be a genuine help in understanding the Gospel

and living it better at a particular moment in time; therefore it should not be disregarded. It is a help which is offered, but which one is not obliged to use.

The criterion for the truth and value of a private revelation is therefore its orientation to Christ himself. When it leads us away from him, when it becomes independent of him or even presents itself as another and better plan of salvation, more important than the Gospel, then it certainly does not come from the Holy Spirit, who guides us more deeply into the Gospel and not away from it. This does not mean that a private revelation will not offer new emphases or give rise to new devotional forms, or deepen and spread older forms. But in all of this there must be a nurturing of faith, hope and love, which are the unchanging path to salvation for everyone. We might add that private revelations often spring from popular piety and leave their stamp on it, giving it a new impulse and opening the way for new forms of it. Nor does this exclude that they will have an effect even on the liturgy, as we see for instance in the feasts of *Corpus Christi* and of the Sacred Heart of Jesus. From one point of view, the relationship between Revelation and private revelations appears in the relationship between the liturgy and popular piety: the liturgy is the criterion, it is the living form of the Church as a whole, fed directly by the Gospel. Popular piety is a sign that the faith is spreading its roots into the heart of a people in such a way that it reaches into daily life. Popular religiosity is the first and fundamental mode of “inculturation” of the faith. While it must always take its lead and direction from the liturgy, it in turn enriches the faith by involving the heart.

We have thus moved from the somewhat negative clarifications, initially needed, to a positive definition of private revelations. How can they be classified correctly in relation to Scripture? To which theological category do they belong? The oldest letter of Saint Paul which has been preserved, perhaps the oldest of the New Testament texts, the First Letter to the Thessalonians, seems to me to point the way. The Apostle says: “Do not quench the Spirit, do not despise prophesying, but test everything, holding fast to what is good” (5:19-21). In every age the Church has received the charism of prophecy, which must be scrutinized but not scorned. On this point, it should be kept in mind that prophecy in the biblical sense does not mean to predict the future but to explain the will of God for the present, and therefore show the right path to take for the future. A person who foretells what is going to happen responds to the curiosity of the mind, which wants to draw back the veil on the future. The prophet speaks to the blindness of will and of reason, and declares the will of God as an indication and demand for the present time. In this case, prediction of the future is of secondary importance. What is essential is the actualization of the definitive Revelation, which concerns me at the deepest level. The prophetic word is a warning or a consolation, or both together. In this sense there is a link between the charism of prophecy and the category of “the signs of the times”, which Vatican II brought to light anew: “You know how to interpret the appearance of earth and sky; why then do you not know how to interpret the present time?” (*Lk* 12:56). In this saying of Jesus, the “signs of the times” must be understood as the path he was taking, indeed it must be understood as Jesus himself. To interpret the signs of the times in the light of faith means to recognize the presence of Christ in every age. In the private revelations approved by the Church—and therefore also in Fatima—this is the point: they help us to understand the signs of the times and to respond to them rightly in faith.

The anthropological structure of private revelations

In these reflections we have sought so far to identify the theological status of private revelations. Before undertaking an interpretation of the message of Fatima, we must still attempt briefly to offer some clarification of their anthropological (psychological) character. In this field, theological anthropology distinguishes three forms of perception or “vision”: vision with the senses, and hence exterior bodily perception, interior perception, and spiritual vision (*visio sensibilis - imaginativa - intellectualis*). It is clear that in the visions of Lourdes, Fatima and other places it is not a question of normal exterior perception of the senses: the images and forms which are seen are not located spatially, as is the case for example with a

tree or a house. This is perfectly obvious, for instance, as regards the vision of hell (described in the first part of the Fatima “secret”) or even the vision described in the third part of the “secret”. But the same can be very easily shown with regard to other visions, especially since not everybody present saw them, but only the “visionaries”. It is also clear that it is not a matter of a “vision” in the mind, without images, as occurs at the higher levels of mysticism. Therefore we are dealing with the middle category, interior perception. For the visionary, this perception certainly has the force of a presence, equivalent for that person to an external manifestation to the senses.

Interior vision does not mean fantasy, which would be no more than an expression of the subjective imagination. It means rather that the soul is touched by something real, even if beyond the senses. It is rendered capable of seeing that which is beyond the senses, that which cannot be seen—seeing by means of the “interior senses”. It involves true “objects”, which touch the soul, even if these “objects” do not belong to our habitual sensory world. This is why there is a need for an interior vigilance of the heart, which is usually precluded by the intense pressure of external reality and of the images and thoughts which fill the soul. The person is led beyond pure exteriority and is touched by deeper dimensions of reality, which become visible to him. Perhaps this explains why children tend to be the ones to receive these apparitions: their souls are as yet little disturbed, their interior powers of perception are still not impaired. “On the lips of children and of babes you have found praise”, replies Jesus with a phrase of Psalm 8 (v. 3) to the criticism of the High Priests and elders, who had judged the children's cries of “hosanna” inappropriate (cf. *Mt* 21:16).

“Interior vision” is not fantasy but, as we have said, a true and valid means of verification. But it also has its limitations. Even in exterior vision the subjective element is always present. We do not see the pure object, but it comes to us through the filter of our senses, which carry out a work of translation. This is still more evident in the case of interior vision, especially when it involves realities which in themselves transcend our horizon. The subject, the visionary, is still more powerfully involved. He sees insofar as he is able, in the modes of representation and consciousness available to him. In the case of interior vision, the process of translation is even more extensive than in exterior vision, for the subject shares in an essential way in the formation of the image of what appears. He can arrive at the image only within the bounds of his capacities and possibilities. Such visions therefore are never simple “photographs” of the other world, but are influenced by the potentialities and limitations of the perceiving subject.

This can be demonstrated in all the great visions of the saints; and naturally it is also true of the visions of the children at Fatima. The images described by them are by no means a simple expression of their fantasy, but the result of a real perception of a higher and interior origin. But neither should they be thought of as if for a moment the veil of the other world were drawn back, with heaven appearing in its pure essence, as one day we hope to see it in our definitive union with God. Rather the images are, in a manner of speaking, a synthesis of the impulse coming from on high and the capacity to receive this impulse in the visionaries, that is, the children. For this reason, the figurative language of the visions is symbolic. In this regard, Cardinal Sodano stated: “[they] do not describe photographically the details of future events, but synthesize and compress against a single background facts which extend through time in an unspecified succession and duration”. This compression of time and place in a single image is typical of such visions, which for the most part can be deciphered only in retrospect. Not every element of the vision has to have a specific historical sense. It is the vision as a whole that matters, and the details must be understood on the basis of the images taken in their entirety. The central element of the image is revealed where it coincides with what is the focal point of Christian “prophecy” itself: the centre is found where the vision becomes a summons and a guide to the will of God.

An attempt to interpret the “secret” of Fatima

The first and second parts of the “secret” of Fatima have already been so amply discussed in the relative literature that there is no need to deal with them again here. I would just like to recall briefly the most significant point. For one terrible moment, the children were given a vision of hell. They saw the fall of “the souls of poor sinners”. And now they are told why they have been exposed to this moment: “in order to save souls”—to show the way to salvation. The words of the First Letter of Peter come to mind: “As the outcome of your faith you obtain the salvation of your souls” (1:9). To reach this goal, the way indicated—surprisingly for people from the Anglo-Saxon and German cultural world—is devotion to the Immaculate Heart of Mary. A brief comment may suffice to explain this. In biblical language, the “heart” indicates the centre of human life, the point where reason, will, temperament and sensitivity converge, where the person finds his unity and his interior orientation. According to Matthew 5:8, the “immaculate heart” is a heart which, with God's grace, has come to perfect interior unity and therefore “sees God”. To be “devoted” to the Immaculate Heart of Mary means therefore to embrace this attitude of heart, which makes the *fiat*—“your will be done”—the defining centre of one's whole life. It might be objected that we should not place a human being between ourselves and Christ. But then we remember that Paul did not hesitate to say to his communities: “imitate me” (*1 Cor* 4:16; *Phil* 3:17; *1 Th* 1:6; *2 Th* 3:7, 9). In the Apostle they could see concretely what it meant to follow Christ. But from whom might we better learn in every age than from the Mother of the Lord?

Thus we come finally to the third part of the “secret” of Fatima which for the first time is being published in its entirety. As is clear from the documentation presented here, the interpretation offered by Cardinal Sodano in his statement of 13 May was first put personally to Sister Lucia. Sister Lucia responded by pointing out that she had received the vision but not its interpretation. The interpretation, she said, belonged not to the visionary but to the Church. After reading the text, however, she said that this interpretation corresponded to what she had experienced and that on her part she thought the interpretation correct. In what follows, therefore, we can only attempt to provide a deeper foundation for this interpretation, on the basis of the criteria already considered.

“To save souls” has emerged as the key word of the first and second parts of the “secret”, and the key word of this third part is the threefold cry: “Penance, Penance, Penance!” The beginning of the Gospel comes to mind: “Repent and believe the Good News” (*Mk* 1:15). To understand the signs of the times means to accept the urgency of penance – of conversion – of faith. This is the correct response to this moment of history, characterized by the grave perils outlined in the images that follow. Allow me to add here a personal recollection: in a conversation with me Sister Lucia said that it appeared ever more clearly to her that the purpose of all the apparitions was to help people to grow more and more in faith, hope and love—everything else was intended to lead to this.

Let us now examine more closely the single images. The angel with the flaming sword on the left of the Mother of God recalls similar images in the Book of Revelation. This represents the threat of judgement which looms over the world. Today the prospect that the world might be reduced to ashes by a sea of fire no longer seems pure fantasy: man himself, with his inventions, has forged the flaming sword. The vision then shows the power which stands opposed to the force of destruction—the splendour of the Mother of God and, stemming from this in a certain way, the summons to penance. In this way, the importance of human freedom is underlined: the future is not in fact unchangeably set, and the image which the children saw is in no way a film preview of a future in which nothing can be changed. Indeed, the whole point of the vision is to bring freedom onto the scene and to steer freedom in a positive direction. The purpose of the vision is not to show a film of an irrevocably fixed future. Its meaning is exactly the opposite: it is meant to mobilize the forces of change in the right direction. Therefore we must totally discount fatalistic explanations of the “secret”, such as, for example, the claim that the would-be assassin of 13 May 1981 was merely an instrument of the divine plan guided by Providence and could not therefore have acted freely, or

other similar ideas in circulation. Rather, the vision speaks of dangers and how we might be saved from them.

The next phrases of the text show very clearly once again the symbolic character of the vision: God remains immeasurable, and is the light which surpasses every vision of ours. Human persons appear as in a mirror. We must always keep in mind the limits in the vision itself, which here are indicated visually. The future appears only “in a mirror dimly” (*1 Cor 13:12*). Let us now consider the individual images which follow in the text of the “secret”. The place of the action is described in three symbols: a steep mountain, a great city reduced to ruins and finally a large rough-hewn cross. The mountain and city symbolize the arena of human history: history as an arduous ascent to the summit, history as the arena of human creativity and social harmony, but at the same time a place of destruction, where man actually destroys the fruits of his own work. The city can be the place of communion and progress, but also of danger and the most extreme menace. On the mountain stands the cross—the goal and guide of history. The cross transforms destruction into salvation; it stands as a sign of history's misery but also as a promise for history.

At this point human persons appear: the Bishop dressed in white (“we had the impression that it was the Holy Father”), other Bishops, priests, men and women Religious, and men and women of different ranks and social positions. The Pope seems to precede the others, trembling and suffering because of all the horrors around him. Not only do the houses of the city lie half in ruins, but he makes his way among the corpses of the dead. The Church's path is thus described as a *Via Crucis*, as a journey through a time of violence, destruction and persecution. The history of an entire century can be seen represented in this image. Just as the places of the earth are synthetically described in the two images of the mountain and the city, and are directed towards the cross, so too time is presented in a compressed way. In the vision we can recognize the last century as a century of martyrs, a century of suffering and persecution for the Church, a century of World Wars and the many local wars which filled the last fifty years and have inflicted unprecedented forms of cruelty. In the “mirror” of this vision we see passing before us the witnesses of the faith decade by decade. Here it would be appropriate to mention a phrase from the letter which Sister Lucia wrote to the Holy Father on 12 May 1982: “The third part of the ‘secret’ refers to Our Lady's words: ‘If not, [Russia] will spread her errors throughout the world, causing wars and persecutions of the Church. The good will be martyred; the Holy Father will have much to suffer; various nations will be annihilated’”.

In the *Via Crucis* of an entire century, the figure of the Pope has a special role. In his arduous ascent of the mountain we can undoubtedly see a convergence of different Popes. Beginning from Pius X up to the present Pope, they all shared the sufferings of the century and strove to go forward through all the anguish along the path which leads to the Cross. In the vision, the Pope too is killed along with the martyrs. When, after the attempted assassination on 13 May 1981, the Holy Father had the text of the third part of the “secret” brought to him, was it not inevitable that he should see in it his own fate? He had been very close to death, and he himself explained his survival in the following words: “... it was a mother's hand that guided the bullet's path and in his throes the Pope halted at the threshold of death” (13 May 1994). That here “a mother's hand” had deflected the fateful bullet only shows once more that there is no immutable destiny, that faith and prayer are forces which can influence history and that in the end prayer is more powerful than bullets and faith more powerful than armies.

The concluding part of the “secret” uses images which Lucia may have seen in devotional books and which draw their inspiration from long-standing intuitions of faith. It is a consoling vision, which seeks to open a history of blood and tears to the healing power of God. Beneath the arms of the cross angels gather up the blood of the martyrs, and with it they give life to the souls making their way to God. Here, the blood of Christ and the blood of the martyrs are considered as one: the blood of the martyrs runs down from the arms of the cross. The martyrs die in communion with the Passion of Christ, and their death becomes one

with his. For the sake of the body of Christ, they complete what is still lacking in his afflictions (cf. *Col* 1:24). Their life has itself become a Eucharist, part of the mystery of the grain of wheat which in dying yields abundant fruit. The blood of the martyrs is the seed of Christians, said Tertullian. As from Christ's death, from his wounded side, the Church was born, so the death of the witnesses is fruitful for the future life of the Church. Therefore, the vision of the third part of the “secret”, so distressing at first, concludes with an image of hope: no suffering is in vain, and it is a suffering Church, a Church of martyrs, which becomes a sign-post for man in his search for God. The loving arms of God welcome not only those who suffer like Lazarus, who found great solace there and mysteriously represents Christ, who wished to become for us the poor Lazarus. There is something more: from the suffering of the witnesses there comes a purifying and renewing power, because their suffering is the actualization of the suffering of Christ himself and a communication in the here and now of its saving effect.

And so we come to the final question: What is the meaning of the “secret” of Fatima as a whole (in its three parts)? What does it say to us? First of all we must affirm with Cardinal Sodano: “... the events to which the third part of the ‘secret’ of Fatima refers now seem part of the past”. Insofar as individual events are described, they belong to the past. Those who expected exciting apocalyptic revelations about the end of the world or the future course of history are bound to be disappointed. Fatima does not satisfy our curiosity in this way, just as Christian faith in general cannot be reduced to an object of mere curiosity. What remains was already evident when we began our reflections on the text of the “secret”: the exhortation to prayer as the path of “salvation for souls” and, likewise, the summons to penance and conversion.

I would like finally to mention another key expression of the “secret” which has become justly famous: “my Immaculate Heart will triumph”. What does this mean? The Heart open to God, purified by contemplation of God, is stronger than guns and weapons of every kind. The *fiat* of Mary, the word of her heart, has changed the history of the world, because it brought the Saviour into the world—because, thanks to her *Yes*, God could become man in our world and remains so for all time. The Evil One has power in this world, as we see and experience continually; he has power because our freedom continually lets itself be led away from God. But since God himself took a human heart and has thus steered human freedom towards what is good, the freedom to choose evil no longer has the last word. From that time forth, the word that prevails is this: “In the world you will have tribulation, but take heart; I have overcome the world” (*Jn* 16:33). The message of Fatima invites us to trust in this promise.

JosephCard. Ratzinger
*Prefect of the Congregation
for the Doctrine of the Faith*

(1) From the diary of John XXIII, 17 August 1959: “Audiences: Father Philippe, Commissary of the Holy Office, who brought me the letter containing the third part of the secrets of Fatima. I intend to read it with my Confessor”.

LUNEDÌ

s. Rinaldo v

229-136

1959
Agosta 17

Mi scusi:

F. Philippe Geronzi

Ho l'O. che mi reca la lettera con la
mentre la tua. farò dei papaveri di
Fatima. di: spero di leggere ed mi
benfugore.

(2) The Holy Father's comment at the General Audience of 14 October 1981 on "What happened in May: A Great Divine Trial" should be recalled: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 2 (Vatican City, 1981), 409-412.

(3) Radio message during the Ceremony of Veneration, Thanksgiving and Entrustment to the Virgin Mary Theotokos in the Basilica of Saint Mary Major: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1 (Vatican City, 1981), 1246.

(4) On the Jubilee Day for Families, the Pope entrusted individuals and nations to Our Lady: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (Vatican City, 1984), 775-777.

(5)

... A terceira parte do segredo: — Refere-se às palavras de Nossa Senhora: ...
 "Se não, espalhara seus erros pelo mundo, provocando guerras e perseguições
 à Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, —
 várias nações serão aniquiladas." (13-VII-1917).

... A terceira parte do segredo, que tanta ansiedade por conhecer, é uma revelação
 simbólica, que se refere a este trecho da Mensagem, condensada a si, si, si, an
 não, mas aceitamos ou não, o que a Mensagem nos pede: "Se atenderem a Meus ...
 pedidos, a Rússia se converterá e terá paz; se não, espalhara seus erros pelo mundo;
 do, etc."

Porque não temos atendido a este apelo da Mensagem, verificamos que
 ela se tem cumprido, a Rússia foi invadida o mundo com os seus erros. E se
 não vemos ainda, o facto consuetado, ao final desta profecia, vemos que para
 a caminho dos passos largos. Se não tenhamos no caminho do pecado
 do ódio, da vingança, da injustiça e tropecando os direitos da pessoa hu-
 mana, da inocência e da violência etc.

E não digamos que é Deus, que assim nos castiga, mas sim, que são
 os homens, que para si mesmos se preparam o castigo — Deus, apenas nos ad-
 verte e chama ao bom caminho, ressaltando a liberdade que nos dá; por isso,
 os homens são responsáveis.

(6) In the “Fourth Memoir” of 8 December 1941 Sister Lucia writes: “I shall begin then my new task, and thus fulfil the commands received from Your Excellency as well as the desires of Dr Galamba. With the exception of that part of the Secret which I am not permitted to reveal at present, I shall say everything. I shall not knowingly omit anything, though I suppose I may forget just a few small details of minor importance”.

Comigo fui a Missão Nova Lusitana, e cumprirei
 os ordens de V. Ex.ª e os desejos do Sr. Galamba.
 Comotivando a parte do segredo que por agora não
 me é permitido revelar, direi tudo, advertidamente
 não deixarei nada. Suponho que poderei esquecer-
 me apenas alguns pequenos detalhes de insignifi-
 cante importância.

(7) In the “Fourth Memoir” Sister Lucia adds: “In Portugal, the dogma of the faith will always be preserved, etc. ...”.

Em Portugal se conservará sempre o do-
 gma da fé etc.

(8) In the translation, the original text has been respected, even as regards the imprecise punctuation, which nevertheless does not impede an understanding of what the visionary wished to say.





CONGREGAZIONE
PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

**IL MESSAGGIO
DI FATIMA**

PRESENTAZIONE

Nel passaggio dal secondo al terzo millennio il Papa Giovanni Paolo II ha deciso di rendere pubblico il testo della terza parte del « segreto di Fatima ».

Dopo gli eventi drammatici e crudeli del secolo XX^o, uno dei più cruciali della storia dell'uomo, culminato con l'attentato cruento al « dolce Cristo in terra », si apre dunque un velo su di una realtà che fa storia e che la interpreta in profondità, secondo una dimensione spirituale a cui la mentalità odierna, spesso venata di razionalismo, è refrattaria.

Apparizioni e segni soprannaturali punteggiano la storia, entrano nel vivo delle vicende umane e accompagnano il cammino del mondo, sorprendendo credenti e non credenti. Queste manifestazioni, che non possono contraddire il contenuto della fede, devono convergere verso l'oggetto centrale dell'annuncio di Cristo: l'amore del Padre che suscita negli uomini la conversione e dona la grazia per abbandonarsi a Lui con devozione filiale. Tale è anche il messaggio di Fatima che, con l'accorato appello alla conversione e alla penitenza, sospinge in realtà al cuore del Vangelo.

Fatima è senza dubbio la più profetica delle apparizioni moderne. La prima e la seconda parte del « segreto » — che vengono pubblicate nell'ordine per completezza di documentazione — riguardano anzitutto la spaventosa visione dell'inferno, la devozione al Cuore Immacolato di Maria, la seconda guerra mondiale, e poi la previsione dei danni immani che la Russia, nella sua defezione dalla fede cristiana e nell'adesione al totalitarismo comunista, avrebbe recato all'umanità.

Nessuno nel 1917 avrebbe potuto immaginare tutto questo: i tre *pastorinhos* di Fatima vedono, ascoltano, memorizzano, e Lucia, la testimone sopravvissuta, nel momento in cui riceve il comando del Vescovo di Leiria e il permesso di Nostra Signora, mette per iscritto.

Per quanto riguarda la descrizione delle prime due parti del « segreto », peraltro già pubblicato e perciò conosciuto, è stato scelto il testo scritto da Suor Lucia nella terza memoria del 31 agosto 1941; nella quarta memoria dell'8 dicembre 1941 vi aggiunge poi qualche annotazione.

La terza parte del « segreto » fu scritta « per ordine di Sua Eccellenza il Vescovo di Leiria e della Santissima Madre... » il 3 gennaio 1944.

Esiste un solo manoscritto, che viene qui riprodotto fotostaticamente. La busta sigillata fu custodita

dapprima dal Vescovo di Leiria. Per meglio tutelare il « segreto », la busta fu consegnata il 4 aprile 1957 all'Archivio Segreto del Sant'Uffizio. Suor Lucia fu avvertita di ciò dal Vescovo di Leiria.

Secondo appunti d'Archivio, d'accordo con l'Em.mo Card. Alfredo Ottaviani, il 17 agosto 1959 il Commissario del Sant'Uffizio, Padre Pierre Paul Philippe, O.P., portò a Giovanni XXIII la busta contenente la terza parte del « segreto di Fatima ». Sua Santità « dopo talune esitazioni » disse: «Aspettiamo. Pregherò. Le farò sapere ciò che ho deciso ».⁽¹⁾

In realtà Papa Giovanni XXIII decise di rinviare la busta sigillata al Sant'Uffizio e di non rivelare la terza parte del « segreto ».

Paolo VI lesse il contenuto con il Sostituto Sua Ecc.za Mons. Angelo Dell'Acqua, il 27 marzo 1965, e rinviò la busta all'Archivio del Sant'Uffizio, con la decisione di non pubblicare il testo.

Giovanni Paolo II, da parte sua, ha richiesto la busta contenente la terza parte del « segreto » dopo l'attentato del 13 maggio 1981. Sua Eminenza il Card. Franjo Seper, Prefetto della Congregazione, consegnò a Sua Ecc.za Mons. Eduardo Martinez Somalo, Sostituto della Segreteria di Stato, il 18 luglio 1981, due buste: – una bianca, con il testo originale di Suor Lucia in lingua portoghese; – un'altra color arancione, con la traduzione del « segreto » in lingua italiana. L'11 agosto seguente Mons. Martinez ha restituito le due buste all'Archivio del Sant'Uffizio.⁽²⁾

Come è noto Papa Giovanni Paolo II pensò subito alla consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria e compose egli stesso una preghiera per quello che definì « Atto di affidamento » da celebrarsi nella Basilica di Santa Maria Maggiore il 7 giugno 1981, solennità di Pentecoste, giorno scelto per ricordare il 1600° anniversario del primo Concilio Costantinopolitano, e il 1550° anniversario del Concilio di Efeso. Essendo il Papa forzatamente assente venne trasmessa la sua allocuzione registrata. Riportiamo il testo che si riferisce esattamente all'**atto di affidamento**:

« *O Madre degli uomini e dei popoli*, Tu conosci tutte le loro sofferenze e le loro speranze, Tu senti maternamente tutte le lotte tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre che scuotono il mondo, accogli il nostro grido rivolto nello Spirito Santo direttamente al Tuo cuore ed *abbraccia con l'amore della Madre e della Serva del Signore coloro che questo abbraccio più aspettano*, e **insieme coloro il cui affidamento Tu pure attendi in modo particolare**. Prendi sotto la Tua protezione materna l'intera famiglia umana che, con affettuoso trasporto, a Te, o Madre, noi affidiamo. S'avvicini per tutti il tempo della pace e della libertà, il tempo della verità, della giustizia e della speranza ».⁽³⁾

Ma il Santo Padre, per rispondere più pienamente alle domande di « Nostra Signora » volle esplicitare durante l'Anno Santo della Redenzione l'atto di affidamento del 7 giugno 1981, ripetuto a Fatima il 13 maggio 1982. Nel ricordo del *Fiat* pronunciato da Maria al momento dell'Annunciazione, il 25 marzo 1984 in piazza San Pietro, in unione spirituale con tutti i Vescovi del mondo, precedentemente « convocati », il Papa affida al Cuore Immacolato di Maria gli uomini e i popoli, con accenti che rievocano le accorate parole pronunciate nel 1981:

« E perciò, *o Madre degli uomini e dei popoli*, Tu che conosci tutte le loro sofferenze e le loro speranze, Tu che senti maternamente tutte le lotte tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre, che scuotono il mondo contemporaneo, accogli il nostro grido che, mossi dallo Spirito Santo, rivolgiamo direttamente al Tuo Cuore: *abbraccia con amore* di Madre e di Serva del Signore, questo nostro mondo umano, che Ti affidiamo e consacriamo, pieni di inquietudine per la sorte terrena ed eterna degli uomini e dei popoli.

In modo speciale Ti affidiamo e consacriamo quegli uomini e *quelle nazioni*, che di questo affidamento e di questa consacrazione hanno particolarmente bisogno.

“Sotto la Tua protezione cerchiamo rifugio, santa Madre di Dio”! *Non disprezzare le suppliche di noi che siamo nella prova!* »

Poi il Papa continua con maggiore forza e concretezza di riferimenti, quasi commentando il Messaggio di Fatima nei suoi tristi avveramenti:

« Ecco, trovandoci davanti a Te, Madre di Cristo, dinanzi al Tuo Cuore Immacolato, desideriamo, insieme con tutta la Chiesa, unirci alla consacrazione che, per amore nostro, il Figlio Tuo ha fatto di se stesso al Padre: “Per loro — egli ha detto — io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità” (Gv 17, 19). Vogliamo unirci al nostro Redentore in questa consacrazione per il mondo e per gli uomini, la quale, nel suo Cuore divino, ha la potenza di ottenere il perdono e di procurare la riparazione.

La potenza di questa consacrazione dura per tutti i tempi ed abbraccia tutti gli uomini, i popoli e le nazioni, e supera ogni male, che lo spirito delle tenebre è capace di ridestare nel cuore dell'uomo e nella sua storia e che, di fatto, ha ridestato nei nostri tempi.

Oh, quanto profondamente sentiamo il bisogno di consacrazione per l'umanità e per il mondo: per il nostro mondo contemporaneo, in unione con Cristo stesso! L'opera redentrice di Cristo, infatti, deve essere *partecipata dal mondo per mezzo della Chiesa*.

Lo manifesta il presente Anno della Redenzione: il Giubileo straordinario di tutta la Chiesa.

Sii benedetta, in questo Anno Santo, *sopra ogni creatura* Tu, Serva del Signore, che nel modo più pieno obbedisti alla Divina chiamata!

Sii salutata Tu, che *sei interamente unita* alla consacrazione redentrice del Tuo Figlio!

Madre della Chiesa! Illumina il Popolo di Dio sulle vie della fede, della speranza e della carità! Illumina specialmente i popoli di cui Tu aspetti la nostra consacrazione e il nostro affidamento. Aiutaci a vivere nella verità della consacrazione di Cristo per l'intera famiglia umana del mondo contemporaneo.

AffidandoTi, o Madre, il mondo, tutti gli uomini e tutti i popoli, Ti *affidiamo anche la stessa consacrazione del mondo*, mettendola nel Tuo Cuore materno.

Oh, Cuore Immacolato! Aiutaci a vincere la minaccia del male, che così facilmente si radica nei cuori degli uomini d'oggi e che nei suoi effetti incommensurabili già grava sulla vita presente e sembra chiudere le vie verso il futuro!

Dalla fame e dalla guerra, *liberaci!*

Dalla guerra nucleare, da un'autodistruzione incalcolabile, da ogni genere di guerra, *liberaci!*

Dai peccati contro la vita dell'uomo sin dai suoi albori, *liberaci!*

Dall'odio e dall'avvilimento della dignità dei figli di Dio, *liberaci!*

Da ogni genere di ingiustizia nella vita sociale, nazionale e internazionale, *liberaci!*

Dalla facilità di calpestare i comandamenti di Dio, *liberaci!*

Dal tentativo di offuscare nei cuori umani la verità stessa di Dio, *liberaci!*

Dallo smarrimento della coscienza del bene e del male, *liberaci!*

Dai peccati contro lo Spirito Santo, *liberaci! liberaci!*

Accogli, o Madre di Cristo, questo grido *carico della sofferenza* di tutti gli uomini! *Carico della sofferenza* di intere società!

Aiutaci con la potenza dello Spirito Santo a vincere ogni peccato: il peccato dell'uomo e il “peccato del mondo”, il peccato in ogni sua manifestazione.

Si riveli, ancora una volta, nella storia del mondo l'infinita potenza salvifica della Redenzione: potenza dell'*Amore misericordioso!* Che esso arresti il male! Trasformi le coscienze! Nel Tuo Cuore Immacolato si sveli per tutti la *luce della Speranza!* ».(4)

Suor Lucia confermò personalmente che tale atto solenne e universale di consacrazione corrispondeva a quanto voleva Nostra Signora (« *Sim, està feita, tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984* »: « Sì, è stata fatta, così come Nostra Signora l'aveva chiesto, il 25 marzo 1984 »: lettera dell'8 novembre 1989). Ogni discussione perciò ed ogni ulteriore petizione sono senza fondamento.

Nella documentazione che viene offerta si aggiungono ai manoscritti di Suor Lucia quattro altri testi: 1) la lettera del Santo Padre a Suor Lucia in data 19 aprile 2000; 2) una descrizione del colloquio avuto con Suor Lucia in data 27 aprile 2000; 3) la comunicazione letta per incarico del Santo Padre, a Fatima il 13 maggio c.a. da Sua Eminenza il Card. Angelo Sodano, Segretario di Stato; 4) il commento teologico di Sua Eminenza il Card. Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Un'indicazione per l'interpretazione della terza parte del « segreto » era già stata offerta da Suor Lucia in una lettera al Santo Padre del 12 maggio 1982. In essa dice:

« *La terza parte del segreto si riferisce alle parole di Nostra Signora: “Se no [la Russia] spargerà i suoi errori per il mondo, promuovendo guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte” (13-VII-1917).*

La terza parte del segreto è una rivelazione simbolica, che si riferisce a questa parte del Messaggio, condizionato dal fatto se accettiamo o no ciò che il Messaggio stesso ci chiede: “Se accetteranno le mie richieste, la Russia si convertirà e avranno pace; se no, spargerà i suoi errori per il mondo, ecc.”.

Dal momento che non abbiamo tenuto conto di questo appello del Messaggio, verificiamo che esso si è compiuto, la Russia ha invaso il mondo con i suoi errori. E se non constatiamo ancora la consumazione completa del finale di questa profezia, vediamo che vi siamo incamminati a poco a poco a larghi passi. Se non rinunciamo al cammino di peccato, di odio, di vendetta, di ingiustizia violando i diritti della persona umana, di immoralità e di violenza, ecc.

E non diciamo che è Dio che così ci castiga; al contrario sono gli uomini che da se stessi si preparano il castigo. Dio premurosamente ci avverte e chiama al buon cammino, rispettando la libertà che ci ha dato; perciò gli uomini sono responsabili».⁽⁵⁾

La decisione del Santo Padre Giovanni Paolo II di rendere pubblica la terza parte del « segreto » di Fatima chiude un tratto di storia, segnata da tragiche volontà umane di potenza e di iniquità, ma permeata dall'amore misericordioso di Dio e dalla premurosa vigilanza della Madre di Gesù e della Chiesa.

Azione di Dio, Signore della storia, e corresponsabilità dell'uomo, nella sua drammatica e feconda libertà, sono i due perni sui quali si costruisce la storia dell'umanità.

La Madonna apparsa a Fatima ci richiama a questi valori dimenticati, a questo avvenire dell'uomo in Dio, di cui siamo parte attiva e responsabile.

Tarcisio Bertone, SDB
Arcivescovo emerito di Vercelli
Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede

IL « SEGRETO » DI FATIMA

PRIMA E SECONDA PARTE DEL « SEGRETO »

NELLA REDAZIONE FATTANE DA SUOR LUCIA NELLA « TERZA MEMORIA » DEL 31
AGOSTO 1941, DESTINATA AL VESCOVO DI LEIRIA-FATIMA
(testo originale)

Resisfuro que boscizava e fazia estremecer de pravor. Os discor-
 sios distinguiram-se por formas horribis e sacras de exissais
 separadas e desconhecidas, mas transparentes e negras. Esta vista
 foi um momento, e graças à Mãe Mãe Mãe do Céu; que antes
 rios tinha precedido com a promessa de nos levar para o Céu
 (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teríamos morrido
 de medo e pravor. Em seguida levantamos os olhos para
 Nossa Senhora que nos olha com bondade e tristeza. Estes o infer-
 no para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar e
 que estabeleça no mundo a devoção a Nossa Imaculada Conceição. Se fizerem
 o que eu pedir, salvar-se-ão de muitas almas e terá paz, e alguma vez
 verão, mas se não deixarem de ofender a Deus, no fim do Tercer
 tornará outra vez. Quando virdes uma noite, anunciada por
 uma luz desconhecida, sabei que, é o grande sinal que Deus vos dá de
 que vai a punir o mundo de seus crimes, por causa da guerra,
 da fome, e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir
 viri feller a consagração da Rússia a Nossa Imaculada Conceição e a
 Comunhão reparadora nos primeiros tabados. Se atindarem a
 meus pedidos a Rússia se converterá e terá paz, se não se converter
 seus crimes pelo mundo; por isso vou a guerra e perseguições à
 Igreja, os seus sacerdotes mártires, o Santo Padre terá muito que
 sofrer, varias nações serão castigadas, por isso a Nossa Imaculada
 Conceição temporária. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia
 que se converterá e não comulido ao mundo algum tempo de paz.

(traduzione) (6)

Dovrò, perciò parlare un po' del segreto e rispondere al primo punto interrogativo.

Cos'è il segreto. Mi pare di poterlo dire, perché dal Cielo ne ho già il permesso. I rappresentanti di Dio in terra mi hanno pure autorizzata, varie volte in varie lettere, una delle quali credo sia conservata dall'Ecc. V. Rev.ma, quella del P. Giuseppe Bernardo Gonçalves, nella quale mi ordina di scrivere al Santo Padre. Uno dei punti che mi indica, è la rivelazione del segreto. Qualcosa ho detto, ma per non allungare troppo quello scritto, che doveva essere breve, mi limitai all'indispensabile lasciando a Dio l'opportunità d'un momento più favorevole.

Ho già esposto nel secondo scritto, il dubbio che mi tormentò dal 13 giugno al 13 luglio, e che in quest'apparizione svanì.

Bene. Il segreto consta di tre cose distinte, due delle quali sto per rivelare.

La prima dunque, fu la visione dell'inferno.

La Madonna ci mostrò un grande mare di fuoco, che sembrava stare sotto terra. Immersi in quel fuoco, i demoni e le anime, come se fossero braci trasparenti e nere o bronzee, con forma umana che fluttuavano nell'incendio, portate dalle fiamme che uscivano da loro stesse insieme a nuvole di fumo, cadendo da tutte le parti simili al cadere delle scintille nei grandi incendi, senza peso né equilibrio, tra grida e gemiti di dolore e disperazione che mettevano orrore e facevano tremare dalla paura. I demoni si riconoscevano dalle forme orribili e ributtanti di animali spaventosi e sconosciuti, ma trasparenti e neri. Questa visione durò un momento. E grazie alla nostra buona Madre del Cielo, che prima ci aveva prevenuti con la promessa di portarci in Cielo (nella prima apparizione), altrimenti credo che saremmo morti di spavento e di terrore.

In seguito alzammo gli occhi alla Madonna che ci disse con bontà e tristezza:

— Avete visto l'inferno dove cadono le anime dei poveri peccatori. Per salvarle, Dio vuole stabilire nel mondo la devozione al Mio Cuore Immacolato. Se faranno quel che vi dirò, molte anime si salveranno e avranno pace. La guerra sta per finire; ma se non smetteranno di offendere Dio, durante il Pontificato di Pio XI ne comincerà un'altra ancora peggiore. Quando vedrete una notte illuminata da una luce sconosciuta, sappiate che è il grande segno che Dio vi dà che sta per castigare il mondo per i suoi crimini, per mezzo della guerra, della fame e delle persecuzioni alla Chiesa e al Santo Padre. Per impedirla, verrò a chiedere la consacrazione della Russia al Mio Cuore Immacolato e la Comunione riparatrice nei primi sabati. Se accetteranno le Mie richieste, la Russia si convertirà e avranno pace; se no, spargerà i suoi errori per il mondo, promovendo guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte. Finalmente, il Mio Cuore Immacolato trionferà. Il Santo Padre Mi consacrerà la Russia, che si convertirà, e sarà concesso al mondo un periodo di pace.⁽⁷⁾

TERZA PARTE DEL « SEGRETO »
(testo originale)

J. M. J.

es terceira parte do segredo
revelado a 13 de julho de 1917
na Cova da Iria - Fátima.

Recevo em acto de obediên-
cia a vós seus mestres, que me
mandais por meio de meu
Papa Pio e Senhor Bispo
de Leiria e da Terra e Mei-
nha Santíssima Mãe.

Depois das duas partes
que já escrevi, vim ao lado
esquerdo de Nossa Senhora.

um pouco mais alto um
estrujo com uma espiada de
fogo em a mão esquerda, e
excitadas, despedia chammas que
pareia iam incendiar o
mundo; mas apagam-se
com o contacto do bilho que
da mão direita impedia
sempre ao seu encontro: o
estrujo apontando com a mão
direita para a terra, com voz
forte disse: Penitência, Penitên-
cia, Penitência! E vimos
A'uma luz enorme que é
Deus: "algo semelhante a como
se vesse as flocos d'um espelho

quando lhe passaram por diante”
um Bispo vestido de Branco
“tivermos o presentimento de
que era o Santo Padre”. Tários
outros Bispos, sacerdotes, relegia-
ros e relegiosas subiu uma
escalvoca montanha, no simo
da qual estava uma grande
cruz de troncos toscos como se
fira de sobreiro com a laca;
o Santo Padre, antes de chegar
ai, atravessou uma grande
cidade feita em ruinas e mais
troulo com andar vacillante,
acabrunhado de dor e pena,
ia orando pelas almas de cada

veres que encontrava pelo
 caminho; chegou ao sumo do
 monte, prostrado de joelhos
 ao pé da grande Cruz, foi morto
 por um grupo de soldados que
 lhe dispararam varias tiros e
 setas, e assim morreu foras
 morrendo uns três outros os
 Bispos sacerdotes, religiosos e
 religiosas e varias pessoas milita-
 res, cavalleiros e senhores de varios
 claus e posições sob os dois bra-
 cos da Cruz estavam dois estufos
 cada um com um regador
 de cristal em a mão, N'elles reco-
 lham o sangue dos Martires e com
 elle regavam as almas que se aproxi-
 mavam de Deus. July-3-1-1949

(traduzione) (8)

« J.M.J.

La terza parte del segreto rivelato il 13 luglio 1917 nella Cova di Iria-Fatima.

Scrivo in atto di obbedienza a Voi mio Dio, che me lo comandate per mezzo di sua Ecc.za Rev.ma il Signor Vescovo di Leiria e della Vostra e mia Santissima Madre.

Dopo le due parti che già ho esposto, abbiamo visto al lato sinistro di Nostra Signora un poco più in alto un Angelo con una spada di fuoco nella mano sinistra; scintillando emetteva fiamme che sembrava dovessero incendiare il mondo; ma si spegnevano al contatto dello splendore che Nostra Signora emanava dalla sua mano destra verso di lui: l'Angelo indicando la terra con la mano destra, con voce forte disse: Penitenza, Penitenza, Penitenza! E vedemmo in una luce immensa che è Dio: “qualcosa di simile a come si vedono le persone in uno specchio quando vi passano davanti” un Vescovo vestito di Bianco “abbiamo avuto il presentimento che fosse il Santo Padre”. Vari altri Vescovi, Sacerdoti, religiosi e religiose salire una montagna ripida, in cima alla quale c'era una grande Croce di tronchi grezzi come se fosse di sughero con la corteccia; il Santo Padre, prima di arrivarvi, attraversò una grande città mezza in rovina e mezzo tremulo con passo vacillante, afflitto di dolore e di pena, pregava per le anime dei cadaveri che incontrava nel suo cammino; giunto alla cima del monte, prostrato in ginocchio ai piedi della grande Croce venne ucciso da un gruppo di soldati che gli spararono vari colpi di arma da fuoco e frecce, e allo stesso modo morirono gli uni dopo gli altri i Vescovi Sacerdoti, religiosi e religiose e varie persone secolari, uomini e donne di varie classi e posizioni. Sotto i due bracci della Croce c'erano due Angeli ognuno con un inaffiatoio di cristallo nella mano, nei quali raccoglievano il sangue dei Martiri e con esso irrigavano le anime che si avvicinavano a Dio.

Tuy-3-1-1944 ».

INTERPRETAZIONE DEL « SEGRETO »

LETTERA DI GIOVANNI PAOLO II
A SUOR LUCIA
(testo originale)



Reverenda Irmã
Maria Lúcia
Convento de Coimbra

Na exultância das festas pascais, apresento-lhe os votos de Cristo Ressuscitado aos discípulos: "A paz esteja contigo!"

Terei a felicidade de poder encontrá-la no tão aguardado dia da beatificação de Francisco e Jacinta que, se Deus quiser, beatificarei no próximo dia 13 de maio.

Tendo em vista, porém, que naquele dia não haverá tempo para um colóquio, mas somente para uma breve saudação, encarreguei expressamente de vir falar consigo Sua Excelência Monsenhor Tarcisio Bertone, Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé. É a Congregação que colabora mais diretamente com o Papa para a defesa da verdadeira fé católica, e que conservou, como saberá, desde 1957, a Sua carta manuscrita contendo a terceira parte do segredo revelado dia 13 de julho de 1917 na Cova da Iria, em Fátima.

Monsenhor Bertone, acompanhado pelo Bispo de Leiria, Sua Excelência Monsenhor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, vem em Meu nome fazer-lhe algumas perguntas sobre a interpretação da "terceira parte do segredo".

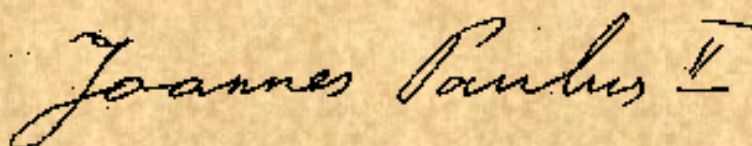
Reverenda Irmã Lúcia, pode falar abertamente e sinceramente a Monsenhor Bertone, que Me referirá diretamente as suas respostas.

Peço ardentemente à Mãe do Ressuscitado pela Reverenda Irmã, pela Comunidade de Coimbra e por toda a Igreja.

Maria, Mãe da humanidade peregrina, nos mantenha sempre estreitamente unidos a Jesus, Seu dilecto Filho e nosso Irmão, Senhor da vida e da glória.

Com uma especial Bênção Apostólica.

Vaticano, 19 de Abril de 2000.



Joannes Paulus II

(Traduzione)

Reverenda Suor
Maria Lucia
Convento di Coimbra

Nel tripudio delle feste pasquali Le porgo l'augurio di Gesù Risorto ai discepoli: « La pace sia con te! ».

Sarò lieto di poterLa incontrare nell'atteso giorno della beatificazione di Francesco e Giacinta che, a Dio piacendo proclamerò il 13 maggio p.v.

Siccome però in quel giorno non ci sarà il tempo per un colloquio, ma solo per un breve saluto, ho incaricato appositamente di venire a parlare con Lei Sua Eccellenza Monsignor Tarcisio Bertone, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede. È la Congregazione che collabora più strettamente col Papa per la difesa della vera fede cattolica, e che ha conservato, come Lei sa, dal 1957, la Sua lettera manoscritta contenente la terza parte del segreto rivelato il 13 luglio 1917 nella Cova di Iria, Fatima.

Monsignor Bertone, accompagnato dal Vescovo di Leiria, Sua Eccellenza Monsignor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, viene a mio nome per fare qualche domanda sull'interpretazione della « terza parte del segreto ».

Reverenda Suor Maria Lucia, parli pure apertamente e sinceramente a Monsignor Bertone, che riferirà direttamente a me le Sue risposte.

Prego ardentemente la Madre del Risorto per Lei, per la Comunità di Coimbra e per tutta la Chiesa. Maria, Madre dell'Umanità pellegrina, ci tenga sempre stretti a Gesù, Suo Figlio diletto e nostro Fratello, Signore della vita e della gloria.

Con una speciale benedizione apostolica.

GIOVANNI PAOLO II.

Vaticano, 19 aprile 2000.

COLLOQUIO AVUTO
CON SUOR MARIA LUCIA DE JESUS
E DO CORAÇÃO IMACULADO

L'appuntamento di Suor Lucia con Sua Ecc.za Mons. Tarcisio Bertone, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, incaricato dal Santo Padre, e Sua Ecc.za Mons. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, Vescovo di Leiria-Fatima, è avvenuto giovedì 27 aprile u.s., nel Carmelo di Santa Teresa di Coimbra.

Suor Lucia era lucida e serena; era molto contenta dell'andata a Fatima del Santo Padre per la Beatificazione di Francesco e Giacinta, da lei tanto attesa.

Il Vescovo di Leiria-Fatima lesse la lettera autografa del Santo Padre che spiegava i motivi della visita. Suor Lucia se ne sentì onorata e la rilesse personalmente contemplandola nelle proprie mani. Si disse disposta a rispondere francamente a tutte le domande.

A questo punto Sua Ecc.za Mons. Tarcisio Bertone le presenta le due buste: quella esterna e quella con

dentro la lettera contenente la terza parte del « segreto » di Fatima ed essa dice subito, toccandola con le dita: « è la mia carta », e poi leggendola: « è la mia scrittura ».

Con l'aiuto del Vescovo di Leiria-Fatima, viene letto e interpretato il testo originale, che è in lingua portoghese. Suor Lucia condivide l'interpretazione secondo cui la terza parte del « segreto » consiste in una visione profetica, paragonabile a quelle della storia sacra. Essa ribadisce la sua convinzione che la visione di Fatima riguarda soprattutto la lotta del comunismo ateo contro la Chiesa e i cristiani, e descrive l'immane sofferenza delle vittime della fede nel XX° secolo.

Alla domanda: « Il personaggio principale della visione è il Papa? », Suor Lucia risponde subito di sì e ricorda che i tre pastorelli erano molto addolorati della sofferenza del Papa e Giacinta ripeteva: « *Coitadinho do Santo Padre, tenho muita pena dos pecadores!* » (« Poverino il Santo Padre, ho molta pena per i peccatori! »). Suor Lucia continua: « Noi non sapevamo il nome del Papa, la Signora non ci ha detto il nome del Papa, non sapevamo se era Benedetto XV o Pio XII o Paolo VI o Giovanni Paolo II, però era il Papa che soffriva e faceva soffrire anche noi ».

Quanto al passo concernente il Vescovo vestito di bianco, cioè il Santo Padre — come subito percepirono i pastorelli durante la « visione » — che è colpito a morte e cade per terra, Suor Lucia condivide pienamente l'affermazione del Papa: « fu una mano materna a guidare la traiettoria della pallottola e il Papa agonizzante si fermò sulla soglia della morte » (Giovanni Paolo II, *Meditazione dal Policlinico Gemelli ai Vescovi Italiani*, 13 maggio 1994).

Poiché Suor Lucia, prima di consegnare all'allora Vescovo di Leiria-Fatima la busta sigillata contenente la terza parte del « segreto », aveva scritto sulla busta esterna che poteva essere aperta solo dopo il 1960, o dal Patriarca di Lisbona o dal Vescovo di Leiria, Sua Ecc.za Mons. Bertone le domanda: « perché la scadenza del 1960? È stata la Madonna ad indicare quella data? ». Suor Lucia risponde: « Non è stata la Signora, ma sono stata io a mettere la data del 1960 perché secondo la mia intuizione, prima del 1960 non si sarebbe capito, si sarebbe capito solo dopo. Ora si può capire meglio. Io ho scritto ciò che ho visto, non spetta a me l'interpretazione, ma al Papa ».

Infine viene menzionato il manoscritto non pubblicato che Suor Lucia ha preparato come risposta a tante lettere di devoti della Madonna e di pellegrini. L'opera reca il titolo « *Os apelos da Mensagen de Fatima* » e raccoglie pensieri e riflessioni che esprimono i suoi sentimenti e la sua limpida e semplice spiritualità, in chiave catechistica e parentetica. Le è stato chiesto se era contenta che fosse pubblicato, ed ha risposto: « Se il Santo Padre è d'accordo, io sono contenta, altrimenti obbedisco a ciò che decide il Santo Padre ». Suor Lucia desidera sottoporre il testo all'approvazione dell'Autorità ecclesiastica, e nutre la speranza di contribuire con il suo scritto a guidare gli uomini e le donne di buona volontà nel cammino che conduce a Dio, termine ultimo di ogni umana attesa.

Il colloquio si conclude con uno scambio di rosari: a Suor Lucia viene consegnato quello donato dal Santo Padre, ed ella, a sua volta, consegna alcuni rosari da lei personalmente confezionati.

La benedizione impartita a nome del Santo Padre chiude l'incontro.

COMUNICAZIONE DI SUA EMINENZA IL CARD. ANGELO SODANO
SEGRETARIO DI STATO DI SUA SANTITÀ

Al termine della solenne Concelebrazione Eucaristica presieduta da Giovanni Paolo II a Fatima, il Cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato, ha pronunciato in portoghese le parole che qui riportiamo nella traduzione italiana.

Fratelli e sorelle nel Signore!

Al termine di questa solenne celebrazione, sento il dovere di porgere al nostro amato Santo Padre Giovanni Paolo II gli auguri più cordiali di tutti i presenti per il Suo prossimo 80° compleanno, ringraziandolo per il Suo prezioso ministero pastorale per il bene di tutta la Santa Chiesa di Dio, formuliamo i voti più cordiali di tutta la Chiesa.

Nella solenne circostanza della Sua venuta a Fatima, il Sommo Pontefice mi ha incaricato di darvi un annuncio. Come è noto, scopo della Sua venuta a Fatima è stata la beatificazione dei due *pastorinhos*. Egli tuttavia vuole attribuire a questo Suo pellegrinaggio anche il valore di un rinnovato gesto di gratitudine verso la Madonna per la protezione a Lui accordata durante questi anni di pontificato. È una protezione che sembra toccare anche la cosiddetta terza parte del « segreto » di Fatima.

Tale testo costituisce una visione profetica paragonabile a quelle della Sacra Scrittura, che non descrivono in senso fotografico i dettagli degli avvenimenti futuri, ma sintetizzano e condensano su un medesimo sfondo fatti che si distendono nel tempo in una successione e in una durata non precisate. Di conseguenza la chiave di lettura del testo non può che essere di *carattere simbolico*.

La visione di Fatima riguarda soprattutto la lotta dei sistemi atei contro la Chiesa e i cristiani e descrive l'immane sofferenza dei testimoni della fede dell'ultimo secolo del secondo millennio. È una interminabile *Via Crucis* guidata dai Papi del ventesimo secolo.

Secondo l'interpretazione dei *pastorinhos*, interpretazione confermata anche recentemente da Suor Lucia, il « Vescovo vestito di bianco » che prega per tutti i fedeli è il Papa. Anch'Egli, camminando faticosamente verso la Croce tra i cadaveri dei martirizzati (vescovi, sacerdoti, religiosi, religiose e numerosi laici) cade a terra come morto, sotto i colpi di arma da fuoco.

Dopo l'attentato del 13 maggio 1981, a Sua Santità apparve chiaro che era stata « una mano materna a guidare la traiettoria della pallottola », permettendo al « Papa agonizzante » di fermarsi « sulla soglia della morte » (Giovanni Paolo II, *Meditazione con i Vescovi italiani dal Policlinico Gemelli*, in: *Insegnamenti*, vol. XVIII1, 1994, p. 1061). In occasione di un passaggio da Roma dell'allora Vescovo di Leiria-Fatima, il Papa decise di consegnargli la pallottola, che era rimasta nella *jeep* dopo l'attentato, perché fosse custodita nel Santuario. Per iniziativa del Vescovo essa fu poi incastonata nella corona della statua della Madonna di Fatima.

I successivi avvenimenti del 1989 hanno portato, sia in Unione Sovietica che in numerosi Paesi dell'Est, alla caduta del regime comunista che propugnava l'ateismo. Anche per questo il Sommo Pontefice ringrazia dal profondo del cuore la Vergine Santissima. Tuttavia, in altre parti del mondo gli attacchi contro la Chiesa e i cristiani, con il peso di sofferenza che portano con sé, non sono purtroppo cessati. Anche se le vicende a cui fa riferimento la terza parte del « segreto » di Fatima sembrano ormai appartenere al passato, la chiamata della Madonna alla conversione e alla penitenza, pronunciata all'inizio del ventesimo secolo, conserva ancora oggi una sua stimolante attualità. « La Signora del messaggio sembra leggere con una

singolare perspicacia i segni dei tempi, i segni del nostro tempo... L'insistente invito di Maria Santissima alla penitenza non è che la manifestazione della sua sollecitudine materna per le sorti della famiglia umana, bisognosa di conversione e di perdono » (Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata Mondiale del Malato 1997*, n. 1, in: *Insegnamenti*, vol. XIX2, 1996, p. 561).

Per consentire ai fedeli di meglio recepire il messaggio della Vergine di Fatima, il Papa ha affidato alla Congregazione per la Dottrina della Fede il compito di rendere pubblica la terza parte del « segreto », dopo averne preparato un opportuno commento.

Fratelli e sorelle, ringraziamo la Madonna di Fatima della sua protezione. Alla sua materna intercessione affidiamo la Chiesa del Terzo Millennio.

Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia. Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fatima, 13 maggio 2000.

COMMENTO TEOLOGICO

Chi legge con attenzione il testo del cosiddetto terzo « segreto » di Fatima, che dopo lungo tempo per disposizione del Santo Padre viene qui pubblicato nella sua interezza, resterà presumibilmente deluso o meravigliato dopo tutte le speculazioni che sono state fatte. Nessun grande mistero viene svelato; il velo del futuro non viene squarciato. Vediamo la Chiesa dei martiri del secolo ora trascorso rappresentata mediante una scena descritta con un linguaggio simbolico di difficile decifrazione. È questo ciò che la Madre del Signore voleva comunicare alla cristianità, all'umanità in un tempo di grandi problemi e angustie? Ci è di aiuto all'inizio del nuovo millennio? Ovvero sono forse solamente proiezioni del mondo interiore di bambini, cresciuti in un ambiente di profonda pietà, ma allo stesso tempo sconvolti dalle bufere che minacciavano il loro tempo? Come dobbiamo intendere la visione, che cosa pensarne?

Rivelazione pubblica e rivelazioni private – il loro luogo teologico

Prima di intraprendere un tentativo di interpretazione, le cui linee essenziali si possono trovare nella comunicazione che il Cardinale Sodano ha pronunciato il 13 maggio di quest'anno alla fine della celebrazione eucaristica presieduta dal Santo Padre a Fatima, sono necessarie alcune chiarificazioni di fondo circa il modo in cui, secondo la dottrina della Chiesa, devono essere compresi all'interno della vita di fede fenomeni come quello di Fatima. L'insegnamento della Chiesa distingue fra la « rivelazione pubblica » e le « rivelazioni private ». Fra le due realtà vi è una differenza non solo di grado ma di essenza. Il termine « rivelazione pubblica » designa l'azione rivelativa di Dio destinata a tutta quanta l'umanità, che ha trovato la sua espressione letteraria nelle due parti della Bibbia: l'Antico ed il Nuovo Testamento. Si chiama « rivelazione », perché in essa Dio si è dato a conoscere progressivamente agli uomini, fino al punto di divenire egli stesso uomo, per attirare a sé e a sé riunire tutto quanto il mondo per mezzo del Figlio incarnato Gesù Cristo. Non si tratta quindi di comunicazioni intellettuali, ma di un processo vitale, nel quale Dio si avvicina all'uomo; in questo processo poi naturalmente si manifestano anche contenuti che interessano l'intelletto e la comprensione del mistero di Dio. Il processo riguarda l'uomo tutto intero e così anche la ragione, ma non solo essa. Poiché Dio è uno solo, anche la storia, che egli vive con l'umanità, è unica, vale per tutti i tempi ed ha trovato il suo compimento con la vita, la morte e la resurrezione di Gesù Cristo. In Cristo Dio ha detto tutto, cioè se stesso, e pertanto la rivelazione si è conclusa con la

realizzazione del mistero di Cristo, che ha trovato espressione nel Nuovo Testamento. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* cita, per spiegare questa definitività e completezza della rivelazione, un testo di San Giovanni della Croce: « Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola... Infatti quello che un giorno diceva parzialmente ai profeti, l'ha detto tutto nel suo Figlio... Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità » (CCC 65, S. Giovanni della Croce, *Salita al Monte Carmelo*, II, 22).

Il fatto che l'unica rivelazione di Dio rivolta a tutti i popoli è conclusa con Cristo e con la testimonianza a lui resa nei libri del Nuovo Testamento vincola la Chiesa all'evento unico della storia sacra e alla parola della Bibbia, che garantisce e interpreta questo evento, ma non significa che la Chiesa ora potrebbe guardare solo al passato e sarebbe così condannata ad una sterile ripetizione. Il CCC dice al riguardo: « ... anche se la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata; toccherà alla fede cristiana coglierne gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli » (n. 66). I due aspetti del vincolo con l'unicità dell'evento e del progresso nella sua comprensione sono molto bene illustrati nei discorsi d'addio del Signore, quando egli congedandosi dice ai discepoli: « Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé... Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà » (Gv 16, 12-14). Da una parte, lo Spirito fa da guida e così dischiude una conoscenza, per portare il peso della quale prima mancava il presupposto — è questa l'ampiezza e la profondità mai conclusa della fede cristiana. Dall'altra parte, questo guidare è un « prendere » dal tesoro di Gesù Cristo stesso, la cui profondità inesauribile si manifesta in questa conduzione ad opera dello Spirito. Il Catechismo cita al riguardo una profonda parola di Papa Gregorio Magno: « Le parole divine crescono insieme con chi le legge » (CCC 94, S. Gregorio, in *Ez* 1, 7, 8). Il Concilio Vaticano II indica tre vie essenziali, in cui si realizza la guida dello Spirito Santo nella Chiesa e quindi la « crescita della Parola »: essa si compie per mezzo della meditazione e dello studio dei fedeli, per mezzo della profonda intelligenza, che deriva dall'esperienza spirituale e per mezzo della predicazione di coloro « i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità » (*Dei Verbum*, 8).

In questo contesto diviene ora possibile intendere correttamente il concetto di « rivelazione privata », che si riferisce a tutte le visioni e rivelazioni che si verificano dopo la conclusione del Nuovo Testamento; quindi è la categoria, all'interno della quale dobbiamo collocare il messaggio di Fatima. Ascoltiamo ancora al riguardo innanzitutto il CCC: « Lungo i secoli ci sono state delle rivelazioni chiamate “private”, alcune delle quali sono state riconosciute dall'autorità della Chiesa... Il loro ruolo non è quello... di “completare” la Rivelazione definitiva di Cristo, ma di aiutare a viverla più pienamente in una determinata epoca storica » (n. 67). Vengono chiarite due cose:

1. L'autorità delle rivelazioni private è essenzialmente diversa dall'unica rivelazione pubblica: questa esige la nostra fede; in essa infatti per mezzo di parole umane e della mediazione della comunità vivente della Chiesa Dio stesso parla a noi. La fede in Dio e nella sua Parola si distingue da ogni altra fede, fiducia, opinione umana. La certezza che Dio parla mi dà la sicurezza che incontro la verità stessa e così una certezza, che non può verificarsi in nessuna forma umana di conoscenza. È la certezza, sulla quale edifico la mia vita e alla quale mi affido morendo.

2. La rivelazione privata è un aiuto per questa fede, e si manifesta come credibile proprio perché mi rimanda all'unica rivelazione pubblica. Il Cardinale Prospero Lambertini, futuro Papa Benedetto XIV, dice al riguardo nel suo trattato classico, divenuto poi normativo sulle beatificazioni e canonizzazioni: « Un assentimento di fede cattolica non è dovuto a rivelazioni approvate in tal modo; non è neppure possibile.

Queste rivelazioni domandano piuttosto un assentimento di fede umana conforme alle regole della prudenza, che ce le presenta come probabili e piamente credibili ». Il teologo fiammingo E. Dhanis, eminente conoscitore di questa materia, afferma sinteticamente che l'approvazione ecclesiale di una rivelazione privata contiene tre elementi: il messaggio relativo non contiene nulla che contrasta la fede ed i buoni costumi; è lecito renderlo pubblico, ed i fedeli sono autorizzati a dare ad esso in forma prudente la loro adesione (E. Dhanis, *Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, in: *La Civiltà Cattolica* 104, 1953 II. 392-406, in particolare 397). Un tale messaggio può essere un valido aiuto per comprendere e vivere meglio il Vangelo nell'ora attuale; perciò non lo si deve trascurare. È un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso.

Il criterio per la verità ed il valore di una rivelazione privata è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da lui, quando essa si rende autonoma o addirittura si fa passare come un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo, che ci guida all'interno del Vangelo e non fuori di esso. Ciò non esclude che una rivelazione privata ponga nuovi accenti, faccia emergere nuove forme di pietà o ne approfondisca e ne estenda di antiche. Ma in tutto questo deve comunque trattarsi di un nutrimento della fede, della speranza e della carità, che sono per tutti la via permanente della salvezza. Possiamo aggiungere che le rivelazioni private sovente provengono innanzitutto dalla pietà popolare e su di essa si riflettono, le danno nuovi impulsi e dischiudono per essa nuove forme. Ciò non esclude che esse abbiano effetti anche nella stessa liturgia, come ad esempio mostrano le feste del *Corpus Domini* e del Sacro Cuore di Gesù. Da un certo punto di vista nella relazione fra liturgia e pietà popolare si delinea la relazione fra Rivelazione e rivelazioni private: la liturgia è il criterio, essa è la forma vitale della Chiesa nel suo insieme nutrita direttamente dal Vangelo. La religiosità popolare significa che la fede mette radici nel cuore dei singoli popoli, così che essa viene introdotta nel mondo della quotidianità. La religiosità popolare è la prima e fondamentale forma di « inculturazione » della fede, che si deve continuamente lasciare orientare e guidare dalle indicazioni della liturgia, ma che a sua volta feconda la fede a partire dal cuore.

Siamo così già passati dalle precisazioni piuttosto negative, che erano innanzitutto necessarie, alla determinazione positiva delle rivelazioni private: come si possono classificare in modo corretto a partire dalla Scrittura? Qual è la loro categoria teologica? La più antica lettera di San Paolo che ci è stata conservata, forse il più antico scritto in assoluto del Nuovo Testamento, la prima lettera ai Tessalonicesi, mi sembra offrire un'indicazione. L'apostolo qui dice: « Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono » (5, 19-21). In ogni tempo è dato alla Chiesa il carisma della profezia, che deve essere esaminato, ma che anche non può essere disprezzato. Al riguardo occorre tener presente che la profezia nel senso della Bibbia non significa predire il futuro, ma spiegare la volontà di Dio per il presente e quindi mostrare la retta via verso il futuro. Colui che predice l'avvenire viene incontro alla curiosità della ragione, che desidera squarciare il velo del futuro; il profeta viene incontro alla cecità della volontà e del pensiero e chiarisce la volontà di Dio come esigenza ed indicazione per il presente. L'importanza della predizione del futuro in questo caso è secondaria. Essenziale è l'attualizzazione dell'unica rivelazione, che mi riguarda profondamente: la parola profetica è avvertimento o anche consolazione o entrambe insieme. In questo senso si può collegare il carisma della profezia con la categoria dei « segni del tempo », che è stata rimessa in luce dal Vaticano II: « ... Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapete giudicarlo? » (Lc 12, 56). Per « segni del tempo » in questa parola di Gesù si deve intendere il suo proprio cammino, egli stesso. Interpretare i segni del tempo alla luce della fede significa riconoscere la presenza di Cristo in ogni tempo. Nelle rivelazioni private riconosciute dalla Chiesa — quindi anche in Fatima — si tratta di questo: aiutarci a comprendere i segni del tempo ed a trovare per essi la giusta risposta nella fede.

La struttura antropologica delle rivelazioni private

Dopo che con queste riflessioni abbiamo cercato di determinare il luogo teologico delle rivelazioni private, prima di impegnarci in un'interpretazione del messaggio di Fatima, dobbiamo ancora brevemente cercare di chiarire un poco il loro carattere antropologico (psicologico). L'antropologia teologica distingue in questo ambito tre forme di percezione o « visione »: la visione con i sensi, quindi la percezione esterna corporea, la percezione interiore e la visione spirituale (*visio sensibilis - imaginativa - intellectualis*). È chiaro che nelle visioni di Lourdes, Fatima, ecc. non si tratta della normale percezione esterna dei sensi: le immagini e le figure, che vengono vedute, non si trovano esteriormente nello spazio, come vi si trovano ad esempio un albero o una casa. Ciò è del tutto evidente, ad esempio, per quanto riguarda la visione dell'inferno (descritta nella prima parte del « segreto » di Fatima) o anche la visione descritta nella terza parte del « segreto », ma si può dimostrare molto facilmente anche per le altre visioni, soprattutto perché non tutti i presenti le vedevano, ma di fatto solo i « veggenti ». Così pure è evidente che non si tratta di una « visione » intellettuale senza immagini, come essa si trova negli alti gradi della mistica. Quindi si tratta della categoria di mezzo, la percezione interiore, che certamente ha per il veggente una forza di presenza, che per lui equivale alla manifestazione esterna sensibile.

Vedere interiormente non significa che si tratta di fantasia, che sarebbe solo un'espressione dell'immaginazione soggettiva. Piuttosto significa che l'anima viene sfiorata dal tocco di qualcosa di reale anche se sovrasensibile e viene resa capace di vedere il non sensibile, il non visibile ai sensi — una visione con i « sensi interni ». Si tratta di veri « oggetti », che toccano l'anima, sebbene essi non appartengano al nostro abituale mondo sensibile. Per questo si esige una vigilanza interiore del cuore, che per lo più non c'è a motivo della forte pressione delle realtà esterne e delle immagini e pensieri che riempiono l'anima. La persona viene condotta al di là della pura esteriorità e dimensioni più profonde della realtà la toccano, le si rendono visibili. Forse si può così comprendere perché proprio i bambini siano i destinatari preferiti di tali apparizioni: l'anima è ancora poco alterata, la sua capacità interiore di percezione è ancora poco deteriorata. « Dalla bocca dei bambini e dei lattanti hai ricevuto lode », risponde Gesù con una frase del Salmo 8 (v. 3) alla critica dei Sommi Sacerdoti e degli anziani, che trovavano inopportuno il grido di *osanna* dei bambini (Mt 21, 16).

La « visione interiore » non è fantasia, ma una vera e propria maniera di verificare, abbiamo detto. Ma comporta anche limitazioni. Già nella visione esteriore è sempre coinvolto anche il fattore soggettivo: non vediamo l'oggetto puro, ma esso giunge a noi attraverso il filtro dei nostri sensi, che devono compiere un processo di traduzione. Ciò è ancora più evidente nella visione interiore, soprattutto allorché si tratta di realtà, che oltrepassano in se stesse il nostro orizzonte. Il soggetto, il veggente, è coinvolto in modo ancora più forte. Egli vede con le sue possibilità concrete, con le modalità a lui accessibili di rappresentazione e di conoscenza. Nella visione interiore si tratta in modo ancora più ampio che in quella esteriore di un processo di traduzione, così che il soggetto è essenzialmente partecipe del formarsi, come immagine, di ciò che appare. L'immagine può arrivare solo secondo le sue misure e le sue possibilità. Tali visioni pertanto non sono mai semplici « fotografie » dell'aldilà, ma portano in sé anche le possibilità ed i limiti del soggetto che percepisce.

Ciò lo si può mostrare in tutte le grandi visioni dei santi; naturalmente vale anche per le visioni dei bambini di Fatima. Le immagini da essi delineate non sono affatto semplice espressione della loro fantasia, ma frutto di una reale percezione di origine superiore ed interiore, ma non sono neppure da immaginare come se per un attimo il velo dell'aldilà venisse tolto ed il cielo nella sua pura essenzialità apparisse, così come un giorno noi speriamo di vederlo nella definitiva unione con Dio. Le immagini sono piuttosto, per così dire, una sintesi dell'impulso proveniente dall'Alto e delle possibilità per questo disponibili del soggetto che percepisce, cioè dei bambini. Per questo motivo il linguaggio immaginifico di queste visioni è un linguaggio simbolico. Il Cardinal Sodano dice al riguardo: « ... non descrivono in senso fotografico i dettagli degli avvenimenti futuri, ma sintetizzano e condensano su un medesimo sfondo fatti che si

distendono nel tempo in una successione e in una durata non precisate ». Questo addensamento di tempi e spazi in un'unica immagine è tipica per tali visioni, che per lo più possono essere decifrate solo *a posteriori*. Non ogni elemento visivo deve, al riguardo, avere un concreto senso storico. Conta la visione come insieme, e a partire dall'insieme delle immagini devono essere compresi i particolari. Quale sia il centro di un'immagine, si svela ultimamente a partire da ciò che è il centro della « profezia » cristiana in assoluto: il centro è là dove la visione diviene appello e guida verso la volontà di Dio.

Un tentativo di interpretazione del « segreto » di Fatima

La prima e la seconda parte del « segreto » di Fatima sono già state discusse così ampiamente dalla letteratura relativa, che non devono qui essere illustrate ancora una volta. Vorrei solo brevemente richiamare l'attenzione sul punto più significativo. I bambini hanno sperimentato per la durata di un terribile attimo una visione dell'inferno. Hanno veduto la caduta delle « anime dei poveri peccatori ». Ed ora viene loro detto perché sono stati esposti a questo istante: per « salvarle » — per mostrare una via di salvezza. Viene in mente la frase della prima lettera di Pietro: « meta della vostra fede è la salvezza delle anime » (1, 9). Come via a questo scopo viene indicato — in modo sorprendente per persone provenienti dall'ambito culturale anglosassone e tedesco —: la devozione al Cuore Immacolato di Maria. Per capire questo può bastare qui una breve indicazione. « Cuore » significa nel linguaggio della Bibbia il centro dell'esistenza umana, la confluenza di ragione, volontà, temperamento e sensibilità, in cui la persona trova la sua unità ed il suo orientamento interiore. Il « cuore immacolato » è secondo Mt 5, 8 un cuore, che a partire da Dio è giunto ad una perfetta unità interiore e pertanto « vede Dio ». « Devozione » al Cuore Immacolato di Maria pertanto è avvicinarsi a questo atteggiamento del cuore, nel quale il *fiat* — « sia fatta la tua volontà » — diviene il centro informante di tutta quanta l'esistenza. Se qualcuno volesse obiettare che non dovremmo però frapporre un essere umano fra noi e Cristo, allora si dovrebbe ricordare che Paolo non ha timore di dire alle sue comunità: imitatemi (1 Cor 4, 16; Fil 3, 17; 1 Tess 1, 6; 2 Tess 3, 7.9). Nell'apostolo esse possono verificare concretamente che cosa significa seguire Cristo. Da chi però noi potremmo in ogni tempo imparare meglio se non dalla Madre del Signore?

Arriviamo così finalmente alla terza parte del « segreto » di Fatima qui per la prima volta pubblicato integralmente. Come emerge dalla documentazione precedente, l'interpretazione, che il Cardinale Sodano ha offerto nel suo testo del 13 maggio, è stata dapprima presentata personalmente a Suor Lucia. Suor Lucia al riguardo ha innanzitutto osservato che ad essa era stata data la visione, ma non la sua interpretazione. L'interpretazione, diceva, non compete al veggente, ma alla Chiesa. Essa però dopo la lettura del testo ha detto che questa interpretazione corrispondeva a quanto essa aveva sperimentato e che essa da parte sua riconosceva questa interpretazione come corretta. In quanto segue quindi si potrà solo cercare di dare un fondamento in maniera approfondita a questa interpretazione a partire dai criteri finora sviluppati.

Come parola chiave della prima e della seconda parte del « segreto » abbiamo scoperto quella di « salvare le anime », così la parola chiave di questo « segreto » è il triplice grido: « Penitenza, Penitenza, Penitenza! ». Ci ritorna alla mente l'inizio del Vangelo: « *paenitemini et credite evangelio* » (Mc 1, 15). Comprendere i segni del tempo significa: comprendere l'urgenza della penitenza - della conversione - della fede. Questa è la risposta giusta al momento storico, che è caratterizzato da grandi pericoli, i quali verranno delineati nelle immagini successive. Mi permetto di inserire qui un ricordo personale; in un colloquio con me Suor Lucia mi ha detto che le appariva sempre più chiaramente come lo scopo di tutte quante le apparizioni sia stato quello di far crescere sempre più nella fede, nella speranza e nella carità — tutto il resto intendeva solo portare a questo.

Esaminiamo ora un poco più da vicino le singole immagini. L'angelo con la spada di fuoco a sinistra della Madre di Dio ricorda analoghe immagini dell'Apocalisse. Esso rappresenta la minaccia del giudizio, che

incombe sul mondo. La prospettiva che il mondo potrebbe essere incenerito in un mare di fiamme, oggi non appare assolutamente più come pura fantasia: l'uomo stesso ha preparato con le sue invenzioni la spada di fuoco. La visione mostra poi la forza che si contrappone al potere della distruzione — lo splendore della Madre di Dio, e, proveniente in un certo modo da questo, l'appello alla penitenza. In tal modo viene sottolineata l'importanza della libertà dell'uomo: il futuro non è affatto determinato in modo immutabile, e l'immagine, che i bambini videro, non è affatto un film anticipato del futuro, del quale nulla potrebbe più essere cambiato. Tutta quanta la visione avviene in realtà solo per richiamare sullo scenario la libertà e per volgerla in una direzione positiva. Il senso della visione non è quindi quello di mostrare un film sul futuro irrimediabilmente fissato. Il suo senso è esattamente il contrario, quello di mobilitare le forze del cambiamento in bene. Perciò sono totalmente fuorvianti quelle spiegazioni fatalistiche del « segreto », che ad esempio dicono che l'attentatore del 13 maggio 1981 sarebbe stato in definitiva uno strumento del piano divino guidato dalla Provvidenza e che pertanto non avrebbe potuto agire liberamente, o altre idee simili che circolano. La visione parla piuttosto di pericoli e della via per salvarsi da essi.

Le frasi seguenti del testo mostrano ancora una volta molto chiaramente il carattere simbolico della visione: Dio rimane l'incommensurabile e la luce che supera ogni nostra visione. Le persone umane appaiono come in uno specchio. Dobbiamo tenere continuamente presente questa limitazione interna della visione, i cui confini vengono qui visivamente indicati. Il futuro si mostra solo « come in uno specchio, in maniera confusa » (cfr *I Cor* 13, 12). Prendiamo ora in considerazione le singole immagini, che seguono nel testo del « segreto ». Il luogo dell'azione viene descritto con tre simboli: una ripida montagna, una grande città mezza in rovina e finalmente una grande croce di tronchi grezzi. Montagna e città simboleggiano il luogo della storia umana: la storia come faticosa ascesa verso l'alto, la storia come luogo dell'umana creatività e convivenza, ma allo stesso tempo come luogo delle distruzioni, nelle quali l'uomo annienta l'opera del suo proprio lavoro. La città può essere luogo di comunione e di progresso, ma anche luogo del pericolo e della minaccia più estrema. Sulla montagna sta la croce — meta e punto di orientamento della storia. Nella croce la distruzione è trasformata in salvezza; si erge come segno della miseria della storia e come promessa per essa.

Appaiono poi qui delle persone umane: il vescovo vestito di bianco (« abbiamo avuto il presentimento che fosse il Santo Padre »), altri vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose e finalmente uomini e donne di tutte le classi e gli strati sociali. Il Papa sembra precedere gli altri, tremando e soffrendo per tutti gli orrori, che lo circondano. Non solo le case della città giacciono mezze in rovina — il suo cammino passa in mezzo ai cadaveri dei morti. La via della Chiesa viene così descritta come una *Via Crucis*, come un cammino in un tempo di violenza, di distruzioni e di persecuzioni. Si può trovare raffigurata in questa immagine la storia di un intero secolo. Come i luoghi della terra sono sinteticamente raffigurati nelle due immagini della montagna e della città e sono orientati alla croce, così anche i tempi sono presentati in modo contratto: nella visione noi possiamo riconoscere il secolo trascorso come secolo dei martiri, come secolo delle sofferenze e delle persecuzioni della Chiesa, come il secolo delle guerre mondiali e di molte guerre locali, che ne hanno riempito tutta la seconda metà ed hanno fatto sperimentare nuove forme di crudeltà. Nello « specchio » di questa visione vediamo passare i testimoni della fede di decenni. Al riguardo sembra opportuno menzionare una frase della lettera che Suor Lucia scrisse al Santo Padre il 12 maggio 1982: « la terza parte del “segreto” si riferisce alle parole di Nostra Signora: “Se no (la Russia) spargerà i suoi errori per il mondo, promuovendo guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte” ».

Nella *Via Crucis* di un secolo la figura del Papa ha un ruolo speciale. Nel suo faticoso salire sulla montagna possiamo senza dubbio trovare richiamati insieme diversi Papi, che cominciando da Pio X fino all'attuale Papa hanno condiviso le sofferenze di questo secolo e si sono sforzati di procedere in mezzo ad esse sulla via che porta alla croce. Nella visione anche il Papa viene ucciso sulla strada dei martiri. Non doveva il

Santo Padre, quando dopo l'attentato del 13 maggio 1981 si fece portare il testo della terza parte del « segreto », riconoscervi il suo proprio destino? Egli era stato molto vicino alla frontiera della morte ed egli stesso ha spiegato la sua salvezza con le seguenti parole: « ... fu una mano materna a guidare la traiettoria della pallottola e il Papa agonizzante si fermò sulla soglia della morte » (13 maggio 1994). Che qui una « mano materna » abbia deviato la pallottola mortale, mostra solo ancora una volta che non esiste un destino immutabile, che fede e preghiera sono potenze, che possono influire nella storia e che alla fine la preghiera è più forte dei proiettili, la fede più potente delle divisioni.

La conclusione del « segreto » ricorda immagini, che Lucia può avere visto in libri di pietà ed il cui contenuto deriva da antiche intuizioni di fede. È una visione consolante, che vuole rendere permeabile alla potenza risanatrice di Dio una storia di sangue e lacrime. Angeli raccolgono sotto i bracci della croce il sangue dei martiri e irrigano così le anime, che si avvicinano a Dio. Il sangue di Cristo ed il sangue dei martiri vengono qui considerati insieme: il sangue dei martiri scorre dalle braccia della croce. Il loro martirio si compie in solidarietà con la passione di Cristo, diventa una cosa sola con essa. Essi completano a favore del corpo di Cristo, ciò che ancora manca alle sue sofferenze (cfr *Col* 1, 24). La loro vita è divenuta essa stessa eucaristia, inserita nel mistero del chicco di grano che muore e diventa fecondo. Il sangue dei martiri è seme di cristiani, ha detto Tertulliano. Come dalla morte di Cristo, dal suo costato aperto, è nata la Chiesa, così la morte dei testimoni è feconda per la vita futura della Chiesa. La visione della terza parte del « segreto », così angustiante al suo inizio, si conclude quindi con una immagine di speranza: nessuna sofferenza è vana, e proprio una Chiesa sofferente, una Chiesa dei martiri, diviene segno indicatore per la ricerca di Dio da parte dell'uomo. Nelle amoroze mani di Dio non sono accolti soltanto i sofferenti come Lazzaro, che trovò la grande consolazione e misteriosamente rappresenta Cristo, che volle divenire per noi il povero Lazzaro; vi è qualcosa di più: dalla sofferenza dei testimoni deriva una forza di purificazione e di rinnovamento, perché essa è attualizzazione della stessa sofferenza di Cristo e trasmette nel presente la sua efficacia salvifica.

Siamo così giunti ad un'ultima domanda: Che cosa significa nel suo insieme (nelle sue tre parti) il « segreto » di Fatima? Che cosa dice a noi? Innanzitutto dobbiamo affermare con il Cardinale Sodano: « ... le vicende a cui fa riferimento la terza parte del « segreto » di Fatima sembrano ormai appartenere al passato ». Nella misura in cui singoli eventi vengono rappresentati, essi ormai appartengono al passato. Chi aveva atteso eccitanti rivelazioni apocalittiche sulla fine del mondo o sul futuro corso della storia, deve rimanere deluso. Fatima non ci offre tali appagamenti della nostra curiosità, come del resto in generale la fede cristiana non vuole e non può essere pastura per la nostra curiosità. Ciò che rimane l'abbiamo visto subito all'inizio delle nostre riflessioni sul testo del « segreto »: l'esortazione alla preghiera come via per la « salvezza delle anime » e nello stesso senso il richiamo alla penitenza e alla conversione.

Vorrei alla fine riprendere ancora un'altra parola chiave del « segreto » divenuta giustamente famosa: « il Mio Cuore Immacolato trionferà ». Che cosa significa? Il Cuore aperto a Dio, purificato dalla contemplazione di Dio è più forte dei fucili e delle armi di ogni specie. Il *fiat* di Maria, la parola del suo cuore, ha cambiato la storia del mondo, perché essa ha introdotto in questo mondo il Salvatore — perché grazie a questo « Sì » Dio poteva diventare uomo nel nostro spazio e tale ora rimane per sempre. Il maligno ha potere in questo mondo, lo vediamo e lo sperimentiamo continuamente; egli ha potere, perché la nostra libertà si lascia continuamente distogliere da Dio. Ma da quando Dio stesso ha un cuore umano ed ha così rivolto la libertà dell'uomo verso il bene, verso Dio, la libertà per il male non ha più l'ultima parola. Da allora vale la parola: « Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo » (*Gv* 16, 33). Il messaggio di Fatima ci invita ad affidarci a questa promessa.

NOTE

(1) Dal diario di Giovanni XXIII, 17 agosto 1959: « Udienze: P. Philippe, Commissario del S.O. che mi reca la lettera contenente la terza parte dei segreti di Fatima. Mi riservo di leggerla col mio Confessore ».

L U N E D I

s. Rinaldo v

229-136

1959

Agosta

17

Udienze:

F. Philippe, Commissario

del S.O. che mi reca la lettera contenente
la terza parte dei segreti di
Fatima. Mi riservo di leggerla col mio
Confessore.

(2) E da ricordare il commento che il Santo Padre fece nell'Udienza Generale del 14 ottobre su « L'evento di maggio: grande prova divina » in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 2, Città del Vaticano 1981, 409-412.

(3) Radiomessaggio durante il Rito di Santa Maria Maggiore. Venerazione, ringraziamento, affidamento alla Vergine Maria Theotokos, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1, Città del Vaticano 1981, 1246.

(4) Nella Giornata Giubilare delle Famiglie il Papa affida alla Madonna gli uomini e le nazioni, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1, Città del Vaticano 1984, 775-777.

(5)

... A terceira parte do segredo: - Refere-se ás palavras de Nossa Senhora: ...
 "Se não, espalhara seus erros pelo mundo, provocando guerras e perseguições
 á Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, ...
 várias nações serão aniquiladas." (13-VII-1917).

... A terceira parte do segredo, que tanta ansiedade por conhecer, é uma revelação
 simbólica, que se refere a este trecho da Mensagem, condicionada a se, sim, ou
 não, nós aceitamos ou não, o que a Mensagem nos pede: "Se atenderem a meus
 pedidos, a Rússia se converterá e terá paz; se não, espalhara seus erros pelo mundo;
 etc."

Porque não temos atendido a este apelo da Mensagem, verificamos que
 ela se tem cumprido, a Rússia foi invadida o mundo com os seus erros. E se
 não vemos ainda, o facto consumado, do final desta profecia, vemos que para
 aí caminhamos a passos largos. Se não nos arrependamos no caminho do pecado
 do ódio, da vingança, da injustiça e trocarmos os direitos da pessoa hu-
 mana, da inocência e da violência etc.

E não digamos que é Deus, que assim nos castiga, mas sim, que são
 os homens, que para si mesmos se preparam o castigo. Deus, apenas nos ad-
 verte e chama ao arrependimento, ressaltando a liberdade que nos dá; por isso,
 os homens são responsáveis.

(6) Nella « quarta memoria » dell'8 dicembre 1941 Suor Lucia scrive: « Comincio dunque il mio nuovo compito, e appagherò gli ordini di V. Ecc.za Rev.ma e i desideri del Dr. Galamba. Eccetto la parte del segreto che per adesso non mi è permesso rivelare, dirò tutto. Volontariamente, non lascerò fuori niente. Ammetto che potrò dimenticarmi alcuni particolari di minima importanza ».

Comencio pois a cumprir o novo lancejo, e cumprirerei
 os ordens de V. Exc.ª Rev.ª e os desejos do Sr. Galamba. Excetto a parte do segredo que por agora não
 me é permitido revelar, direi tudo, adverteidamente
 não deixarei nada. Deponho que poderei esquecer-
 me apenas alguns pequenos detalhes de minima im-
 portancia.

(7) Nella citata « quarta memoria » Suor Lucia aggiunge: « In Portogallo si conserverà sempre il dogma della fede, ecc. ».

Em Portugal se conservará sempre o dogma
 da fé etc.

(8) Nella traduzione si è rispettato il testo originale anche nelle imprecisioni di punteggiatura, che peraltro non impediscono la comprensione di quanto la veggente ha voluto dire.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

A MENSAGEM DE FÁTIMA

APRESENTAÇÃO

Na passagem do segundo para o terceiro milénio, o Papa João Paulo II decidiu tornar público o texto da terceira parte do « segredo de Fátima ».

Depois dos acontecimentos dramáticos e cruéis do século XX, um dos mais tormentosos da história do homem, com o ponto culminante no cruento atentado ao « doce Cristo na terra », abre-se assim o véu sobre uma realidade que faz história e a interpreta na sua profundidade segundo uma dimensão espiritual, a que é refractária a mentalidade actual, frequentemente eivada de racionalismo.

A história está constelada de aparições e sinais sobrenaturais, que influenciam o desenrolar dos acontecimentos humanos e acompanham o caminho do mundo, surpreendendo crentes e descrentes. Estas manifestações, que não podem contradizer o conteúdo da fé, devem convergir para o objecto central do anúncio de Cristo: o amor do Pai que suscita nos homens a conversão e dá a graça para se abandonarem a Ele com devoção filial. Tal é a mensagem de Fátima, com o seu veemente apelo à conversão e à penitência, que leva realmente ao coração do Evangelho.

Fátima é, sem dúvida, a mais profética das aparições modernas. A primeira e a segunda parte do « segredo », que são publicadas em seguida para ficar completa a documentação, dizem respeito antes de mais à pavorosa visão do inferno, à devoção ao Imaculado Coração de Maria, à segunda guerra mundial, e depois ao prenúncio dos danos imensos que a Rússia, com a sua defecção da fé cristã e adesão ao totalitarismo comunista, haveria de causar à humanidade.

Em 1917, ninguém poderia ter imaginado tudo isto: os três pastorinhos de Fátima vêem, ouvem, memorizam, e Lúcia, a testemunha sobrevivente, quando recebe a ordem do Bispo de Leiria e a autorização de Nossa Senhora, põe por escrito.

Para a exposição das primeiras duas partes do « segredo », aliás já publicadas e conhecidas, foi escolhido o texto escrito pela Irmã Lúcia na terceira memória, de 31 de Agosto de 1941; na quarta memória, de 8 de Dezembro de 1941, ela acrescentará qualquer observação.

A terceira parte do « segredo » foi escrita « por ordem de Sua Ex.cia Rev.ma o Senhor Bispo de Leiria e da (...) Santíssima Mãe », no dia 3 de Janeiro de 1944.

Existe apenas um manuscrito, que é reproduzido aqui fotostaticamente. O envelope selado foi guardado

primeiramente pelo Bispo de Leiria. Para se tutelar melhor o « segredo », no dia 4 de Abril de 1957 o envelope foi entregue ao Arquivo Secreto do Santo Ofício. Disto mesmo, foi avisada a Irmã Lúcia pelo Bispo de Leiria.

Segundo apontamentos do Arquivo, no dia 17 de Agosto de 1959 e de acordo com Sua Eminência o Cardeal Alfredo Ottaviani, o Comissário do Santo Ofício, Padre Pierre Paul Philippe OP, levou a João XXIII o envelope com a terceira parte do « segredo de Fátima ». Sua Santidade, « depois de alguma hesitação », disse: « Aguardemos. Rezarei. Far-lhe-ei saber o que decidi ».(1)

Na realidade, a decisão do Papa João XXIII foi enviar de novo o envelope selado para o Santo Ofício e não revelar a terceira parte do « segredo ».

Paulo VI leu o conteúdo com o Substituto da Secretaria de Estado, Sua Ex.cia Rev.ma D. Ângelo Dell'Acqua, a 27 de Março de 1965, e mandou novamente o envelope para o Arquivo do Santo Ofício, com a decisão de não publicar o texto.

João Paulo II, por sua vez, pediu o envelope com a terceira parte do « segredo », após o atentado de 13 de Maio de 1981. Sua Eminência o Cardeal Franjo Seper, Prefeito da Congregação, a 18 de Julho de 1981 entregou a Sua Ex.cia Rev.ma D. Eduardo Martínez Somalo, Substituto da Secretaria de Estado, dois envelopes: um branco, com o texto original da Irmã Lúcia em língua portuguesa; outro cor-de-laranja, com a tradução do « segredo » em língua italiana. No dia 11 de Agosto seguinte, o Senhor D. Martínez Somalo devolveu os dois envelopes ao Arquivo do Santo Ofício.(2)

Como é sabido, o Papa João Paulo II pensou imediatamente na consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria e compôs ele mesmo uma oração para o designado « Acto de Entrega », que seria celebrado na Basílica de Santa Maria Maior a 7 de Junho de 1981, solenidade de Pentecostes, dia escolhido para comemorar os 1600 anos do primeiro Concílio Constantinopolitano e os 1550 anos do Concílio de Éfeso. O Papa, forçadamente ausente, enviou uma radiomensagem com a sua alocução. Transcrevemos a parte do texto, onde se refere exactamente o **acto de entrega**:

« *Ó Mãe dos homens e dos povos*, Vós conheceis todos os seus sofrimentos e as suas esperanças, Vós sentis maternalmente todas as lutas entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas, que abalam o mundo, acolhei o nosso brado, dirigido no Espírito Santo directamente ao vosso Coração, e *abraçai com o amor da Mãe e da Serva do Senhor aqueles que mais esperam por este abraço e, ao mesmo tempo, aqueles cuja entrega também Vós esperais de maneira particular*. Tomai sob a vossa protecção materna a família humana inteira, que, com enlevo afectuoso, nós Vos confiamos, ó Mãe. Que se aproxime para todos o tempo da paz e da liberdade, o tempo da verdade, da justiça e da esperança ». (3)

Mas, para responder mais plenamente aos pedidos de Nossa Senhora, o Santo Padre quis, durante o Ano Santo da Redenção, tornar mais explícito o acto de entrega de 7 de Junho de 1981, repetido em Fátima no dia 13 de Maio de 1982. E, no dia 25 de Março de 1984, quando se recorda o *fiat* pronunciado por Maria no momento da Anunciação, na Praça de S. Pedro, em união espiritual com todos os Bispos do mundo precedentemente « convocados », o Papa entrega ao Imaculado Coração de Maria os homens e os povos, com expressões que lembram as palavras ardorosas pronunciadas em 1981:

« E por isso, *ó Mãe dos homens e dos povos*, Vós que conheceis todos os seus sofrimentos e as suas esperanças, Vós que sentis maternalmente todas as lutas entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas, que

abalam o mundo contemporâneo, acolhei o nosso clamor que, movidos pelo Espírito Santo, elevamos directamente ao vosso Coração: *Abraçai*, com *amor* de Mãe e de Serva do Senhor, este nosso mundo humano, que Vos confiamos e consagramos, cheios de inquietude pela sorte terrena e eterna dos homens e dos povos.

De modo especial Vos entregamos e consagramos aqueles homens e *aquelas nações* que desta entrega e desta consagração têm particularmente necessidade.

“À vossa protecção nos acolhemos, Santa Mãe de Deus”! *Não desprezeis as súplicas que se elevam de nós que estamos na provação!* ».

Depois o Papa continua com maior veemência e concretização de referências, quase comentando a Mensagem de Fátima nas suas predições infelizmente cumpridas:

« Encontrando-nos hoje diante Vós, Mãe de Cristo, diante do vosso Imaculado Coração, desejamos, juntamente com toda a Igreja, unir-nos à consagração que, por nosso amor, o vosso Filho fez de Si mesmo ao Pai: “Eu consagro-Me por eles — foram as suas palavras — para eles serem também consagrados na verdade” (*Jo 17, 19*). Queremos unir-nos ao nosso Redentor, nesta consagração pelo mundo e pelos homens, a qual, no seu Coração divino, tem o poder de alcançar o perdão e de conseguir a reparação.

A força desta consagração permanece por todos os tempos e abrange todos os homens, os povos e as nações; e supera todo o mal, que o espírito das trevas é capaz de despertar no coração do homem e na sua história e que, de facto, despertou nos nossos tempos.

Oh quão profundamente sentimos a necessidade de consagração pela humanidade e pelo mundo: pelo nosso mundo contemporâneo, em união com o próprio Cristo! Na realidade, a obra redentora de Cristo deve ser *participada pelo mundo por meio da Igreja*.

Manifesta-o o presente Ano da Redenção: o Jubileu extraordinário de toda a Igreja.

Neste Ano Santo, bendita sejais *acima de todas as criaturas* Vós, Serva do Senhor, que obedestes da maneira mais plena ao chamamento Divino!

Louvada sejais Vós, que *estais inteiramente unida* à consagração redentora do vosso Filho!

Mãe da Igreja! Iluminai o Povo de Deus nos caminhos da fé, da esperança e da caridade! Iluminai de modo especial os povos dos quais Vós esperais a nossa consagração e a nossa entrega. Ajudai-nos a viver na verdade da consagração de Cristo por toda a família humana do mundo contemporâneo.

Confiado-Vos, ó Mãe, o mundo, todos os homens e todos os povos, nós Vos *confiamos* também a *própria consagração do mundo*, depositando-a no vosso Coração materno.

Oh Imaculado Coração! Ajudai-nos a vencer a ameaça do mal, que se enraíza tão facilmente nos corações dos homens de hoje e que, nos seus efeitos incomensuráveis, pesa já sobre a vida presente e parece fechar os caminhos do futuro!

Da fome e da guerra, *livrai-nos!*

Da guerra nuclear, de uma autodestruição incalculável, e de toda a espécie de guerra, *livrai-nos!*

Dos pecados contra a vida do homem desde os seus primeiros instantes, *livrai-nos!*

Do ódio e do aviltamento da dignidade dos filhos de Deus, *livrai-nos!*

De todo o género de injustiça na vida social, nacional e internacional, *livrai-nos!*

Da facilidade em calcar aos pés os mandamentos de Deus, *livrai-nos!*

Da tentativa de ofuscar nos corações humanos a própria verdade de Deus, *livrai-nos!*

Da perda da consciência do bem e do mal, *livrai-nos!*

Dos pecados contra o Espírito Santo, *livrai-nos, livrai-nos!*

Acolhei, ó Mãe de Cristo, este clamor *carregado do sofrimento* de todos os homens! *Carregado do sofrimento* de sociedades inteiras!

Ajudai-nos com a força do Espírito Santo a vencer todo o pecado: o pecado do homem e o “pecado do mundo”, enfim o pecado em todas as suas manifestações.

Que se revele uma vez mais, na história do mundo, a força salvífica infinita da Redenção: a força do *Amor misericordioso!* Que ele detenha o mal! Que ele transforme as consciências! Que se manifeste para todos, no vosso Imaculado Coração, a *luz da Esperança!* ». (4)

A Irmã Lúcia confirmou pessoalmente que este acto, solene e universal, de consagração correspondia àquilo que Nossa Senhora queria: « Sim, está feita tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984 » (carta de 8 de Novembro de 1989). Por isso, qualquer discussão e ulterior petição não tem fundamento.

Na documentação apresentada, para além das páginas manuscritas da Irmã Lúcia inserem-se mais quatro textos: 1) A carta do Santo Padre à Irmã Lúcia, datada de 19 de Abril de 2000; 2) Uma descrição do colóquio que houve com a Irmã Lúcia no dia 27 de Abril de 2000; 3) A comunicação lida, por encargo do Santo Padre, por Sua Eminência o Cardeal Ângelo Sodano, Secretário de Estado, em Fátima no dia 13 de Maio deste ano; 4) O comentário teológico de Sua Eminência o Cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé.

Uma orientação para a interpretação da terceira parte do « segredo » tinha sido já oferecida pela Irmã Lúcia, numa carta dirigida ao Santo Padre a 12 de Maio de 1982, onde dizia:

« *A terceira parte do segredo refere-se às palavras de Nossa Senhora: “Se não, [a Rússia] espalhará os seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições à Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, várias nações serão aniquiladas” (13-VII-1917).*

A terceira parte do segredo é uma revelação simbólica, que se refere a este trecho da Mensagem, condicionada ao facto de aceitarmos ou não o que a Mensagem nos pede: “Se atenderem a meus pedidos, a Rússia converter-se-á e terão paz; se não, espalhará os seus erros pelo mundo, etc”.

Porque não temos atendido a este apelo da Mensagem, verificamos que ela se tem cumprido, a Rússia foi invadindo o mundo com os seus erros. E se não vemos ainda, como facto consumado, o final desta profecia, vemos que para aí caminhamos a passos largos. Se não recuarmos no caminho do pecado, do ódio, da vingança, da injustiça atropelando os direitos da pessoa humana, da imoralidade e da violência, etc.

E não digamos que é Deus que assim nos castiga; mas, sim, que são os homens que para si mesmos se preparam o castigo. Deus apenas nos adverte e chama ao bom caminho, respeitando a liberdade que nos deu; por isso os homens são responsáveis».(5)

A decisão tomada pelo Santo Padre João Paulo II de tornar pública a terceira parte do « segredo » de Fátima encerra um pedaço de história, marcado por trágicas veleidades humanas de poder e de iniquidade, mas permeada pelo amor misericordioso de Deus e pela vigilância cuidadosa da Mãe de Jesus e da Igreja.

Acção de Deus, Senhor da história, e corresponsabilidade do homem, no exercício dramático e fecundo da sua liberdade, são os dois alicerces sobre os quais se constrói a história da humanidade.

Ao aparecer em Fátima, Nossa Senhora faz-nos apelo a estes valores esquecidos, a este futuro do homem em Deus, do qual somos parte activa e responsável.

Tarcisio Bertone, SDB

Arcebispo emérito de Vercelli

Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé

O « SEGREDO » DE FÁTIMA

PRIMEIRA E SEGUNDA PARTE DO « SEGREDO »
SEGUNDO A REDACÇÃO FEITA PELA IRMÃ LÚCIA
NA « TERCEIRA MEMÓRIA », DE 31 DE AGOSTO DE 1941,
DESTINADA AO BISPO DE LEIRIA-FÁTIMA

Resisfuro que boraizava e jozia utremeser de pravor. Os disce-
 pulos distinguiram-se por formas horivas e serros de exissais
 separados e desconhecidos, mas transparentes e negros. Esta vista
 foi um momento, e graças à Mãe Mãe Mãe do Céu; que antes
 rios tinha presenciado com a promessa de nos levar para o Céu
 (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teríamos morrido
 de medo e pravor. Em seguida levantamos os olhos para
 Nossa Senhora que nos olhou com bondade e tristeza. Estes o infer-
 no para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar e em
 que estabeleça no mundo a devoção a Nossa Imaculada Conceição. Se fizerem
 o que eu pedir, salvar-se-ão infinitas almas e terá paz, e alguma vez
 verão Deus e não deixarão de agradecer a Deus, no fim do Tercer
 tornará outra paz. Quando virdes uma noite, anunciada por
 uma luz desconhecida, sabei que, é o grande sinal que Deus vos dá de
 que vai a fazer a guerra e mundo de seus crimes, por causa da guerra,
 da fome, e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir
 não faltar a consagração da Rússia a Nossa Imaculada Conceição e a
 Comunidade reparadora nos primeiros tabacos. Se atenderem a
 meus pedidos a Rússia se converterá e terá paz, se não se converter
 seus crimes pelo mundo; por isso vou a guerra e perseguições à
 Igreja, os seus sacerdotes mártires, o Santo Padre terá muito que
 sofrer, varias nações serão castigadas, por isso a Nossa Imaculada
 Conceição terá a honra de consagrar-me a Rússia que se converterá e não
 será consultado ao mundo algum tempo de paz.

(transcrição) (6)

Terei para isso que falar algo do segredo e responder ao primeiro ponto de interrogação.

O que é o segredo?

Parece-me que o posso dizer, pois que do Céu tenho já a licença. Os representantes de Deus na terra, têm-me autorizado a isso várias vezes, e em várias cartas, uma das quais, julgo que conserva V. Ex.cia Rev.ma do Senhor Padre José Bernardo Gonçalves, na em que me manda escrever ao Santo Padre. Um dos pontos que me indica é a revelação do segredo. Algo disse, mas para não alongar mais esse escrito que devia ser breve, limitei-me ao indispensável, deixando a Deus a oportunidade d'um momento mais favorável.

Expus já no segundo escrito a dúvida que de 13 de Junho a 13 de Julho me atormentou e que n'essa aparição tudo se desvaneceu.

Bem o segredo consta de três coisas distintas, duas das quais vou revelar.

A primeira foi pois a vista do inferno!

Nossa Senhora mostrou-nos um grande mar de fogo que parecia estar debaixo da terra. Mergulhados em êsse fogo os demónios e as almas, como se fossem brasas transparentes e negras, ou bronzizadas com forma humana, que flutuavam no incêndio levadas pelas chamas que d'elas mesmas saiam, juntamente com nuvens de fumo, caindo para todos os lados, semelhante ao cair das folhas em os grandes incêndios sem peso nem equilíbrio, entre gritos e gemidos de dôr e desespero que horrorizava e fazia estremecer de pavor. Os demónios distinguiram-se por formas horríveis e ascosas de animais espantosos e desconhecidos, mas transparentes e negros. Esta vista foi um momento, e graças à nossa Mãe do Céu; que antes nos tinha prevenido com a promessa de nos levar para o Céu (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teríamos morrido de susto e pavor.

Em seguida, levantámos os olhos para Nossa Senhora que nos disse com bondade e tristeza:

— Vistes o inferno, para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar, Deus quer estabelecer no mundo a devoção a meu Imaculado Coração. Se fizerem o que eu disser salvar-se-ão muitas almas e terão paz. A guerra vai acabar, mas se não deixarem de ofender a Deus, no reinado de Pio XI começará outra peor. Quando virdes uma noite, alumiada por uma luz desconhecida, sabeis que é o grande sinal que Deus vos dá de que vai a punir o mundo de seus crimes, por meio da guerra, da fome e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir virei pedir a consagração da Rússia a meu Imaculado Coração e a comunhão reparadora nos primeiros sábados. Se atenderem a meus pedidos, a Rússia se converterá e terão paz, se não, espalhará seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições à Igreja, os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, várias nações serão aniquiladas, por fim o meu Imaculado Coração triunfará. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia, que se converterá, e será concesso ao mundo algum tempo de paz.(7)

TERCEIRA PARTE DO « SEGREDO »

(texto original)

J. M. J.

es terceira parte do segredo
revelado a 13 de julho de 1917
na Cova da Iria - Fátima

Escrevo em acto de obediên-
cia a vós Reis meus, que me
mandais por meio de meu
Pai e Mãe e Senhor Bispo
do Leiria e da Fozza e Mei-
orha Santíssima Mãe.

Depois das duas partes
que já escrevi, vim ao lado
esquerdo de Nossa Senhora

um pouco mais alto um
 estujo com uma espada de
 fogo em a mão esquerda, e o
 ecritlar, despedia chammas que
 parecia iam incendiar o
 mundo; mas apagavam-se
 com o contacto do bilho que
 da mão direita expedia fumaça
 sempre ao seu encontro: o
 estujo apontando com a mão
 direita para a terra, com voz
 forte disse: Penitência, Penitên-
 cia, Penitência! E vimos
 a uma luz enorme que é
 Deus: "algo semelhante a como
 se vesse as flocos d'um espelho

quando lhe passaram por diante”
um Bispo vestido de Branco
“tivemos o pressentimento de
que era o Santo Padre”. Tários
outros Bispos, sacerdotes, relegia-
ros e relegiosas subiu uma
escabroa montanha, no simo
da qual estava uma grande
cruz de troncos toscos como se
fira de sobreiro com a cabeça;
o Santo Padre, antes de chegar
ai, atravessou uma grande
cidade cheia em ruínas e cheia
tremulo com andar vacillante,
acabrunhado de dor e pena,
ia orando pelas almas do cada

veres que encontrava pelo
caminho; chegou ao sumo do
Monte, prostrado de joelhos
aos pés da grande Cruz, foi morto
por um grupo de soldados que
lhe dispararam varias tiros e
setas, e assim morreu por um
monumento em três outros os
Bispos sacerdotes, religiosos e
religiosas e varias pessoas milita-
res, cavalleiros e senhoras de varios
claus e posições sob os dois bra-
ços da Cruz estavam dois estufos
cada um com um regador
de cristal em a mão, N'elles reco-
lhiam o sangue dos Martires e com
ele regavam as almas que se aproxi-
mavam de Deus. July-3-1-1949

« J.M.J.

A terceira parte do segredo revelado a 13 de Julho de 1917 na Cova da Iria-Fátima.

Escrevo em acto de obediência a Vós Deus meu, que mo mandais por meio de sua Ex.cia Rev.ma o Senhor Bispo de Leiria e da Vossa e minha Santíssima Mãe.

Depois das duas partes que já expus, vimos ao lado esquerdo de Nossa Senhora um pouco mais alto um Anjo com uma espada de fogo em a mão esquerda; ao centilar, despedia chamas que parecia iam encendiar o mundo; mas apagavam-se com o contacto do brilho que da mão direita expedia Nossa Senhora ao seu encontro: O Anjo apontando com a mão direita para a terra, com voz forte disse: Penitência, Penitência, Penitência! E vimos n'uma luz emensa que é Deus: “algo semelhante a como se vêem as pessoas n'um espelho quando lhe passam por diante” um Bispo vestido de Branco “tivemos o pressentimento de que era o Santo Padre”. Varios outros Bispos, Sacerdotes, religiosos e religiosas subir uma escabrosa montanha, no cimo da qual estava uma grande Cruz de troncos toscos como se fôra de sobreiro com a casca; o Santo Padre, antes de chegar aí, atravessou uma grande cidade meia em ruínas, e meio trémulo com andar vacilante, acabrunhado de dôr e pena, ia orando pelas almas dos cadáveres que encontrava pelo caminho; chegado ao cimo do monte, prostrado de juelhos aos pés da grande Cruz foi morto por um grupo de soldados que lhe dispararam varios tiros e setas, e assim mesmo foram morrendo uns trás outros os Bispos Sacerdotes, religiosos e religiosas e varias pessoas seculares, cavalheiros e senhoras de varias classes e posições. Sob os dois braços da Cruz estavam dois Anjos cada um com um regador de cristal em a mão, n'êles recolhiam o sangue dos Martires e com êle regavam as almas que se aproximavam de Deus.

Tuy-3-1-1944 ».

INTERPRETAÇÃO DO « SEGREDO »

CARTA DE JOÃO PAULO II

À IRMÃ LÚCIA

(texto original)



Reverenda Irmã
Maria Lúcia
Convento de Coimbra

Na exultância das festas pascaís, apresento-lhe os votos de Cristo Ressuscitado aos discípulos: "A paz esteja contigo!"

Terei a felicidade de poder encontrá-la no tão aguardado dia da beatificação de Francisco e Jacinta que, se Deus quiser, beatificarei no próximo dia 13 de maio.

Tendo em vista, porém, que naquele dia não haverá tempo para um colóquio, mas somente para uma breve saudação, encarreguei expressamente de vir falar consigo Sua Excelência Monsenhor Tarcisio Bertone, Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé. É a Congregação que colabora mais diretamente com o Papa para a defesa da verdadeira fé católica, e que conservou, como saberá, desde 1957, a Sua carta manuscrita contendo a terceira parte do segredo revelado dia 13 de julho de 1917 na Cova da Iria, em Fátima.

Monsenhor Bertone, acompanhado pelo Bispo de Leiria, Sua Excelência Monsenhor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, vem em Meu nome fazer-lhe algumas perguntas sobre a interpretação da "terceira parte do segredo".

Reverenda Irmã Lúcia, pode falar abertamente e sinceramente a Monsenhor Bertone, que Me referirá diretamente as suas respostas.

Peço ardentemente à Mãe do Ressuscitado pela Reverenda Irmã, pela Comunidade de Coimbra e por toda a Igreja.

Maria, Mãe da humanidade peregrina, nos mantenha sempre estreitamente unidos a Jesus, Seu dilecto Filho e nosso Irmão, Senhor da vida e da glória.

Com uma especial Bênção Apostólica.

Vaticano, 19 de Abril de 2000.

Joannes Paulus II

COLÓQUIO

COM A IRMÃ MARIA LÚCIA DE JESUS E DO CORAÇÃO IMACULADO

O encontro da Irmã Lúcia com Sua Ex.cia Rev.ma D. Tarcisio Bertone, Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé, por encargo recebido do Santo Padre, e Sua Ex.cia Rev.ma D. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, Bispo de Leiria-Fátima, teve lugar a 27 de Abril passado (uma quinta-feira), no Carmelo de Santa Teresa em Coimbra.

A Irmã Lúcia estava lúcida e calma, dizendo-se muito feliz com a ida do Santo Padre a Fátima para a Beatificação de Francisco e Jacinta, há muito desejada por ela.

O Bispo de Leiria-Fátima leu a carta autógrafa do Santo Padre, que explicava os motivos da visita. A Irmã Lúcia disse sentir-se muito honrada, e releu pessoalmente a carta comprazendo-se por vê-la nas suas próprias mãos. Declarou-se disposta a responder francamente a todas as perguntas.

Então, o Senhor D. Tarcisio Bertone apresenta-lhe dois envelopes: um exterior que tinha dentro outro com a carta onde estava a terceira parte do « segredo » de Fátima. Tocando esta segunda com os dedos, logo exclamou: « É a minha carta », e, depois de a ler, acrescentou: « É a minha letra ».

Com o auxílio do Bispo de Leiria-Fátima, foi lido e interpretado o texto original, que é em língua portuguesa. A Irmã Lúcia concorda com a interpretação segundo a qual a terceira parte do « segredo » consiste numa visão profética, comparável às da história sagrada. Ela reafirma a sua convicção de que a visão de Fátima se refere sobretudo à luta do comunismo ateu contra a Igreja e os cristãos, e descreve o imane sofrimento das vítimas da fé no século XX.

À pergunta: « A personagem principal da visão é o Papa? », a Irmã Lúcia responde imediatamente que sim e recorda como os três pastorinhos sentiam muita pena pelo sofrimento do Papa e Jacinta repetia: « Coitadinho do Santo Padre. Tenho muita pena dos pecadores! » A Irmã Lúcia continua: « Não sabíamos o nome do Papa; Nossa Senhora não nos disse o nome do Papa. Não sabíamos se era Bento XV, Pio XII, Paulo VI ou João Paulo II, mas que era o Papa que sofria e isso fazia-nos sofrer a nós também ».

Quanto à passagem relativa ao Bispo vestido de branco, isto é, ao Santo Padre — como logo perceberam os pastorinhos durante a « visão » — que é ferido de morte e cai por terra, a irmã Lúcia concorda plenamente com a afirmação do Papa: « Foi uma mão materna que guiou a trajetória da bala e o Santo Padre agonizante deteve-se no limiar da morte » (João Paulo II, *Meditação com os Bispos Italianos, a partir da Policlínica Gemelli*, 13 de Maio de 1994).

Uma vez que a Irmã Lúcia, antes de entregar ao Bispo de Leiria-Fátima de então o envelope selado com a terceira parte do « segredo », tinha escrito no envelope exterior que podia ser aberto somente depois de 1960 pelo Patriarca de Lisboa ou pelo Bispo de Leiria, o Senhor D. Bertone pergunta-lhe: « Porquê o limite de 1960? Foi Nossa Senhora que indicou aquela data? ». Resposta da Irmã Lúcia: « Não foi Nossa Senhora;

fui eu que meti a data de 1960 porque, segundo intuição minha, antes de 1960 não se perceberia, compreender-se-ia somente depois. Agora pode-se compreender melhor. Eu escrevi o que vi; não compete a mim a interpretação, mas ao Papa ».

Por último, alude-se ao manuscrito, não publicado, que a Irmã Lúcia preparou para dar resposta a tantas cartas de devotos e peregrinos de Nossa Senhora. A obra intitula-se « Os apelos da Mensagem de Fátima », e contém pensamentos e reflexões que exprimem, em chave catequética e parenética, os seus sentimentos e espiritualidade cândida e simples. Perguntou-se-lhe se gostava que fosse publicado, ao que a Irmã Lúcia respondeu: « Se o Santo Padre estiver de acordo, eu fico contente; caso contrário, obedeço àquilo que decidir o Santo Padre ». A Irmã Lúcia deseja sujeitar o texto à aprovação da Autoridade Eclesiástica, esperando que o seu escrito possa contribuir para guiar os homens e mulheres de boa vontade no caminho que conduz a Deus, meta última de todo o anseio humano.

O colóquio termina com uma troca de terços: à Irmã Lúcia foi dado o terço oferecido pelo Santo Padre, e ela, por sua vez, entrega alguns terços confeccionados pessoalmente por ela.

A Bênção, concedida em nome do Santo Padre, concluiu o encontro.

COMUNICAÇÃO DE SUA EMINÊNCIA
O CARD. ÂNGELO SODANO
SECRETÁRIO DE ESTADO DE SUA SANTIDADE

No final da solene Concelebração Eucarística presidida por João Paulo II em Fátima, o Cardeal Ângelo Sodano, Secretário de Estado, pronunciou em português as palavras seguintes:

Irmãos e irmãs no Senhor!

No termo desta solene celebração, sinto o dever de apresentar ao nosso amado Santo Padre João Paulo II os votos mais cordiais de todos os presentes pelo seu próximo octogésimo aniversário natalício, agradecidos pelo seu precioso ministério pastoral em benefício de toda a Santa Igreja de Deus.

Na circunstância solene da sua vinda a Fátima, o Sumo Pontífice incumbiu-me de vos comunicar uma notícia. Como é sabido, a finalidade da vinda do Santo Padre a Fátima é a beatificação dos dois Pastorinhos. Contudo Ele quer dar a esta sua peregrinação também o valor de um renovado preito de gratidão a Nossa Senhora pela protecção que Ela Lhe tem concedido durante estes anos de pontificado. É uma protecção que parece ter a ver também com a chamada terceira parte do « segredo » de Fátima.

Tal texto constitui uma visão profética comparável às da Sagrada Escritura, que não descrevem de forma fotográfica os detalhes dos acontecimentos futuros, mas sintetizam e condensam sobre a mesma linha de fundo factos que se prolongam no tempo numa sucessão e duração não especificadas. Em consequência, a

chave de leitura do texto só pode ser *de carácter simbólico*.

A visão de Fátima refere-se sobretudo à luta dos sistemas ateus contra a Igreja e os cristãos e descreve o sofrimento imane das testemunhas da fé do último século do segundo milénio. É uma *Via Sacra* sem fim, guiada pelos Papas do século vinte.

Segundo a interpretação dos pastorinhos, interpretação confirmada ainda recentemente pela Irmã Lúcia, o « Bispo vestido de branco » que reza por todos os fiéis é o Papa. Também Ele, caminhando penosamente para a Cruz por entre os cadáveres dos martirizados (bispos, sacerdotes, religiosos, religiosas e várias pessoas seculares), cai por terra como morto sob os tiros de uma arma de fogo.

Depois do atentado de 13 de Maio de 1981, pareceu claramente a Sua Santidade que foi « uma mão materna a guiar a trajectória da bala », permitindo que o « Papa agonizante » se detivesse « no limiar da morte » [João Paulo II, *Meditação com os Bispos Italianos, a partir da Policlínica Gemelli*, em: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII-1 (Città del Vaticano 1994), 1061]. Certa ocasião em que o Bispo de Leiria-Fátima de então passara por Roma, o Papa decidiu entregar-lhe a bala que tinha ficado no *jeep* depois do atentado, para ser guardada no Santuário. Por iniciativa do Bispo, essa bala foi depois encastada na coroa da imagem de Nossa Senhora de Fátima.

Depois, os acontecimentos de 1989 levaram, quer na União Soviética quer em numerosos Países do Leste, à queda do regime comunista que propugnava o ateísmo. O Sumo Pontífice agradece do fundo do coração à Virgem Santíssima também por isso. Mas, noutras partes do mundo, os ataques contra a Igreja e os cristãos, com a carga de sofrimento que eles provocam, infelizmente não cessaram. Embora os acontecimentos a que faz referência a terceira parte do « segredo » de Fátima pareçam pertencer já ao passado, o apelo à conversão e à penitência, manifestado por Nossa Senhora ao início do século vinte, conserva ainda hoje uma estimulante actualidade. « A Senhora da Mensagem parece ler com uma perspicácia singular os sinais dos tempos, os sinais do nosso tempo. (...) O convite insistente de Maria Santíssima à penitência não é senão a manifestação da sua solicitude materna pelos destinos da família humana, necessitada de conversão e de perdão » [João Paulo II, *Mensagem para o Dia Mundial do Doente - 1997*, n. 1, em: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIX 2 (Città del Vaticano 1996), 561].

Para consentir que os fiéis recebam melhor a mensagem da Virgem de Fátima, o Papa confiou à Congregação para a Doutrina da Fé o encargo de tornar pública a terceira parte do « segredo », depois de lhe ter preparado um adequado comentário.

Irmãos e irmãs, damos graças a Nossa Senhora de Fátima pela sua protecção. Confiamos à sua materna intercessão a Igreja do Terceiro Milénio.

Sub tuum præsidium confugimus, Sancta Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia. Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fátima, 13 de Maio de 2000.

COMENTÁRIO TEOLÓGICO

Quem lê com atenção o texto do chamado terceiro « segredo » de Fátima, que depois de longo tempo, por disposição do Santo Padre, é aqui publicado integralmente, ficará presumivelmente desiludido ou maravilhado depois de todas as especulações que foram feitas. Não é revelado nenhum grande mistério; o véu do futuro não é rasgado. Vemos a Igreja dos mártires deste século que está para findar, representada através duma cena descrita numa linguagem simbólica de difícil decifração. É isto o que a Mãe do Senhor queria comunicar à cristandade, à humanidade num tempo de grandes problemas e angústias? Serve-nos de ajuda no início do novo milénio? Ou não serão talvez apenas projecções do mundo interior de crianças, crescidas num ambiente de profunda piedade, mas simultaneamente assustadas pelas tempestades que ameaçavam o seu tempo? Como devemos entender a visão, o que pensar dela?

Revelação pública e revelações privadas – o seu lugar teológico

Antes de encetar uma tentativa de interpretação, cujas linhas essenciais podem encontrar-se na comunicação que o Cardeal Sodano pronunciou, no dia 13 de Maio deste ano, no fim da Celebração Eucarística presidida pelo Santo Padre em Fátima, é necessário dar alguns esclarecimentos básicos sobre o modo como, segundo a doutrina da Igreja, devem ser compreendidos no âmbito da vida de fé fenómenos como o de Fátima. A doutrina da Igreja distingue « revelação pública » e « revelações privadas »; entre as duas realidades existe uma diferença essencial, e não apenas de grau. A noção « revelação pública » designa a acção reveladora de Deus que se destina à humanidade inteira e está expressa literariamente nas duas partes da Bíblia: o Antigo e o Novo Testamento. Chama-se « revelação », porque nela Deus Se foi dando a conhecer progressivamente aos homens, até ao ponto de Ele mesmo Se tornar homem, para atrair e reunir em Si próprio o mundo inteiro por meio do Filho encarnado, Jesus Cristo. Não se trata, portanto, de comunicações intelectuais, mas de um processo vital em que Deus Se aproxima do homem; naturalmente nesse processo, depois aparecem também conteúdos que têm a ver com a inteligência e a compreensão do mistério de Deus. Tal processo envolve o homem inteiro e, por conseguinte, também a razão, mas não só ela. Uma vez que Deus é um só, também a história que Ele vive com a humanidade é única, vale para todos os tempos e encontrou a sua plenitude com a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Por outras palavras, em Cristo Deus disse tudo de Si mesmo, e portanto a revelação ficou concluída com a realização do mistério de Cristo, expresso no Novo Testamento. O *Catecismo da Igreja Católica*, para explicar este carácter definitivo e pleno da revelação, cita o seguinte texto de S. João da Cruz: « Ao dar-nos, como nos deu, o seu Filho, que é a sua Palavra — e não tem outra —, Deus disse-nos tudo ao mesmo tempo e de uma só vez nesta Palavra única (...) porque o que antes disse parcialmente pelos profetas, revelou-o totalmente, dando-nos o Todo que é o seu Filho. E por isso, quem agora quisesse consultar a Deus ou pedir-Lhe alguma visão ou revelação, não só cometeria um disparate, mas faria agravo a Deus, por não pôr os olhos totalmente em Cristo e buscar fora d'Ele outra realidade ou novidade » (*CIC*, n. 65; S. João da Cruz, *A Subida do Monte Carmelo*, II, 22).

O facto de a única revelação de Deus destinada a todos os povos ter ficado concluída com Cristo e o testemunho que d'Ele nos dão os livros do Novo Testamento vincula a Igreja com o acontecimento único que é a história sagrada e a palavra da Bíblia, que garante e interpreta tal acontecimento, mas não significa que agora a Igreja pode apenas olhar para o passado, ficando assim condenada a uma estéril repetição. Eis o que diz o *Catecismo da Igreja Católica*: « No entanto, apesar de a Revelação ter acabado, não quer dizer que esteja completamente explicitada. E está reservado à fé cristã apreender gradualmente todo o seu alcance no decorrer dos séculos » (n. 66). Estes dois aspectos — o vínculo com a unicidade do acontecimento e o progresso na sua compreensão — estão optimamente ilustrados nos discursos de despedida do Senhor, quando Ele declara aos discípulos: « Ainda tenho muitas coisas para vos dizer, mas não as podeis suportar agora. Quando vier o Espírito da Verdade, Ele guiar-vos-á para a verdade total, porque não falará de Si mesmo (...) Ele glorificar-Me-á, porque há-de receber do que é meu, para vo-lo anunciar » (*Jo 16, 12-14*). Por um lado, o Espírito serve de guia, desvendando assim um conhecimento cuja densidade não se podia alcançar antes porque faltava o pressuposto, ou seja, o da amplidão e profundidade da fé cristã, e que é tal que não estará concluída jamais. Por outro lado, esse acto de guiar é « receber » do tesouro do próprio Jesus Cristo, cuja profundidade inexaurível se manifesta nesta condução por obra do Espírito. A propósito disto, o *Catecismo* cita uma densa frase do Papa Gregório Magno: « As palavras divinas crescem com quem as lê » (*CIC*, n. 94; S. Gregório Magno, *Homilia sobre Ezequiel 1, 7, 8*). O Concílio Vaticano II indica três caminhos essenciais, através dos quais o Espírito Santo efectua a sua guia da Igreja e, conseqüentemente, o « crescimento da Palavra »: realiza-se por meio da meditação e estudo dos fiéis, por meio da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, e por meio da pregação daqueles « que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma da verdade » (*Dei Verbum*, n. 8).

Neste contexto, torna-se agora possível compreender correctamente o conceito de « revelação privada », que se aplica a todas as visões e revelações verificadas depois da conclusão do Novo Testamento; nesta categoria, portanto, se deve colocar a mensagem de Fátima. Ouçamos o que diz o *Catecismo da Igreja Católica* sobre isto também: « No decurso dos séculos tem havido revelações ditas “privadas”, algumas das quais foram reconhecidas pela autoridade da Igreja. (...) O seu papel não é (...) “completar” a Revelação definitiva de Cristo, mas ajudar a vivê-la mais plenamente numa determinada época da história » (n. 67). Isto deixa claro duas coisas:

1. A autoridade das revelações privadas é essencialmente diversa da única revelação pública: esta exige a nossa fé; de facto, nela, é o próprio Deus que nos fala por meio de palavras humanas e da mediação da comunidade viva da Igreja. A fé em Deus e na sua Palavra é distinta de qualquer outra fé, crença, opinião humana. A certeza de que é Deus que fala, cria em mim a segurança de encontrar a própria verdade; uma certeza assim não se pode verificar em mais nenhuma forma humana de conhecimento. É sobre tal certeza que edifico a minha vida e me entrego ao morrer.
2. A revelação privada é um auxílio para esta fé, e manifesta-se credível precisamente porque faz apelo à única revelação pública. O Cardeal Próspero Lambertini, mais tarde Papa Bento XIV, afirma a tal propósito num tratado clássico, que se tornou normativo a propósito das beatificações e canonizações: « A tais revelações aprovadas não é devida uma adesão de fé católica; nem isso é possível. Estas revelações requerem, antes, uma adesão de fé humana ditada pelas regras da prudência, que no-las apresentam como prováveis e religiosamente credíveis ». O teólogo flamengo E. Dhanis, eminente conhecedor desta matéria, afirma sinteticamente que a aprovação eclesial duma revelação privada contém três elementos: que a respectiva mensagem não contém nada em contraste com a fé e os bons costumes, que é lícito torná-la

pública, e que os fiéis ficam autorizados a prestar-lhe de forma prudente a sua adesão [E. Dhanis, *Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, em: *La Civiltà Cattolica*, CIV (1953-II), 392-406, especialmente 397]. Tal mensagem pode ser um válido auxílio para compreender e viver melhor o Evangelho na hora actual; por isso, não se deve transcurar. É uma ajuda que é oferecida, mas não é obrigatório fazer uso dela.

Assim, o critério para medir a verdade e o valor duma revelação privada é a sua orientação para o próprio Cristo. Quando se afasta d'Ele, quando se torna autónoma ou até se faz passar por outro desígnio de salvação, melhor e mais importante que o Evangelho, então ela certamente não provém do Espírito Santo, que nos guia no âmbito do Evangelho e não fora dele. Isto não exclui que uma revelação privada realce novos aspectos, faça surgir formas de piedade novas ou aprofunde e divulgue antigas. Mas, em tudo isso, deve tratar-se sempre de um alimento para a fé, a esperança e a caridade, que são, para todos, o caminho permanente da salvação. Podemos acrescentar que frequentemente as revelações privadas provêm da piedade popular e nela se reflectem, dando-lhe novo impulso e suscitando formas novas. Isto não exclui que aquelas tenham influência também na própria liturgia, como o demonstram por exemplo a festa do Corpo de Deus e a do Sagrado Coração de Jesus. Numa determinada perspectiva, pode-se afirmar que, na relação entre liturgia e piedade popular, está delineada a relação entre revelação pública e revelações privadas: a liturgia é o critério, a forma vital da Igreja no seu conjunto alimentada directamente pelo Evangelho. A religiosidade popular significa que a fé cria raízes no coração dos diversos povos, entrando a fazer parte do mundo da vida quotidiana. A religiosidade popular é a primeira e fundamental forma de « inculturação » da fé, que deve continuamente deixar-se orientar e guiar pelas indicações da liturgia, mas que, por sua vez, a fecunda a partir do coração.

Desta forma, passámos já das especificações mais negativas, e que eram primariamente necessárias, à definição positiva das revelações privadas: Como podem classificar-se de modo correcto a partir da Escritura? Qual é a sua categoria teológica? A carta mais antiga de S. Paulo que nos foi conservada e que é também o mais antigo escrito do Novo Testamento, a primeira Carta aos Tessalonicenses, parece-me oferecer uma indicação. Lá, diz o Apóstolo: « Não extingais o Espírito, não desprezeis as profecias. Examinai tudo e retende o que for bom » (5, 19-21). Em todo o tempo é dado à Igreja o carisma da profecia, que, embora tenha de ser examinado, não pode ser desprezado. A este propósito, é preciso ter presente que a profecia, no sentido da Bíblia, não significa predizer o futuro, mas aplicar a vontade de Deus ao tempo presente e conseqüentemente mostrar o recto caminho do futuro. Aquele que prediz o futuro pretende satisfazer a curiosidade da razão, que deseja rasgar o véu que esconde o futuro; o profeta vem em ajuda da cegueira da vontade e do pensamento, ilustrando a vontade de Deus enquanto exigência e indicação para o presente. Neste caso, a predição do futuro tem uma importância secundária; o essencial é a actualização da única revelação, que me diz respeito profundamente: a palavra profética ora é advertência ora consolação, ou então as duas coisas ao mesmo tempo. Neste sentido, pode-se relacionar o carisma da profecia com a noção « sinais do tempo », redescoberta pelo Vaticano II: « Sabeis interpretar o aspecto da terra e do céu; como é que não sabeis interpretar o tempo presente? » (*Lc* 12, 56). Por « sinais do tempo », nesta palavra de Jesus, deve-se entender o seu próprio caminho, Ele mesmo. Interpretar os sinais do tempo à luz da fé significa reconhecer a presença de Cristo em cada período de tempo. Nas revelações privadas reconhecidas pela Igreja — e portanto na de Fátima —, trata-se disto mesmo: ajudar-nos a compreender os sinais do tempo e a encontrar na fé a justa resposta para os mesmos.

A estrutura antropológica das revelações privadas

Tendo nós procurado, com estas reflexões, determinar o lugar teológico das revelações privadas, devemos agora, ainda antes de nos lançarmos numa interpretação da mensagem de Fátima, esclarecer, embora brevemente, o seu carácter antropológico (psicológico). A antropologia teológica distingue, neste âmbito, três formas de percepção ou « visão »: a visão pelos sentidos, ou seja, a percepção externa corpórea; a percepção interior; e a visão espiritual (*visio sensibilis, imaginativa, intellectualis*). É claro que, nas visões de Lourdes, Fátima, etc, não se trata da percepção externa normal dos sentidos: as imagens e as figuras vistas não se encontram fora no espaço circundante, como está lá, por exemplo, uma árvore ou uma casa. Isto é bem evidente, por exemplo, no caso da visão do inferno (descrita na primeira parte do « segredo » de Fátima) ou então na visão descrita na terceira parte do « segredo », mas pode-se facilmente comprovar também noutras visões, sobretudo porque não eram captadas por todos os presentes, mas apenas pelos « videntes ». De igual modo, é claro que não se trata duma « visão » intelectual sem imagens, como acontece nos altos graus da mística. Trata-se, portanto, da categoria intermédia, a percepção interior que, para o vidente, tem uma força de presença tal que equivale à manifestação externa sensível.

Este ver interiormente não significa que se trata de fantasia, que seria apenas uma expressão da imaginação subjectiva. Significa, antes, que a alma recebe o toque suave de algo real mas que está para além do sensível, tornando-a capaz de ver o não-sensível, o não-visível aos sentidos: uma visão através dos « sentidos internos ». Trata-se de verdadeiros « objectos » que tocam a alma, embora não pertençam ao mundo sensível que nos é habitual. Por isso, exige-se uma vigilância interior do coração que, na maior parte do tempo, não possuímos por causa da forte pressão das realidades externas e das imagens e preocupações que enchem a alma. A pessoa é levada para além da pura exterioridade, onde é tocada por dimensões mais profundas da realidade que se lhe tornam visíveis. Talvez assim se possa compreender por que motivo os destinatários preferidos de tais aparições sejam precisamente as crianças: a sua alma ainda está pouco alterada, e quase intacta a sua capacidade interior de percepção. « Da boca dos pequeninos e das crianças de peito recebeste louvor »: esta foi a resposta de Jesus — servindo-se duma frase do Salmo 8 (v. 3) — à crítica dos sumos sacerdotes e anciãos, que achavam inoportuno o grito *hossana* das crianças (*Mt 21, 16*).

Como dissemos, a « visão interior » não é fantasia, mas uma verdadeira e própria maneira de verificação. Fá-lo, porém, com as limitações que lhe são próprias. Se, na visão exterior, já interfere o elemento subjectivo, isto é, não vemos o objecto puro mas este chega-nos através do filtro dos nossos sentidos que têm de operar um processo de tradução; na visão interior, isso é ainda mais claro, sobretudo quando se trata de realidades que por si mesmas ultrapassam o nosso horizonte. O sujeito, o vidente, tem uma influência ainda mais forte; vê segundo as próprias capacidades concretas, com as modalidades de representação e conhecimento que lhe são acessíveis. Na visão interior, há, de maneira ainda mais acentuada que na exterior, um processo de tradução, desempenhando o sujeito uma parte essencial na formação da imagem daquilo que aparece. A imagem pode ser captada apenas segundo as suas medidas e possibilidades. Assim, tais visões não são em caso algum a « fotografia » pura e simples do Além, mas trazem consigo também as possibilidades e limitações do sujeito que as apreende.

Isto é patente em todas as grandes visões dos Santos; naturalmente vale também para as visões dos pastorinhos de Fátima. As imagens por eles delineadas não são de modo algum mera expressão da sua fantasia, mas fruto duma percepção real de origem superior e íntima; nem se hão-de imaginar como se por um instante se tivesse erguido a ponta do véu do Além, aparecendo o Céu na sua essencialidade pura, como esperamos vê-lo na união definitiva com Deus. Poder-se-ia dizer que as imagens são uma síntese entre o impulso vindo do Alto e as possibilidades disponíveis para o efeito por parte do sujeito que as recebe, isto é, das crianças. Por tal motivo, a linguagem feita de imagens destas visões é uma linguagem simbólica. Sobre isto, diz o Cardeal Sodano: « Não descrevem de forma fotográfica os detalhes dos acontecimentos futuros, mas sintetizam e condensam sobre a mesma linha de fundo factos que se prolongam no tempo numa sucessão e duração não especificadas ». Esta sobreposição de tempos e espaços numa única imagem é típica de tais visões, que, na sua maioria, só podem ser decifradas *a posteriori*. E não é necessário que cada elemento da visão tenha de possuir uma correspondência histórica concreta. O que conta é a visão como um todo, e a partir do conjunto das imagens é que se devem compreender os detalhes. O que efectivamente constitui o centro duma imagem só pode ser desvendado, em última análise, a partir do que é o centro absoluto da « profecia » cristã: o centro é o ponto onde a visão se torna apelo e indicação da vontade de Deus.

Uma tentativa de interpretação do « segredo » de Fátima

A primeira e a segunda parte do « segredo » de Fátima foram já discutidas tão amplamente por específicas publicações, que não necessitam de ser ilustradas novamente aqui. Queria apenas chamar brevemente a atenção para o ponto mais significativo. Os pastorinhos experimentaram, durante um instante terrível, uma visão do inferno. Viram a queda das « almas dos pobres pecadores ». Em seguida, foi-lhes dito o motivo pelo qual tiveram de passar por esse instante: para « salvá-las » — para mostrar um caminho de salvação. Isto faz-nos recordar uma frase da primeira Carta de Pedro que diz: « Estais certos de obter, como prémio da vossa fé, a salvação das almas » (1, 9). Como caminho para se chegar a tal objectivo, é indicado de modo surpreendente para pessoas originárias do ambiente cultural anglo-saxónico e germânico - a devoção ao Imaculado Coração de Maria. Para compreender isto, deveria bastar uma breve explicação. O termo « coração », na linguagem da Bíblia, significa o centro da existência humana, uma confluência da razão, vontade, temperamento e sensibilidade, onde a pessoa encontra a sua unidade e orientação interior. O « coração imaculado » é, segundo o evangelho de Mateus (5, 8), um coração que a partir de Deus chegou a uma perfeita unidade interior e, conseqüentemente, « vê a Deus ». Portanto, « devoção » ao Imaculado Coração de Maria é aproximar-se desta atitude do coração, na qual o *fiat* — « seja feita a vossa vontade » — se torna o centro conformador de toda a existência. Se porventura alguém objectasse que não se deve interpor um ser humano entre nós e Cristo, lembre-se de que Paulo não tem medo de dizer às suas comunidades: « Imitai-me » (cf. *1 Cor* 4, 16; *Fil* 3, 17; *1 Tes* 1, 6; *2 Tes* 3, 7.9). No Apóstolo, elas podem verificar concretamente o que significa seguir Cristo. Mas, com quem poderemos nós aprender sempre melhor do que com a Mãe do Senhor?

Chegamos assim finalmente à terceira parte do « segredo » de Fátima, publicado aqui pela primeira vez integralmente. Como resulta da documentação anterior, a interpretação dada pelo Cardeal Sodano, no seu texto do dia 13 de Maio, tinha antes sido apresentada pessoalmente à Irmã Lúcia. A tal propósito, ela começou por observar que lhe foi dada a visão, mas não a sua interpretação. A interpretação, dizia, não

compete ao vidente, mas à Igreja. No entanto, depois da leitura do texto, a Irmã Lúcia disse que tal interpretação corresponde àquilo que ela mesma tinha sentido e que, pela sua parte, reconhecia essa interpretação como correcta. Sendo assim, limitar-nos-emos, naquilo que vem a seguir, a dar de forma profunda um fundamento à referida interpretação, partindo dos critérios anteriormente desenvolvidos.

Do mesmo modo que tínhamos indentificado, como palavra-chave da primeira e segunda parte do « segredo », a frase « salvar as almas », assim agora a palavra-chave desta parte do « segredo » é o tríplice grito: « Penitência, Penitência, Penitência! » Volta-nos ao pensamento o início do Evangelho: « *Pœnitementi et credite evangelio* » (Mc 1, 15). Perceber os sinais do tempo significa compreender a urgência da penitência, da conversão, da fé. Tal é a resposta justa a uma época histórica caracterizada por grandes perigos, que serão delineados nas sucessivas imagens. Deixo aqui uma recordação pessoal: num colóquio que a Irmã Lúcia teve comigo, ela disse-me que lhe parecia cada vez mais claramente que o objectivo de todas as aparições era fazer crescer sempre mais na fé, na esperança e na caridade; tudo o mais pretendia apenas levar a isso.

Examinemos agora mais de perto as diversas imagens. O anjo com a espada de fogo à esquerda da Mãe de Deus lembra imagens análogas do Apocalipse: ele representa a ameaça do juízo que pende sobre o mundo. A possibilidade que este acabe reduzido a cinzas num mar de chamas, hoje já não aparece de forma alguma como pura fantasia: o próprio homem preparou, com suas invenções, a espada de fogo. Em seguida, a visão mostra a força que se contrapõe ao poder da destruição: o brilho da Mãe de Deus e, de algum modo proveniente do mesmo, o apelo à penitência. Deste modo, é sublinhada a importância da liberdade do homem: o futuro não está de forma alguma determinado imutavelmente, e a imagem vista pelos pastorinhos não é, absolutamente, um filme antecipado do futuro, do qual já nada se poderia mudar. Na realidade, toda a visão acontece só para chamar em campo a liberdade e orientá-la numa direcção positiva. O sentido da visão não é, portanto, o de mostrar um filme sobre o futuro, já fixo irremediavelmente; mas exactamente o contrário: o seu sentido é mobilizar as forças da mudança em bem. Por isso, há que considerar completamente extraviadas aquelas explicações fatalistas do « segredo » que dizem, por exemplo, que o autor do atentado de 13 de Maio de 1981 teria sido, em última análise, um instrumento do plano divino predisposto pela Providência e, por conseguinte, não poderia ter agido livremente, ou outras ideias semelhantes que por aí andam. A visão fala sobretudo de perigos e do caminho para salvar-se deles.

As frases seguintes do texto mostram uma vez mais e de forma muito clara o carácter simbólico da visão: Deus permanece o incomensurável e a luz que está para além de qualquer visão nossa. As pessoas humanas são vistas como que num espelho. Devemos ter continuamente presente esta limitação inerente à visão, cujos confins estão aqui visivelmente indicados. O futuro é visto apenas « como que num espelho, de maneira confusa » (cf. *1 Cor* 13, 12). Consideremos agora as diversas imagens que se sucedem no texto do « segredo ». O lugar da acção é descrito com três símbolos: uma montanha íngreme, uma grande cidade meia em ruínas e finalmente uma grande cruz de troncos toscos. A montanha e a cidade simbolizam o lugar da história humana: a história como árdua subida para o alto, a história como lugar da criatividade e convivência humana e simultaneamente de destruições pelas quais o homem aniquila a obra do seu próprio trabalho. A cidade pode ser lugar de comunhão e progresso, mas também lugar do perigo e da ameaça mais extrema. No cimo da montanha, está a cruz: meta e ponto de orientação da história. Na cruz, a destruição é transformada em salvação; ergue-se como sinal da miséria da história e como promessa para a mesma.

Aparecem lá, depois, pessoas humanas: o Bispo vestido de branco (« tivemos o pressentimento que era o

Santo Padre »), outros bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas e, finalmente, homens e mulheres de todas as classes e posições sociais. O Papa parece caminhar à frente dos outros, tremendo e sofrendo por todos os horrores que o circundam. E não são apenas as casas da cidade que jazem meio em ruínas; o seu caminho é ladeado pelos cadáveres dos mortos. Deste modo, o caminho da Igreja é descrito como uma *Via Sacra*, como um caminho num tempo de violência, destruições e perseguições. Nesta imagem, pode-se ver representada a história dum século inteiro. Tal como os lugares da terra aparecem sinteticamente representados nas duas imagens da montanha e da cidade e estão orientados para a cruz, assim também os tempos são apresentados de forma contraída: na visão, podemos reconhecer o século vinte como século dos mártires, como século dos sofrimentos e perseguições à Igreja, como o século das guerras mundiais e de muitas guerras locais que ocuparam toda a segunda metade do mesmo, tendo feito experimentar novas formas de crueldade. No « espelho » desta visão, vemos passar as testemunhas da fé de decénios. A este respeito, é oportuno mencionar uma frase da carta que a Irmã Lúcia escreveu ao Santo Padre no dia 12 de Maio de 1982: « A terceira parte do “segredo” refere-se às palavras de Nossa Senhora: “Se não, [a Rússia] espalhará os seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições à Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, várias nações serão aniquiladas” ».

Na *Via Sacra* deste século, tem um papel especial a figura do Papa. Na árdua subida da montanha, podemos sem dúvida ver figurados conjuntamente diversos Papas, começando de Pio X até ao Papa actual, que partilharam os sofrimentos deste século e se esforçaram por avançar, no meio deles, pelo caminho que leva à cruz. Na visão, também o Papa é morto na estrada dos mártires. Não era razoável que o Santo Padre, quando, depois do atentado de 13 de Maio de 1981, mandou trazer o texto da terceira parte do « segredo », tivesse lá identificado o seu próprio destino? Esteve muito perto da fronteira da morte, tendo ele mesmo explicado a sua salvação com as palavras seguintes: « Foi uma mão materna que guiou a trajetória da bala e o Papa agonizante deteve-se no limiar da morte » (13 de Maio de 1994). O facto de ter havido lá uma « mão materna » que desviou a bala mortífera demonstra uma vez mais que não existe um destino imutável, que a fé e a oração são forças que podem influir na história e que, em última análise, a oração é mais forte que as balas, a fé mais poderosa que os exércitos.

A conclusão do « segredo » lembra imagens, que Lúcia pode ter visto em livros de piedade e cujo conteúdo deriva de antigas intuições de fé. É uma visão consoladora, que quer tornar permeável à força sanificante de Deus uma história de sangue e de lágrimas. Anjos recolhem, sob os braços da cruz, o sangue dos mártires e com ele regam as almas que se aproximam de Deus. O sangue de Cristo e o sangue dos mártires são vistos aqui juntos: o sangue dos mártires escorre dos braços da cruz. O seu martírio realiza-se solidariamente com a paixão de Cristo, identificando-se com ela. Eles completam em favor do corpo de Cristo o que ainda falta aos seus sofrimentos (cf. *Col 1, 24*). A sua própria vida tornou-se eucaristia, inserindo-se no mistério do grão de trigo que morre e se torna fecundo. O sangue dos mártires é semente de cristãos, disse Tertuliano. Tal como nasceu a Igreja da morte de Cristo, do seu lado aberto, assim também a morte das testemunhas é fecunda para a vida futura da Igreja. Deste modo, a visão da terceira parte do « segredo », tão angustiante ao início, termina numa imagem de esperança: nenhum sofrimento é vão, e precisamente uma Igreja sofredora, uma Igreja dos mártires torna-se sinal indicador para o homem na sua busca de Deus. Não se trata apenas de ver os que sofrem acolhidos na mão amorosa de Deus como Lázaro, que encontrou a grande consolação e misteriosamente representa Cristo, que por nós Se quis fazer o pobre Lázaro; mas há algo mais: do sofrimento das testemunhas deriva uma força de purificação e renascimento, porque é a actualização do próprio sofrimento de Cristo e transmite ao tempo presente a sua eficácia salvífica.

Chegamos assim a uma última pergunta: O que é que significa no seu conjunto (nas suas três partes) o « segredo » de Fátima? O que é nos diz a nós? Em primeiro lugar, devemos supor, como afirma o Cardeal Sodano, que « os acontecimentos a que faz referência a terceira parte do “segredo” de Fátima parecem pertencer já ao passado ». Os diversos acontecimentos, na medida em que lá são representados, pertencem já ao passado. Quem estava à espera de impressionantes revelações apocalípticas sobre o fim do mundo ou sobre o futuro desenrolar da história, deve ficar desiludido. Fátima não oferece tais satisfações à nossa curiosidade, como, aliás, a fé cristã em geral que não pretende nem pode ser alimento para a nossa curiosidade. O que permanece — dissemo-lo logo ao início das nossas reflexões sobre o texto do « segredo » — é a exortação à oração como caminho para a « salvação das almas », e no mesmo sentido o apelo à penitência e à conversão.

Queria, no fim, tomar uma vez mais outra palavra-chave do « segredo » que justamente se tornou famosa: « O meu Imaculado Coração triunfará ». Que significa isto? Significa que este Coração aberto a Deus, purificado pela contemplação de Deus, é mais forte que as pistolas ou outras armas de qualquer espécie. O *fiat* de Maria, a palavra do seu Coração, mudou a história do mundo, porque introduziu neste mundo o Salvador: graças àquele « Sim », Deus pôde fazer-Se homem no nosso meio e tal permanece para sempre. Que o maligno tem poder neste mundo, vemo-lo e experimentamo-lo continuamente; tem poder, porque a nossa liberdade se deixa continuamente desviar de Deus. Mas, desde que Deus passou a ter um coração humano e deste modo orientou a liberdade do homem para o bem, para Deus, a liberdade para o mal deixou de ter a última palavra. O que vale desde então, está expresso nesta frase: « No mundo tereis aflições, mas tende confiança! Eu venci o mundo » (*Jo* 16, 33). A mensagem de Fátima convida a confiar nesta promessa.

Joseph Card. Ratzinger

Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé

(1) Lê-se no diário de João XXIII, a 17 de Agosto de 1959: « Audiências: P. Philippe, Comissário do S.O., que me traz a carta que contém a terceira parte dos segredos de Fátima. Reservo-me de a ler com o meu Confessor ».

LUNEDÌ

s. Rinaldo v

229-136

1959
Agosta 17

Virgini:

F. Philippa. Giovanni!

Ho l.O. che mi reca la lettera con la
 mente la tua. farla di parte di
 Fatima. di: l'parte di leggere ed mi
 benfugore.

(2) Vale a pena recordar o comentário feito pelo Santo Padre, na Audiência Geral de 14 de Outubro de 1981, sobre « O acontecimento de Maio: grande prova divina », em: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV 2 (Città del Vaticano 1981), 409-412; cf. *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa de 18-X-1981), 484.

(3) Radiomensagem durante o rito, na Basílica de Santa Maria Maior, « Veneração, agradecimento, entrega à Virgem Maria Theotokos », em: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV-1 (Città del Vaticano 1981), 1246; cf. *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa de 14-VI-1981), 302.

(4) Na Jornada Jubilar das Famílias, o Papa entrega a Nossa Senhora os homens e as nações: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII-1 (Città del Vaticano 1984), 775-777; cf. *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa de 1-IV-1984), 157 e 160.

(5) Texto original da carta:

... A terceira parte do segredo: — Refere-se às palavras de Nossa Senhora: ...
 «Se não, espalhara seus erros pelo mundo, provocando guerras e perseguições
 à Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, —
 várias nações serão aniquiladas.» (13-VII-1917)

... A terceira parte do segredo, que tanto assustou por conhecer, é uma revelação
 simbólica, que se refere a este trecho da Mensagem, considerando-se, sim, an-
 não, mas aceitamos ou não, o que a Mensagem nos pede: «Se atenderem a meus
 pedidos, a Rússia se converterá e terá paz; se não, espalhara seus erros pelo mundo,
 etc.»

Porque não temos atendido a este apelo da Mensagem, verificamos que
 ela se tem cumprido, a Rússia foi invadida o mundo com os seus erros. E se
 não vemos ainda, o facto consumado, ao final desta profecia, vemos que para
 a humanidade os passos largos se não tenhamos no caminho do pecado
 do ódio, da vingança, da injustiça e tropecando os direitos da pessoa hu-
 mana, da imortalidade e da violência etc.

E não digamos que é Deus, que assim nos castiga, mas sim, que são
 os homens, que para si mesmos se preparam o castigo — Deus, apenas nos ad-
 verte e chama ao arrependimento, ressaltando a liberdade que nos dá; por isso,
 os homens são responsáveis.

(6) Na « quarta memória », de 8 de Dezembro de 1941, a Irmã Lúcia escreve: « Começo pois a minha nova
 tarefa, e cumprirei as ordens de V. Ex.cia Rev.ma e os desejos do Senhor Dr. Galamba. Excetuando a parte
 do segredo que por agora não me é permitido revelar, direi tudo; advertidamente não deixarei nada.
 Suponho que poderão esquecer-me apenas alguns pequenos detalhes de mínima importância ».

Texto original:

Começo pois a minha nova tarefa, e cumprirei
 as ordens de V. Ex.^{cia} Rev.^{ma} e os desejos do Senhor Dr. Galam-
 ba. Excetuando a parte do segredo que por agora não
 me é permitido revelar, direi tudo, advertidamente
 não deixarei nada. Suponho que poderão esquecer-me
 apenas alguns pequenos detalhes de mínima im-
 portância.

(7) Na citada « quarta memória », a Irmã Lúcia acrescenta: « Em Portugal se conservará sempre o dogma

da fé etc. ».

Texto original:

*Com Portugal se conservará sempre a Vi-
gência da fé etc.*

(8) Na transcrição, respeitou-se o texto original mesmo quando havia erros e imprecisões de escrita e pontuação, os quais, aliás, não impedem a compreensão daquilo que a vidente quis dizer.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

EL MENSAJE DE FÁTIMA

PRESENTACIÓN

En el tránsito del segundo al tercer milenio, Juan Pablo II ha decidido hacer público el texto de la tercera parte del « secreto de Fátima ».

Tras los dramáticos y crueles acontecimientos del siglo XX, uno de los más cruciales en la historia del hombre, culminado con el cruento atentado al « dulce Cristo en la Tierra », se abre así un velo sobre una realidad, que hace historia y la interpreta en profundidad, según una dimensión espiritual a la que la mentalidad actual, frecuentemente impregnada de racionalismo, es refractaria.

Apariciones y signos sobrenaturales salpican la historia, entran en el vivo de los acontecimientos humanos y acompañan el camino del mundo, sorprendiendo a creyentes y no creyentes. Estas manifestaciones, que no pueden contradecir el contenido de la fe, deben confluír hacia el objeto central del anuncio de Cristo: el amor del Padre que suscita en los hombres la conversión y da la gracia para abandonarse a Él con devoción filial. Éste es también el mensaje de Fátima que, con un angustioso llamamiento a la conversión y a la penitencia, impulsa en realidad hacia el corazón del Evangelio.

Fátima es sin duda la más profética de las apariciones modernas. La primera y la segunda parte del « secreto » —que se publican por este orden por integridad de la documentación— se refieren sobre todo a la aterradora visión del infierno, la devoción al Corazón Inmaculado de María, la segunda guerra mundial y la previsión de los daños ingentes que Rusia, en su defección de la fe cristiana y en la adhesión al totalitarismo comunista, provocaría a la humanidad.

Nadie en 1917 podía haber imaginado todo esto: los tres *pastorinhos* de Fátima ven, escuchan, memorizan, y Lucía, la testigo que ha sobrevivido, lo pone por escrito en el momento en que recibe la orden del Obispo de Leiria y el permiso de Nuestra Señora.

Por lo que se refiere la descripción de las dos primeras partes del « secreto », por lo demás ya publicado y por tanto conocido, se ha elegido el texto escrito por Sor Lucía en la tercera memoria del 31 de agosto de 1941; después añade alguna anotación en la cuarta memoria del 8 de diciembre de 1941.

La tercera parte del « secreto » fue escrita « por orden de Su Excelencia el Obispo de Leiria y de la Santísima Madre.... » el 3 de enero de 1944.

Existe un único manuscrito, que se aquí se reproduce en facsímile. El sobre lacrado estuvo guardado primero por el Obispo de Leiria. Para tutelar mejor el « secreto », el 4 de abril de 1957 el sobre fue entregado al Archivo Secreto del Santo Oficio. Sor Lucía fue informada de ello por el Obispo de Leiria.

Según los apuntes del Archivo, el 17 de agosto de 1959, el Comisario del Santo Oficio, Padre Pierre Paul Philippe, O.P., de acuerdo con el Emmo. Card. Alfredo Ottaviani, llevó el sobre que contenía la tercera parte del « secreto de Fátima » a Juan XXIII. Su Santidad, « después de algunos titubeos », dijo: « Esperemos. Rezaré. Le haré saber lo que decida ». ¹

En realidad, el Papa Juan XXIII decidió devolver el sobre lacrado al Santo Oficio y no revelar la tercera parte del « secreto ».

Pablo VI leyó el contenido con el Sustituto, S. E. Mons. Angelo Dell'Acqua, el 27 de marzo de 1965 y devolvió el sobre al Archivo del Santo Oficio, con la decisión de no publicar el texto.

Juan Pablo II, por su parte, pidió el sobre con la tercera parte del « secreto » después del atentado del 13 de mayo de 1981. S. E. Card. Franjo Seper, Prefecto de la Congregación, entregó el 18 de julio de 1981 a S. E. Mons. Martínez Somalo, Sustituto de la Secretaría de Estado, dos sobres: uno blanco, con el texto original de Sor Lucía en portugués, y otro de color naranja con la traducción del « secreto » en italiano. El 11 de agosto siguiente, Mons. Martínez devolvió los dos sobres al Archivo del Santo Oficio. ²

Como es sabido, el Papa Juan Pablo II pensó inmediatamente en la consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María y compuso él mismo una oración para lo que definió « Acto de consagración », que se celebraría en la Basílica de Santa María la Mayor el 7 de junio de 1981, solemnidad de Pentecostés, día elegido para recordar el 1600° aniversario del primer Concilio Constantinopolitano y el 1550° aniversario del Concilio de Éfeso. Estando ausente el Papa por fuerza mayor, se transmitió su alocución grabada. Citamos el texto que se refiere exactamente al **acto de consagración**:

« Madre de los hombres y de los pueblos, Tú conoces todos sus sufrimientos y sus esperanzas, Tú sientes maternalmente todas las luchas entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas que sacuden al mundo, acoge nuestro grito dirigido en el Espíritu Santo directamente a tu Corazón y abraza con el amor de la Madre y de la Esclava del Señor a los que más esperan este abrazo, y, al mismo tiempo, a aquellos cuya entrega Tú esperas de modo especial. Toma bajo tu protección materna a toda la familia humana a la que, con todo afecto a ti, Madre, confiamos. Que se acerque para todos el tiempo de la paz y de la libertad, el tiempo de la verdad, de la justicia y de la esperanza ». ³

Pero el Santo Padre, para responder más plenamente a las peticiones de « Nuestra Señora », quiso explicitar durante el Año Santo de la Redención el acto de consagración del 7 de junio de 1981, repetido en Fátima el 13 de mayo de 1982. Al recordar el *fiat* pronunciado por María en el momento de la Anunciación, en la plaza de San Pedro el 25 de marzo de 1984, en unión espiritual con todos los Obispos del mundo, precedentemente « convocados », el Papa consagra a todos los hombres y pueblos al Corazón Inmaculado de María, en un tono que evoca las angustiadas palabras pronunciadas en 1981.

« Y por eso, oh Madre de los hombres y de los pueblos, Tú que conoces todos sus sufrimientos y esperanzas, tú que sientes maternalmente todas las luchas entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas que invaden el mundo contemporáneo, acoge nuestro grito que, movidos por el Espíritu Santo, elevamos directamente a tu corazón: abraza con amor de Madre y de Sierva del Señor a este mundo humano nuestro, que te confiamos y consagramos, llenos de inquietud por la suerte terrena y eterna de los hombres y de los pueblos.

De modo especial confiamos y consagramos a aquellos hombres y *aquellas naciones*, que

tienen necesidad particular de esta entrega y de esta consagración.

¡“Nos acogemos a tu protección, Santa Madre de Dios”!

¡No deseches las súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades! ».

Acto seguido, el Papa continúa con mayor fuerza y con referencias más concretas, comentando casi el triste cumplimiento del Mensaje de Fátima:

« He aquí que, encontrándonos hoy ante ti, Madre de Cristo, ante tu Corazón Inmaculado, deseamos, junto con toda la Iglesia, unirnos a la consagración que, por amor nuestro, tu Hijo hizo de sí mismo al Padre cuando dijo: “Yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados en la verdad” (*Jn 17, 19*). Queremos unirnos a nuestro Redentor en esta consagración por el mundo y por los hombres, la cual, en su Corazón divino tiene el poder de conseguir el perdón y de procurar la reparación.

El poder de esta consagración dura por siempre, abarca a todos los hombres, pueblos y naciones, y supera todo el mal que el espíritu de las tinieblas es capaz de sembrar en el corazón del hombre y en su historia; y que, de hecho, ha sembrado en nuestro tiempo.

¡Oh, cuán profundamente sentimos la necesidad de consagración para la humanidad y para el mundo: para nuestro mundo contemporáneo, en unión con Cristo mismo! En efecto, la obra redentora de Cristo debe ser *participada por el mundo a través de la Iglesia.*

Lo manifiesta el presente Año de la Redención, el Jubileo extraordinario de toda la Iglesia.

En este Año Santo, bendita seas *por encima de todas las creaturas, tú*, Sierva del Señor, que de la manera más plena obedeciste a la llamada divina.

Te saludamos a ti, que *estás totalmente unida* a la consagración redentora de tu Hijo.

Madre de la Iglesia: ilumina al Pueblo de Dios en los caminos de la fe, de la esperanza y de la caridad. Ilumina especialmente a los pueblos de los que tú esperas nuestra consagración y nuestro ofrecimiento. Ayúdanos a vivir en la verdad de la consagración de Cristo por toda la familia humana del mundo actual.

Al encomendarte, oh Madre, el mundo, todos los hombres y pueblos, te *confiamos* también *la misma consagración del mundo*, poniéndola en tu corazón maternal.

¡Corazón Inmaculado! Ayúdanos a vencer la amenaza del mal, que tan fácilmente se arraiga en los corazones de los hombres de hoy y que con sus efectos inconmensurables pesa ya sobre la vida presente y da la impresión de cerrar el camino hacia el futuro.

¡Del hambre y de la guerra, *libranos!*

¡De la guerra nuclear, de una autodestrucción incalculable y de todo tipo de guerra, *libranos!*

¡De los pecados contra la vida del hombre desde su primer instante, *libranos!*

¡Del odio y del envilecimiento de la dignidad de los hijos de Dios, *líbranos!*

¡De toda clase de injusticias en la vida social, nacional e internacional, *líbranos!*

¡De la facilidad de pisotear los mandamientos de Dios, *líbranos!*

¡De la tentativa de ofuscar en los corazones humanos la verdad misma de Dios, *líbranos!*

¡Del extravío de la conciencia del bien y del mal, *líbranos!*

¡De los pecados contra el Espíritu Santo, *líbranos!*, ¡*líbranos!*

Acoge, oh Madre de Cristo, este grito *lleno de sufrimiento* de todos los hombres. *Lleno del sufrimiento* de sociedades enteras.

Ayúdanos con el poder del Espíritu Santo a vencer todo pecado, el pecado del hombre y el « pecado del mundo », el pecado en todas sus manifestaciones.

Aparezca, una vez más, en la historia del mundo el infinito poder salvador de la Redención: poder del Amor misericordioso. Que éste detenga el mal. Que transforme las conciencias. Que en tu Corazón Inmaculado se abra a todos la *luz de la Esperanza*». ⁴

Sor Lucía confirmó personalmente que este acto solemne y universal de consagración correspondía a los deseos de Nuestra Señora (« *Sim, està feita, tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984* »: « Sí, desde el 25 de marzo de 1984, ha sido hecha tal como Nuestra Señora había pedido »: carta del 8 de noviembre de 1989). Por tanto, toda discusión, así como cualquier otra petición ulterior, carecen de fundamento.

En la documentación que se ofrece, a los manuscritos de Sor Lucía se añaden otros cuatro textos: 1) la carta del Santo Padre a Sor Lucía, del 19 de abril del 2000; 2) una descripción del coloquio tenido con Sor Lucía el 27 de abril del 2000; 3) la comunicación leída por encargo del Santo Padre en Fátima el 13 de mayo actual por el Cardenal Angelo Sodano, Secretario de Estado; 4) el comentario teológico de Su Eminencia el Card. Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Una indicación para la interpretación de la tercera parte del « secreto » la había ya insinuado Sor Lucía en una carta al Santo Padre del 12 de mayo de 1982. En ella se dice:

« La tercera parte del secreto se refiere a las palabras de Nuestra Señora: “Si no [Rusia] diseminará sus errores por el mundo, promoviendo guerras y persecuciones a la Iglesia. Los buenos serán martirizados, el Santo Padre sufrirá mucho, varias naciones serán destruidas” (13-VII-1917).

La tercera parte es una revelación simbólica, que se refiere a esta parte del Mensaje, condicionado al hecho de que aceptemos o no lo que el mismo Mensaje pide: “si aceptaren mis peticiones, la Rusia se convertirá y tendrán paz; si no, diseminará sus errores por el mundo, etc.”.

Desde el momento en que no hemos tenido en cuenta este llamamiento del Mensaje, constatamos que se ha cumplido, Rusia ha invadido el mundo con sus errores. Y, aunque no constatamos aún la consumación completa del final de esta profecía, vemos que nos encaminamos poco a poco hacia ella a grandes pasos. Si no renunciamos al camino del pecado, del odio, de la venganza, de la injusticia violando los derechos de la persona humana, de inmoralidad y de violencia, etc.

Y no digamos que de este modo es Dios que nos castiga; al contrario, son los hombres que por sí mismos se preparan el castigo. Dios nos advierte con premura y nos llama al buen camino, respetando la libertad que nos ha dado; por eso los hombres son responsables ».⁵

La decisión del Santo Padre Juan Pablo II de hacer pública la tercera parte del « secreto » de Fátima cierra una página de historia, marcada por la trágica voluntad humana de poder y de iniquidad, pero impregnada del amor misericordioso de Dios y de la atenta premura de la Madre de Jesús y de la Iglesia.

La acción de Dios, Señor de la Historia, y la corresponsabilidad del hombre en su dramática y fecunda libertad, son los dos goznes sobre los que se construye la historia de la humanidad.

La Virgen que se apareció en Fátima nos llama la atención sobre estos dos valores olvidados, sobre este porvenir del hombre en Dios, del que somos parte activa y responsable.

Tarcisio Bertone, SDB
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario de la Congregación
para la Doctrina de la Fe

EL « SECRETO » DE FATIMA

PRIMERA Y SEGUNDA PARTE DEL « SECRETO »

EN LA REDACCIÓN HECHA POR SOR LUCÍA
EN LA « TERCERA MEMORIA » DEL 31 DE AGOSTO DE 1941
DESTINADA AL OBISPO DE LEIRIA-FÁTIMA

(texto original)

Assim como que se alegrava e fazia estremecer de prazeres. Os desce-
 ndidos distinguiram-se por formas horríveis e sacras de exissões
 separadas e desconhecidas, mas transparentes e negras. Esta visão
 foi um momento, e graças à Mãe São Maria do Lírio; que antes
 não tinha precedido com a promessa de vir levar para o céu
 (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teriamos. Nosso
 Sr. de resto a presença. Em seguida levantamos os olhos para
 Nossa Senhora que nos disse com bondade e tristeza: "Vedes o infer-
 no para onde vão as almas dos pobres pecadores, para os salvar e dar
 que estabeleça no mundo a devoção a meu Imaculado Coração. Se ficarem
 o que eu vos disse salvar-se. As muitas almas e terão paz. A guerra vai
 acabar, mas se não deixarem de ofender a Deus, no fim do mês XI
 começará outra guerra. Quando vierdes uma noite, anunciada por
 uma luz desconhecida, sahei que, é o grande sinal que Deus vos dá de
 que vai a guerra começar. O mundo de seus crimes, por causa da guerra,
 da fome, e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir
 não faltar a devoção do Imaculado Coração e meu Imaculado Coração e a
 comunhão reparadora nos primeiros sábados. Se atenderem a
 meus pedidos a Rússia se converterá e terá paz, se não se converter
 seus crimes pelo mundo; por isso o mundo e perseguições à
 Igreja, os seus serão martirizados, o Santo Padre terá muito que
 sofrer, várias nações serão inquietadas, por fim o meu Imaculado
 Coração triunfará. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia
 que se converterá e não haverá no mundo algum tempo de paz."

(Traducción) ⁶

Tendré que hablar algo del secreto, y responder al primer punto interrogativo.

¿Qué es el secreto? Me parece que lo puedo decir, pues ya tengo licencia del Cielo. Los representantes de Dios en la tierra me han autorizado a ello varias veces y en varias cartas; juzgo que V. Excia. Rvma. conserva una de ellas, del R. P. José Bernardo Gonçalves, aquella en que me manda escribir al Santo Padre. Uno de los puntos que me indica es la revelación del secreto. Sí, ya dije algo; pero, para no alargar más ese escrito que debía ser breve, me limité a lo indispensable, dejando a Dios la oportunidad de un momento más favorable.

Pues bien; ya expuse en el segundo escrito, la duda que, desde el 13 de junio al 13 de julio, me atormentó; y cómo en esta aparición todo se desvaneció.

Ahora bien, el secreto consta de tres partes distintas, de las cuales voy a revelar dos.

La primera fue, pues, la visión del infierno.

Nuestra Señora nos mostró un gran mar de fuego que parecía estar debajo de la tierra. Sumergidos en ese fuego, los demonios y las almas, como si fuesen brasas transparentes y negras o bronceadas, con forma humana que fluctuaban en el incendio, llevadas por las llamas que de ellas mismas salían, juntamente con nubes de humo que caían hacia todos los lados, parecidas al caer de las pavesas en los grandes incendios, sin equilibrio ni peso, entre gritos de dolor y gemidos de desesperación que horrorizaba y hacía estremecer de pavor. Los demonios se distinguían por sus formas horribles y asquerosas de animales espantosos y desconocidos, pero transparentes y negros.

Esta visión fue durante un momento, y ¡gracias a nuestra Buena Madre del Cielo, que antes nos había prevenido con la promesa de llevarnos al Cielo! (en la primera aparición). De no haber sido así, creo que hubiésemos muerto de susto y pavor.

Inmediatamente levantamos los ojos hacia Nuestra Señora que nos dijo con bondad y tristeza:

— Visteis el infierno a donde van las almas de los pobres pecadores; para salvarlas, Dios quiere establecer en el mundo la devoción a mi Inmaculado Corazón. Si se hace lo que os voy a decir, se salvarán muchas almas y tendrán paz. La guerra pronto terminará. Pero si no dejaren de ofender a Dios, en el pontificado de Pío XI comenzará otra peor. Cuando veáis una noche iluminada por una luz desconocida, sabed que es la gran señal que Dios os da de que va a castigar al mundo por sus crímenes, por medio de la guerra, del hambre y de las persecuciones a la Iglesia y al Santo Padre. Para impedirla, vendré a pedir la consagración de Rusia a mi Inmaculado Corazón y la Comuni3n reparadora de los Primeros Sábados. Si se atienden mis deseos, Rusia se convertirá y habrá paz; si no, esparcirá sus errores por el mundo, promoviendo guerras y persecuciones a la Iglesia. Los buenos serán martirizados y el Santo Padre tendrá mucho que sufrir; varias naciones serán aniquiladas. Por fin mi Inmaculado Corazón triunfará. El Santo Padre me consagrará a Rusia, que se convertirá, y será concedido al mundo algún tiempo de paz.⁷

TERCERA PARTE DEL « SECRETO »

(texto original)

J. M. J.

es terceira parte do segredo
revelado a 13 de julho de 1917
na Cova da Iria - Fátima.

Escrevo em acto de obediên-
cia a vós Seus Pais, que me
mandais por meio de meu
Bispo Bispo e Senhor Bispo
do Guiria e da Terra e Mei-
nha Santíssima Mãe.

Depois das duas partes
que já escrevi, vim ao lado
esquerdo de Nossa Senhora.

um pouco mais alto um
estrujo com uma espada de
fogo em a mão esquerda, e o
escritas, despedia chammas que
pareia iam incendiar o
mundo; mas apagavam-se
com o contacto do bilho que
da mão direita expedia fumaça
dentro ao seu encontro: o
estrujo apontando com a mão
direita para a terra, com voz
forte disse: Penitência, Penitên-
cia, Penitência! E vimos
N'uma luz enorme que é
Deus: "algo semelhante a como
se vesse as flocos N'um espelho

quando lhe passaram por diante"
um Bispo vestido de Branco
"tivermos o presentimento de
que era o Santo Padre". Tários
outros Bispos, sacerdotes, relegia-
ros e relegiosas subiu uma
escalvora montanha, no simo
da qual estava uma grande
cruz de troncos toscos como se
fira de sobreiro com a laca;
o Santo Padre, antes de chegar
ai, atravessou uma grande
cidade cheia em ruinas e cheia
trémulo com andar vacillante,
acabrunhado de dor e pena,
ia orando pelas almas do cada

veres que encontrava pelo
caminho; chegado ao sumo do
Monte, prostrado de joelhos
ao pé da grande Cruz foi morto
por um grupo de soldados que
lhe dispararam varias tiros e
setas, e assim morreu por um
monendo uns três outros os
Bispos sacerdotes, religiosos e
religiosas e varias pessoas civi-
les, cavalleiros e senhoras de varios
clanes e posições sob os dois bra-
ços da Cruz estavam dois estufos
cada um com um regador
de cristal em a mão, N'elles reco-
lhiam o sangue dos Martires e com
elle regavam as almas que se aproxi-
mavam de Deus. July-3-1-1949

(Traducción)⁸

« J.M.J.

Tercera parte del secreto revelado el 13 de julio de 1917 en la Cueva de Iria-Fátima.

Escribo en obediencia a Vos, Dios mío, que lo ordenáis por medio de Su Excelencia Reverendísima el Señor Obispo de Leiria y de la Santísima Madre vuestra y mía.

Después de las dos partes que ya he expuesto, hemos visto al lado izquierdo de Nuestra Señora un poco más en lo alto a un Ángel con una espada de fuego en la mano izquierda; centelleando emitía llamas que parecía iban a incendiar el mundo; pero se apagaban al contacto con el esplendor que Nuestra Señora irradiaba con su mano derecha dirigida hacia él; el Ángel señalando la tierra con su mano derecha, dijo con fuerte voz: ¡Penitencia, Penitencia, Penitencia! Y vimos en una inmensa luz qué es Dios: « algo semejante a como se ven las personas en un espejo cuando pasan ante él » a un Obispo vestido de Blanco « hemos tenido el presentimiento de que fuera el Santo Padre ». También a otros Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas subir una montaña empinada, en cuya cumbre había una gran Cruz de maderos toscos como si fueran de alcornoque con la corteza; el Santo Padre, antes de llegar a ella, atravesó una gran ciudad medio en ruinas y medio tembloroso con paso vacilante, apesadumbrado de dolor y pena, rezando por las almas de los cadáveres que encontraba por el camino; llegado a la cima del monte, postrado de rodillas a los pies de la gran Cruz fue muerto por un grupo de soldados que le dispararon varios tiros de arma de fuego y flechas; y del mismo modo murieron unos tras otros los Obispos sacerdotes, religiosos y religiosas y diversas personas seglares, hombres y mujeres de diversas clases y posiciones. Bajo los dos brazos de la Cruz había dos Ángeles cada uno de ellos con una jarra de cristal en la mano, en las cuales recogían la sangre de los Mártires y regaban con ella las almas que se acercaban a Dios.

Tuy-3-1-1944 ».

INTERPRETACIÓN DEL « SECRETO »

CARTA DE JUAN PABLO II

A SOR LUCÍA

(texto original)



Reverenda Irmã
Maria Lúcia
Convento de Coimbra

Na exultância das festas pascais, apresento-lhe os votos de Cristo Ressuscitado aos discípulos: "A paz esteja contigo!"

Terei a felicidade de poder encontrá-la no tão aguardado dia da beatificação de Francisco e Jacinta que, se Deus quiser, beatificarei no próximo dia 13 de maio.

Tendo em vista, porém, que naquele dia não haverá tempo para um colóquio, mas somente para uma breve saudação, encarreguei expressamente de vir falar consigo Sua Excelência Monsenhor Tarcisio Bertone, Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé. É a Congregação que colabora mais diretamente com o Papa para a defesa da verdadeira fé católica, e que conservou, como saberá, desde 1957, a Sua carta manuscrita contendo a terceira parte do segredo revelado dia 13 de julho de 1917 na Cova da Iria, em Fátima.

Monsenhor Bertone, acompanhado pelo Bispo de Leiria, Sua Excelência Monsenhor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, vem em Meu nome fazer-lhe algumas perguntas sobre a interpretação da "terceira parte do segredo".

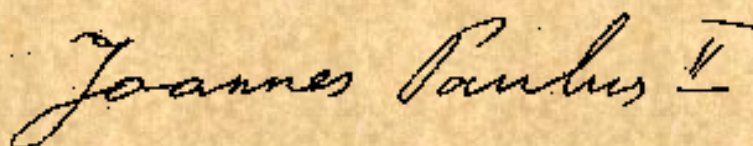
Reverenda Irmã Lúcia, pode falar abertamente e sinceramente a Monsenhor Bertone, que Me referirá diretamente as suas respostas.

Peço ardentemente à Mãe do Ressuscitado pela Reverenda Irmã, pela Comunidade de Coimbra e por toda a Igreja.

Maria, Mãe da humanidade peregrina, nos mantenha sempre estreitamente unidos a Jesus, Seu dilecto Filho e nosso Irmão, Senhor da vida e da glória.

Com uma especial Bênção Apostólica.

Vaticano, 19 de Abril de 2000.

The image shows a handwritten signature in dark ink, which reads "Joannes Paulus II". The signature is written in a cursive, flowing style characteristic of the Pope's handwriting.

(Traducción)

Reverenda Sor
María Lucía
Convento de Coimbra

En el júbilo de las fiestas pascuales, le presento el augurio de Cristo Resucitado a sus discípulos: « ¡la paz esté contigo! »

Tendré el gusto de poder encontrarme con Usted en el tan esperado día de la beatificación de Francisco y Jacinta que, si Dios quiere, beatificaré el próximo 13 de mayo.

Sin embargo, teniendo en cuenta que ese día no habrá tiempo para un coloquio, sino sólo para un breve saludo, he encargado ex profeso a Su Excelencia Monseñor Tarcisio Bertone, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que vaya a hablar con Usted. Se trata de la Congregación que colabora más estrechamente con el Papa para la defensa de la fe católica y que ha conservado desde 1957, como Usted sabe, su carta manuscrita que contiene la tercera parte del secreto revelado el 13 de julio de 1917 en la Cueva de Iria, Fátima.

Monseñor Bertone, acompañado del Obispo de Leiria, su Excelencia Monseñor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, va en mi nombre para hacerle algunas preguntas sobre la interpretación de la « tercera parte del secreto ».

Reverenda Sor Lucía, puede hablar abierta y sinceramente a Monseñor Bertone, que me referirá sus respuestas directamente a mí.

Ruego ardientemente a la Madre del Resucitado por Usted, por la Comunidad de Coimbra y por toda la Iglesia.

María, Madre de la humanidad peregrina, nos mantenga siempre estrechamente unidos a Jesús, su amado Hijo y Hermano nuestro, Señor de la vida y de la gloria.

Con una especial Bendición Apostólica.

JUAN PABLO II

Vaticano, 19 de abril de 2000.

COLOQUIO
CON SOR MARÍA LUCÍA DE JESÚS
Y DEL INMACULADO CORAZÓN

La cita de Sor Lucía con Su Excia. Mons. Tarcisio Bertone, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, encargado por el Santo Padre, y de Su Excia. Mons. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, Obispo de Leiria-Fátima, tuvo lugar el pasado jueves 27 de abril en el Carmelo de Santa Teresa de Coimbra.

Sor Lucía estaba lúcida y serena; estaba muy contenta del viaje del Papa a Fátima para la beatificación, que ella tanto esperaba, de Francisco y Jacinta.

El Obispo de Leiria-Fátima leyó la carta autógrafa del Santo Padre que explicaba los motivos de la visita. Sor Lucía se sintió honrada y la releyó personalmente, teniéndola en sus propias manos. Dijo estar dispuesta a responder francamente a todas las preguntas.

Llegados a este punto, Su Excia. Mons. Tarcisio Bertone le presentó dos sobres, uno externo y otro dentro con la carta que contenía la tercera parte del « secreto » de Fátima, y ella dijo inmediatamente, tocándola con los dedos: « es mi carta »; y después, leyéndola: « es mi letra ».

Con la ayuda del Obispo de Leiria-Fátima, se leyó e interpretó el texto original, que está en portugués. Sor Lucía estuvo de acuerdo en la interpretación según la cual la tercera parte del secreto consiste en una visión profética comparable a las de la historia sagrada. Reiteró su convicción de que la visión de Fátima se refiere sobre todo a la lucha del comunismo ateo contra la Iglesia y los cristianos, y describe el inmenso sufrimiento de las víctimas de la fe en el siglo XX.

A la pregunta: « El personaje principal de la visión, ¿es el Papa? », Sor Lucía respondió de inmediato que sí y recuerda que los tres pastorcitos estaban muy apenados por el sufrimiento del Papa y Jacinta repetía: « *Coitandinho do Santo Padre, tenho muita pena dos peccadores!* » (« ¡Pobrecito el Santo Padre, me da mucha pena de los pecadores! »). Sor Lucía continúa: « Nosotros no sabíamos el nombre del Papa, la Señora no nos ha dicho el nombre del Papa, no sabíamos si era Benedicto XV o Pío XII o Pablo VI o Juan Pablo II, pero era el Papa que sufría y nos hacía sufrir también a nosotros ».

Por lo que se refiere al pasaje sobre el obispo vestido de blanco, esto es, el Santo Padre —como se dieron cuenta inmediatamente los pastorcitos durante la “visión”—, que es herido de muerte y cae por tierra, Sor Lucía está completamente de acuerdo con la afirmación del Papa: « una mano materna guió la trayectoria de la bala, y el Papa agonizante se detuvo en el umbral de la muerte » (Juan Pablo II, *Meditación desde el Policlínico Gemelli a los Obispos italianos*, 13 de mayo de 1994).

Puesto que Sor Lucía, antes de entregar al entonces Obispo de Leiria-Fátima el sobre lacrado que contenía la tercera parte del « secreto », había escrito en el sobre exterior que sólo podía ser abierto después de 1960, por el Patriarca de Lisboa o por el Obispo de Leiria, Su Excia. Mons. Bertone le preguntó: « ¿por qué la fecha tope de 1960? ¿Ha sido la Virgen quien ha indicado esa fecha? Sor Lucía respondió: « no ha sido la Señora, sino yo la que ha puesto la fecha de 1960, porque según mi intuición, antes de 1960 no se hubiera entendido, se habría comprendido sólo después. Ahora se puede entender mejor. Yo he escrito lo que he visto, no me corresponde a mí la interpretación, sino al Papa ».

Finalmente, se mencionó el manuscrito no publicado que Sor Lucía ha preparado como respuesta a tantas cartas de devotos de la Virgen y de peregrinos. La obra lleva el título « *Os apelos da Mensagen da Fatima* » y recoge pensamientos y reflexiones que expresan sus sentimientos y su límpida y simple espiritualidad, en clave catequética y parenética. Se le preguntó si le gustaría que la publicaran, y ha respondido: « Si el Santo Padre está de acuerdo, me encantaría, si no, obedezco a lo que decida el Santo Padre ». Sor Lucía desea someter el texto a la aprobación de la Autoridad eclesiástica, y tiene la esperanza de poder contribuir con su escrito a guiar a los hombres y mujeres de buena voluntad por el camino que conduce a Dios, última meta de toda esperanza humana.

El coloquio se concluyó con un intercambio de rosarios: a Sor Lucía se le dio el que le había regalado el

Santo Padre y ella, a su vez, entrega algunos rosarios confeccionados por ella personalmente.

La bendición impartida en nombre del Santo Padre concluyó el encuentro.

COMUNICADO DE SU EMINENCIA EL CARD. ANGELO SODANO SECRETARIO DE ESTADO DE SU SANTIDAD

Al final de la solemne Concelebración Eucarística presidida por Juan Pablo II en Fátima, el Cardenal Angelo Sodano, Secretario de Estado, ha pronunciado en portugués las palabras que aquí reproducimos en traducción española.

Hermanos y hermanas en el Señor:

Al concluir esta solemne celebración, siento el deber de presentar a nuestro amado Santo Padre Juan Pablo II la felicitación más cordial, en nombre de todos los presentes, por su próximo 80° cumpleaños, agradeciéndole su valioso ministerio pastoral en favor de toda la Santa Iglesia de Dios.

En la solemne circunstancia de su venida a Fátima, el Sumo Pontífice me ha encargado daros un anuncio. Como es sabido, el objetivo de su venida a Fátima ha sido la beatificación de los dos “pastorinhos”. Sin embargo, quiere atribuir también a esta peregrinación suya el valor de un renovado gesto de gratitud hacia la Virgen por la protección que le ha dispensado durante estos años de pontificado. Es una protección que parece que guarde relación también con la llamada “tercera parte” del secreto de Fátima.

Este texto es una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura, que no describe con sentido fotográfico los detalles de los acontecimientos futuros, sino que sintetiza y condensa sobre un mismo fondo hechos que se prolongan en el tiempo en una sucesión y con una duración no precisadas. Por tanto, la clave del lectura del texto ha de ser de *carácter simbólico*.

La visión de Fátima tiene que ver sobre todo con la lucha de los sistemas ateos contra la Iglesia y los cristianos, y describe el inmenso sufrimiento de los testigos de la fe del último siglo del segundo milenio. Es un interminable *Via Crucis* dirigido por los Papas del Siglo XX.

Según la interpretación de los *pastorinhos*, interpretación confirmada recientemente por Sor Lucia, el « Obispo vestido de blanco » que ora por todos los fieles es el Papa. También él, caminando con fatiga hacia la Cruz entre los cadáveres de los martirizados (obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y numerosos laicos), cae a tierra como muerto, bajo los disparos de arma de fuego.

Después del atentado del 13 de mayo de 1981, a Su Santidad le pareció claro que había sido « una mano materna quien guió la trayectoria de la bala », permitiendo al « Papa agonizante » que se detuviera « en el umbral de la muerte » (Juan Pablo II, *Meditación desde el Policlínico Gemelli a los Obispos italianos*, en: *Insegnamenti*, vol. XVIII, 1994, p. 1061). Con ocasión de una visita a Roma del entonces Obispo de Leiria-Fátima, el Papa decidió entregarle la bala, que quedó en el *jeep* después del atentado, para que se custodiase

en el Santuario. Por iniciativa del Obispo, la misma fue después engarzada en la corona de la imagen de la Virgen de Fátima.

Los sucesivos acontecimiento del año 1989 han llevado, tanto en la Unión Soviética como en numerosos Países del Este, a la caída del régimen comunista que propugnaba el ateísmo. También por esto el Sumo Pontífice le está agradecido a la Virgen desde lo profundo del corazón. Sin embargo, en otras partes del mundo los ataques contra la Iglesia y los cristianos, con la carga de sufrimiento que conllevan, desgraciadamente no han cesado. Aunque las vicisitudes a las que se refiere la tercera parte del secreto de Fátima parecen ya pertenecer al pasado, la llamada de la Virgen a la conversión y a la penitencia, pronunciada al inicio del siglo XX, conserva todavía hoy una estimulante actualidad. « La Señora del mensaje parecía leer con una perspicacia especial los signos de los tiempos, los signos de nuestro tiempo ... La invitación insistente de María santísima a la penitencia es la manifestación de su solicitud materna por el destino de la familia humana, necesitada de conversión y perdón » (Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial del Enfermo 1997*, n. 1, en: *Insegnamenti*, vol. XIX2, 1996, p. 561).

Para permitir que los fieles reciban mejor el mensaje de la Virgen de Fátima, el Papa ha confiado a la Congregación para la Doctrina de la Fe la tarea de hacer pública la tercera parte del « secreto », después de haber preparado un oportuno comentario.

Hermanos y hermanas, agradecemos a la Virgen de Fátima su protección. A su materna intercesión confiamos la Iglesia del Tercer Milenio.

Sub tuum praesidium confugimus, Santa Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia. Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fátima, 13 de mayo de 2000.

COMENTARIO TEOLÓGICO

Quien lee con atención el texto del llamado tercer “secreto” de Fátima, que tras largo tiempo, por voluntad del Santo Padre, viene publicado aquí en su integridad, tal vez quedará desilusionado o asombrado después de todas las especulaciones que se han hecho. No se revela ningún gran misterio; no se ha corrido el velo del futuro. Vemos a la Iglesia de los mártires del siglo apenas transcurrido representada mediante una escena descrita con un lenguaje simbólico difícil de descifrar. ¿Es esto lo que quería comunicar la Madre del Señor a la cristiandad, a la humanidad en un tiempo de grandes problemas y angustias? ¿Nos es de ayuda al inicio del nuevo milenio? O más bien ¿son solamente proyecciones del mundo interior de unos niños crecidos en un ambiente de profunda piedad, pero que a la vez estaban turbados por las tragedias que amenazaban su tiempo? ¿Cómo debemos entender la visión, qué hay que pensar de la misma?

Revelación pública y revelaciones privadas — su lugar teológico

Antes de iniciar un intento de interpretación, cuyas líneas esenciales se pueden encontrar en la comunicación que el Cardenal Sodano pronunció el 13 de mayo de este año al final de la celebración eucarística presidida por el Santo Padre en Fátima, es necesario hacer algunas aclaraciones de fondo sobre

el modo en que, según la doctrina de la Iglesia, deben ser comprendidos dentro de la vida de fe fenómenos como el de Fátima. La doctrina de la Iglesia distingue entre la « revelación pública » y las « revelaciones privadas ». Entre estas dos realidades hay una diferencia, no sólo de grado, sino de esencia. El término « revelación pública » designa la acción reveladora de Dios destinada a toda la humanidad, que ha encontrado su expresión literaria en las dos partes de la Biblia: el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se llama « revelación » porque en ella Dios se ha dado a conocer progresivamente a los hombres, hasta el punto de hacerse él mismo hombre, para atraer a sí y para reunir en sí a todo el mundo por medio del Hijo encarnado, Jesucristo. No se trata, pues, de comunicaciones intelectuales, sino de un proceso vital, en el cual Dios se acerca al hombre; naturalmente en este proceso se manifiestan también contenidos que tienen que ver con la inteligencia y con la comprensión del misterio de Dios. El proceso atañe al hombre total y, por tanto, también a la razón, aunque no sólo a ella. Puesto que Dios es uno solo, también es única la historia que él comparte con la humanidad; vale para todos los tiempos y encuentra su cumplimiento con la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo. En Cristo Dios ha dicho todo, es decir, se ha manifestado así mismo y, por lo tanto, la revelación ha concluido con la realización del misterio de Cristo que ha encontrado su expresión en el Nuevo Testamento. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, para explicar este carácter definitivo y completo de la revelación, cita un texto de San Juan de la Cruz: « Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra...; porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado todo en Él, dándonos al Todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino que haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer cosa otra alguna o novedad » (n. 65, *Subida al Monte Carmelo*, 2, 22).

El hecho de que la única revelación de Dios dirigida a todos los pueblos se haya concluido con Cristo y en el testimonio sobre Él recogido en los libros del Nuevo Testamento, vincula a la Iglesia con el acontecimiento único de la historia sagrada y de la palabra de la Biblia, que garantiza e interpreta este acontecimiento, pero no significa que la Iglesia ahora sólo pueda mirar al pasado y esté así condenada a una estéril repetición. El Catecismo de la Iglesia Católica dice a este respecto: « Sin embargo, aunque la Revelación esté acabada, no está completamente explicitada; corresponderá a la fe cristiana comprender gradualmente todo su contenido en el transcurso de los siglos » (n. 66). Estos dos aspectos, el vínculo con el carácter único del acontecimiento y el progreso en su comprensión, están muy bien ilustrados en los discursos de despedida del Señor, cuando antes de partir les dice a los discípulos: « Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga Él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta... Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros » (*Jn* 16, 12-14). Por una parte el Espíritu, que hace de guía y abre así las puertas a un conocimiento, del cual antes faltaba el presupuesto que permitiera acogerlo; es ésta la amplitud y la profundidad nunca alcanzada de la fe cristiana. Por otra parte, este guiar es un « tomar » del tesoro de Jesucristo mismo, cuya profundidad inagotable se manifiesta en esta conducción por parte del Espíritu. A este respecto el Catecismo cita una palabra densa del Papa Gregorio Magno: « la comprensión de las palabras divinas crece con su reiterada lectura » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 94; Gregorio, *In Ez* 1, 7, 8). El Concilio Vaticano II señala tres maneras esenciales en que se realiza la guía del Espíritu Santo en la Iglesia y, en consecuencia, el « crecimiento de la Palabra »: éste se lleva a cabo a través de la meditación y del estudio por parte de los fieles, por medio del conocimiento profundo, que deriva de la experiencia espiritual y por medio de la predicación de « los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad » (*Dei Verbum*, 8).

En este contexto es posible entender correctamente el concepto de « revelación privada », que se refiere a todas las visiones y revelaciones que tienen lugar una vez terminado el Nuevo Testamento; es ésta la categoría dentro de la cual debemos colocar el mensaje de Fátima. Escuchemos aún a este respecto antes de nada el *Catecismo de la Iglesia Católica*: « A lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas “privadas”, algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia... Su función no es la

de... “completar” la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia » (n. 67). Se deben aclarar dos cosas:

1. La autoridad de las revelaciones privadas es esencialmente diversa de la única revelación pública: ésta exige nuestra fe; en efecto, en ella, a través de palabras humanas y de la mediación de la comunidad viviente de la Iglesia, Dios mismo nos habla. La fe en Dios y en su Palabra se distingue de cualquier otra fe, confianza u opinión humana. La certeza de que Dios habla me da la seguridad de que encuentro la verdad misma y, de ese modo, una certeza que no puede darse en ninguna otra forma humana de conocimiento. Es la certeza sobre la cual edifico mi vida y a la cual me confío al morir.

2. La revelación privada es una ayuda para la fe, y se manifiesta como creíble precisamente porque remite a la única revelación pública. El Cardenal Próspero Lambertini, futuro Papa Benedicto XIV, dice al respecto en su clásico tratado, que después llegó a ser normativo para las beatificaciones y canonizaciones: « No se debe un asentimiento de fe católica a revelaciones aprobadas en tal modo; no es ni tan siquiera posible. Estas revelaciones exigen más bien un asentimiento de fe humana, según las reglas de la prudencia, que nos las presenta como probables y piadosamente creíbles ». El teólogo flamenco E. Dhanis, eminente conocedor de esta materia, afirma sintéticamente que la aprobación eclesiástica de una revelación privada contiene tres elementos: el mensaje en cuestión no contiene nada que vaya contra la fe y las buenas costumbres; es lícito hacerlo público, y los fieles están autorizados a darle en forma prudente su adhesión (E. Dhanis, *Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, en: *La Civiltà Cattolica* 104, 1953, II. 392-406, en particular 397). Un mensaje así puede ser una ayuda válida para comprender y vivir mejor el Evangelio en el momento presente; por eso no se debe descartar. Es una ayuda que se ofrece, pero no es obligatorio hacer uso de la misma.

El criterio de verdad y de valor de una revelación privada es, pues, su orientación a Cristo mismo. Cuando ella nos aleja de Él, cuando se hace autónoma o, más aún, cuando se hace pasar como otro y mejor designio de salvación, más importante que el Evangelio, entonces no viene ciertamente del Espíritu Santo, que nos guía hacia el interior del Evangelio y no fuera del mismo. Esto no excluye que dicha revelación privada acentúe nuevos aspectos, suscite nuevas formas de piedad o profundice y extienda las antiguas. Pero, en cualquier caso, en todo esto debe tratarse de un apoyo para la fe, la esperanza y la caridad, que son el camino permanente de salvación para todos. Podemos añadir que a menudo las revelaciones privadas provienen sobre todo de la piedad popular y se apoyan en ella, le dan nuevos impulsos y abren para ella nuevas formas. Eso no excluye que tengan efectos incluso sobre la liturgia, como por ejemplo muestran las fiestas del *Corpus Domini* y del Sagrado Corazón de Jesús. Desde un cierto punto de vista, en la relación entre liturgia y piedad popular se refleja la relación entre Revelación y revelaciones privadas: la liturgia es el criterio, la forma vital de la Iglesia en su conjunto, alimentada directamente por el Evangelio. La religiosidad popular significa que la fe está arraigada en el corazón de todos los pueblos, de modo que se introduce en la esfera de lo cotidiano. La religiosidad popular es la primera y fundamental forma de « inculturación » de la fe, que debe dejarse orientar y guiar continuamente por las indicaciones de la liturgia, pero que a su vez fecunda la fe a partir del corazón.

Hemos pasado así de las precisiones más bien negativas, que eran necesarias antes de nada, a la determinación positiva de las revelaciones privadas: ¿cómo se pueden clasificar de modo correcto a partir de la Sagrada Escritura? ¿Cuál es su categoría teológica? La carta más antigua de San Pablo que nos ha sido conservada, tal vez el escrito más antiguo del Nuevo Testamento, la Primera Carta a los Tesalonicenses, me parece que ofrece una indicación. El Apóstol dice en ella: « No apaguéis el Espíritu, no despreciéis las profecías; examinad cada cosa y quedaos con lo que es bueno » (5, 19-21). En todas las épocas se le ha dado a la Iglesia el carisma de la profecía, que debe ser examinado, pero que tampoco puede ser despreciado. A este respecto, es necesario tener presente que la profecía en el sentido de la Biblia no quiere

decir predecir el futuro, sino explicar la voluntad de Dios para el presente, lo cual muestra el recto camino hacia el futuro. El que predice el futuro se encuentra con la curiosidad de la razón, que desea apartar el velo del porvenir; el profeta ayuda a la ceguera de la voluntad y del pensamiento y aclara la voluntad de Dios como exigencia e indicación para el presente. La importancia de la predicción del futuro en este caso es secundaria. Lo esencial es la actualización de la única revelación, que me afecta profundamente: la palabra profética es advertencia o también consuelo o las dos cosas a la vez. En este sentido, se puede relacionar el carisma de la profecía con la categoría de los « signos de los tiempos », que ha sido subrayada por el Vaticano II: « ...sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo? » (Lc 12, 56). En esta parábola de Jesús por « signos de los tiempos » debe entenderse su propio camino, el mismo Jesús. Interpretar los signos de los tiempos a la luz de la fe significa reconocer la presencia de Cristo en todos los tiempos. En las revelaciones privadas reconocidas por la Iglesia —y por tanto también en Fátima— se trata de esto: ayudarnos a comprender los signos de los tiempos y a encontrar la justa respuesta desde la fe ante ellos.

La estructura antropológica de las revelaciones privadas

Una vez que con las precedentes reflexiones hemos tratado de determinar el lugar teológico de las revelaciones privadas, antes de ocuparnos de una interpretación del mensaje de Fátima, debemos aún intentar aclarar brevemente un poco su carácter antropológico (psicológico). La antropología teológica distingue en este ámbito tres formas de percepción o « visión »: la visión con los sentidos, es decir la percepción externa corpórea, la percepción interior y la visión espiritual (*visio sensibilis – imaginativa – intellectualis*). Está claro que en las visiones de Lourdes, Fátima, etc. no se trata de la normal percepción externa de los sentidos: las imágenes y las figuras, que se ven, no se hallan exteriormente en el espacio, como se encuentran un árbol o una casa. Esto es absolutamente evidente, por ejemplo, por lo que se refiere a la visión del infierno (descrita en la primera parte del « secreto » de Fátima) o también la visión descrita en la tercera parte del « secreto », pero puede demostrarse con mucha facilidad también en las otras visiones, sobre todo porque no todos los presentes las veían, sino de hecho sólo los « videntes ». Del mismo modo es obvio que no se trata de una « visión » intelectual, sin imágenes, como se da en otros grados de la mística. Aquí se trata de la categoría intermedia, la percepción interior, que ciertamente tiene en el vidente la fuerza de una presencia que, para él, equivale a la manifestación externa sensible.

Ver interiormente no significa que se trate de fantasía, como si fuera sólo una expresión de la imaginación subjetiva. Más bien significa que el alma viene acariciada por algo real, aunque suprasensible, y es capaz de ver lo no sensible, lo no visible por los sentidos, una especie de visión con los « sentidos internos ». Se trata de verdaderos « objetos », que tocan el alma, aunque no pertenezcan a nuestro habitual mundo sensible. Para esto se exige una vigilancia interior del corazón que generalmente no se tiene a causa de la fuerte presión de las realidades externas y de las imágenes y pensamientos que llenan el alma. La persona es transportada más allá de la pura exterioridad y otras dimensiones más profundas de la realidad la tocan, se le hacen visibles. Tal vez por eso se puede comprender por qué los niños son los destinatarios preferidos de tales apariciones: el alma está aún poco alterada y su capacidad interior de percepción está aún poco deteriorada. « De la boca de los niños y de los lactantes has recibido la alabanza », responde Jesús con una frase del Salmo 8 (v.3) a la crítica de los Sumos Sacerdotes y de los ancianos, que encuentran inoportuno el grito de « hosanna » de los niños (Mt 21, 16).

La « visión interior » no es una fantasía, sino una propia y verdadera manera de verificar, como hemos dicho. Pero conlleva también limitaciones. Ya en la visión exterior está siempre involucrado el factor subjetivo; no vemos el objeto puro, sino que llega a nosotros a través del filtro de nuestros sentidos, que deben llevar a cabo un proceso de traducción. Esto es aún más evidente en la visión interior, sobre todo cuando se trata de realidades que sobrepasan en sí mismas nuestro horizonte. El sujeto, el vidente, está

involucrado de un modo aún más íntimo. Él ve con sus concretas posibilidades, con las modalidades de representación y de conocimiento que le son accesibles. En la visión interior se trata, de manera más amplia que en la exterior, de un proceso de traducción, de modo que el sujeto es esencialmente copartícipe en la formación como imagen de lo que aparece. La imagen puede llegar solamente según sus medidas y sus posibilidades. Tales visiones nunca son simples « fotografías » del más allá, sino que llevan en sí también las posibilidades y los límites del sujeto perceptor.

Esto se puede comprender en todas las grandes visiones de los santos; naturalmente, vale también para las visiones de los niños de Fátima. Las imágenes que ellos describen no son en absoluto simples expresiones de su fantasía, sino fruto de una real percepción de origen superior e interior, pero no son imaginaciones como si por un momento se quitara el velo del más allá y el cielo apareciese en su esencia pura, tal como nosotros esperamos verlo un día en la definitiva unión con Dios. Más bien las imágenes son, por decirlo así, una síntesis del impulso proveniente de lo Alto y de las posibilidades de que dispone para ello el sujeto que percibe, esto es, los niños. Por este motivo, el lenguaje imaginativo de estas visiones es un lenguaje simbólico. El Cardenal Sodano dice al respecto: « ... no se describen en sentido fotográfico los detalles de los acontecimientos futuros, sino que sintetizan y condensan sobre un mismo fondo, hechos que se extienden en el tiempo según una sucesión y con una duración no precisadas ». Esta concentración de tiempos y espacios en una única imagen es típica de tales visiones que, por lo demás, pueden ser descifradas sólo a *posteriori*. A este respecto, no todo elemento visivo debe tener un concreto sentido histórico. Lo que cuenta es la visión como conjunto, y a partir del conjunto de imágenes deben ser comprendidos los aspectos particulares. Lo que es central en una imagen se desvela en último término a partir del centro de la « profecía » cristiana en absoluto: el centro está allí donde la visión se convierte en llamada y guía hacia la voluntad de Dios.

Un intento de interpretación del secreto de Fátima

La primera y segunda parte del secreto de Fátima han sido ya discutidas tan ampliamente por la literatura especializada que ya no hay que ilustrarlas más. Quisiera sólo llamar la atención brevemente sobre el punto más significativo. Los niños han experimentado durante un instante terrible una visión del infierno. Han visto la caída de las « almas de los pobres pecadores ». Y se les dice por qué se les ha hecho pasar por ese momento: para « salvarlas », para mostrar un camino de salvación. Viene así a la mente la frase de la Primera Carta de Pedro: « meta de vuestra fe es la salvación de las almas » (1,9). Para este objetivo se indica como camino -de un modo sorprendente para personas provenientes del ámbito cultural anglosajón y alemán- la devoción al Corazón Inmaculado de María. Para entender esto puede ser suficiente aquí una breve indicación. « Corazón » significa en el lenguaje de la Biblia el centro de la existencia humana, la confluencia de razón, voluntad, temperamento y sensibilidad, en la cual la persona encuentra su unidad y su orientación interior. El « corazón inmaculado » es, según *Mt* 5,8, un corazón que a partir de Dios ha alcanzado una perfecta unidad interior y, por lo tanto, « ve a Dios ». La « devoción » al Corazón Inmaculado de María es, pues, un acercarse a esta actitud del corazón, en la cual el « *fiat* » —hágase tu voluntad— se convierte en el centro animador de toda la existencia. Si alguno objetara que no debemos interponer un ser humano entre nosotros y Cristo, se le debería recordar que Pablo no tiene reparo en decir a sus comunidades: imitadme (*1 Co* 4, 16; *Flp* 3,17; *1 Ts* 1,6; *2 Ts* 3,7.9). En el Apóstol pueden constatar concretamente lo que significa seguir a Cristo. ¿De quién podremos nosotros aprender mejor en cualquier tiempo si no de la Madre del Señor?

Llegamos así, finalmente, a la tercera parte del « secreto » de Fátima publicado íntegramente aquí por primera vez. Como se desprende de la documentación precedente, la interpretación que el Cardenal Sodano ha dado en su texto del 13 de mayo, había sido presentada anteriormente a Sor Lucia en persona. A este respecto, Sor Lucia ha observado en primer lugar que a ella misma se le dio la visión, no su interpretación.

La interpretación, decía, no es competencia del vidente, sino de la Iglesia. Ella, sin embargo, después de la lectura del texto, ha dicho que esta interpretación correspondía a lo que ella había experimentado y que, por su parte, reconocía dicha interpretación como correcta. En lo que sigue, pues, se podrá sólo intentar dar un fundamento más profundo a dicha interpretación a partir de los criterios hasta ahora desarrollados.

Como palabra clave de la primera y de la segunda parte del « secreto » hemos descubierto la de « salvar las almas », así como la palabra clave de este « secreto » es el triple grito: « ¡Penitencia, Penitencia, Penitencia! ». Viene a la mente el comienzo del Evangelio: « *paenitemini et credite evangelio* » (Mc 1,15). Comprender los signos de los tiempos significa comprender la urgencia de la penitencia, de la conversión y de la fe. Esta es la respuesta adecuada al momento histórico, que se caracteriza por grandes peligros y que serán descritos en las imágenes sucesivas. Me permito insertar aquí un recuerdo personal: en una conversación conmigo Sor Lucia me dijo que le resultaba cada vez más claro que el objetivo de todas las apariciones era el de hacer crecer siempre más en la fe, en la esperanza y en la caridad. Todo el resto era sólo para conducir a esto.

Examinemos ahora más de cerca cada imagen. El ángel con la espada de fuego a la derecha de la Madre de Dios recuerda imágenes análogas en el Apocalipsis. Representa la amenaza del juicio que incumbe sobre el mundo. La perspectiva de que el mundo podría ser reducido a cenizas en un mar de llamas, hoy no es considerada absolutamente pura fantasía: el hombre mismo ha preparado con sus inventos la espada de fuego. La visión muestra después la fuerza que se opone al poder de destrucción: el esplendor de la Madre de Dios, y proveniente siempre de él, la llamada a la penitencia. De ese modo se subraya la importancia de la libertad del hombre: el futuro no está determinado de un modo inmutable, y la imagen que los niños vieron, no es una película anticipada del futuro, de la cual nada podría cambiarse. Toda la visión tiene lugar en realidad sólo para llamar la atención sobre la libertad y para dirigirla en una dirección positiva. El sentido de la visión no es el de mostrar una película sobre el futuro ya fijado de forma irremediable. Su sentido es exactamente el contrario, el de movilizar las fuerzas del cambio hacia el bien. Por eso están totalmente fuera de lugar las explicaciones fatalísticas del « secreto » que, por ejemplo, dicen que el atentador del 13 de mayo de 1981 habría sido en definitiva un instrumento del plan divino guiado por la Providencia y que, por tanto, no habría actuado libremente, así como otras ideas semejantes que circulan. La visión habla más bien de los peligros y del camino para salvarse de los mismos.

Las siguientes frases del texto muestran una vez más muy claramente el carácter simbólico de la visión: Dios permanece el inconmensurable y la luz que supera todas nuestras visiones. Las personas humanas aparecen como en un espejo. Debemos tener siempre presente esta limitación interna de la visión, cuyos confines están aquí indicados visivamente. El futuro se muestra sólo « como en un espejo de manera confusa » (cf. *1 Co* 13,12). Tomemos ahora en consideración cada una de las imágenes que siguen en el texto del « secreto ». El lugar de la acción aparece descrito con tres símbolos: una montaña escarpada, una grande ciudad medio en ruinas y, finalmente, una gran cruz de troncos rústicos. Montaña y ciudad simbolizan el lugar de la historia humana: la historia como costosa subida hacia lo alto, la historia como lugar de la humana creatividad y de la convivencia, pero al mismo tiempo como lugar de las destrucciones, en las cuales el hombre destruye la obra de su propio trabajo. La ciudad puede ser el lugar de comunión y de progreso, pero también el lugar del peligro y de la amenaza más extrema. Sobre la montaña está la cruz, meta y punto de orientación de la historia. En la cruz la destrucción se transforma en salvación; se levanta como signo de la miseria de la historia y como promesa para la misma.

Aparecen después aquí personas humanas: el Obispo vestido de blanco (« hemos tenido el presentimiento de que fuera el Santo Padre »), otros Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas y, finalmente, hombres y mujeres de todas las clases y estratos sociales. El Papa parece que precede a los otros, temblando y sufriendo por todos los horrores que lo rodean. No sólo las casas de la ciudad están medio en ruinas, sino

que su camino pasa en medio de los cuerpos de los muertos. El camino de la Iglesia se describe así como un *viacrucis*, como camino en un tiempo de violencia, de destrucciones y de persecuciones. Se puede ver representada en esta imagen la historia de todo un siglo. Del mismo modo que los lugares de la tierra están sintéticamente representados en las dos imágenes de la montaña y de la ciudad y están orientados hacia la cruz, también los tiempos son presentados de forma compacta. En la visión podemos reconocer el siglo pasado como siglo de los mártires, como siglo de los sufrimientos y de las persecuciones contra la Iglesia, como el siglo de las guerras mundiales y de muchas guerras locales que han llenado toda su segunda mitad y han hecho experimentar nuevas formas de crueldad. En el « espejo » de esta visión vemos pasar a los testigos de la fe de decenios. A este respecto, parece oportuno mencionar una frase de la carta que Sor Lucía escribió al Santo Padre el 12 de mayo de 1982: « la tercera parte del “secreto” se refiere a las palabras de Nuestra Señora: “Si no (Rusia) diseminará sus errores por el mundo, promoviendo guerras y persecuciones a la Iglesia. Los buenos serán martirizados, el Santo Padre tendrá que sufrir mucho, varias naciones serán destruidas” ».

En el *viacrucis* de este siglo, la figura del Papa tiene un papel especial. En su fatigoso subir a la montaña podemos encontrar indicados con seguridad juntos diversos Papas, que empezando por Pío X hasta el Papa actual han compartido los sufrimientos de este siglo y se han esforzado por avanzar entre ellas por el camino que lleva a la cruz. En la visión también el Papa es matado en el camino de los mártires. ¿No podía el Santo Padre, cuando después del atentado del 13 de mayo de 1981 se hizo llevar el texto de la tercera parte del « secreto », reconocer en él su propio destino? Había estado muy cerca de las puertas de la muerte y él mismo explicó el haberse salvado, con las siguientes palabras: « ...fue una mano materna a guiar la trayectoria de la bala y el Papa agonizante se paró en el umbral de la muerte » (13 de mayo de 1994). Que una « mano materna » haya desviado la bala mortal muestra sólo una vez más que no existe un destino inmutable, que la fe y la oración son poderosas, que pueden influir en la historia y, que al final, la oración es más fuerte que las balas, la fe más potente que las divisiones.

La conclusión del « secreto » recuerda imágenes que Lucía puede haber visto en libros de piedad y cuyo contenido deriva de antiguas intuiciones de fe. Es una visión consoladora, que quiere hacer maleable por el poder salvador de Dios una historia de sangre y lágrimas. Los ángeles recogen bajo los brazos de la cruz la sangre de los mártires y riegan con ella las almas que se acercan a Dios. La sangre de Cristo y la sangre de los mártires están aquí consideradas juntas: la sangre de los mártires fluye de los brazos de la cruz. Su martirio se lleva a cabo de manera solidaria con la pasión de Cristo y se convierte en una sola cosa con ella. Ellos completan en favor del Cuerpo de Cristo lo que aún falta a sus sufrimientos (cf. *Col* 1,24). Su vida se ha convertido en Eucaristía, inserta en el misterio del grano de trigo que muere y se hace fecundo. La sangre de los mártires es semilla de cristianos, ha dicho Tertuliano. Así como de la muerte de Cristo, de su costado abierto, ha nacido la Iglesia, así la muerte de los testigos es fecunda para la vida futura de la Iglesia. La visión de la tercera parte del « secreto », tan angustiada en su comienzo, se concluye pues con un imagen de esperanza: ningún sufrimiento es vano y, precisamente, una Iglesia sufriente, una Iglesia de mártires, se convierte en señal orientadora para la búsqueda de Dios por parte del hombre. En las manos amorosas de Dios no han sido acogidos únicamente los que sufren como Lázaro, que encontró el gran consuelo y representa misteriosamente a Cristo que quiso ser para nosotros el pobre Lázaro; hay algo más, del sufrimiento de los testigos deriva una fuerza de purificación y de renovación, porque es actualización del sufrimiento mismo de Cristo y transmite en el presente su eficacia salvífica.

Hemos llegado así a una última pregunta: ¿Qué significa en su conjunto (en sus tres partes) el « secreto » de Fátima? ¿Qué nos dice a nosotros? Ante todo, debemos afirmar con el Cardenal Sodano: « ...los acontecimientos a los que se refiere la tercera parte del « secreto » de Fátima, parecen pertenecer ya al pasado ». En la medida en que se refiere a acontecimientos concretos, ya pertenecen al pasado. Quien había esperado en impresionantes revelaciones apocalípticas sobre el fin del mundo o sobre el curso futuro de la

historia debe quedar desilusionado. Fátima no nos ofrece este tipo de satisfacción de nuestra curiosidad, del mismo modo que la fe cristiana por lo demás no quiere y no puede ser un mero alimento para nuestra curiosidad. Lo que queda de válido lo hemos visto de inmediato al inicio de nuestras reflexiones sobre el texto del « secreto »: la exhortación a la oración como camino para la « salvación de las almas » y, en el mismo sentido, la llamada a la penitencia y a la conversión.

Quisiera al final volver aún sobre otra palabra clave del « secreto », que con razón se ha hecho famosa: « mi Corazón Inmaculado triunfará ». ¿Qué quiere decir esto? Que el corazón abierto a Dios, purificado por la contemplación de Dios, es más fuerte que los fusiles y que cualquier tipo de arma. El *fiat* de María, la palabra de su corazón, ha cambiado la historia del mundo, porque ella ha introducido en el mundo al Salvador, porque gracias a este « sí » Dios pudo hacerse hombre en nuestro mundo y así permanece ahora y para siempre. El maligno tiene poder en este mundo, lo vemos y lo experimentamos continuamente; él tiene poder porque nuestra libertad se deja alejar continuamente de Dios. Pero desde que Dios mismo tiene un corazón humano y de ese modo ha dirigido la libertad del hombre hacia el bien, hacia Dios, la libertad hacia el mal ya no tiene la última palabra. Desde aquel momento cobran todo su valor las palabras de Jesús: « padeceréis tribulaciones en el mundo, pero tened confianza; yo he vencido al mundo » (*Jn 16,33*). El mensaje de Fátima nos invita a confiar en esta promesa.

Joseph Card. Ratzinger

*Prefecto de la Congregación
para la Doctrina de la Fe*

NOTAS

(1) Del diario de Juan XXIII, 17 agosto 1959: « Audiencias: P. Philippe, Comisario del S.O. que me trae la carta que contiene la tercera parte de los secretos de Fátima. Me reservo leerla con mi Confesor ».

L U N E D I

s. Rinaldo v

229-136

1959
Agosto 17

Uscenzi:

F. Philippe Comisario!

Del S.O. che mi reca la lettera con la
memoria la terza parte dei segreti di
Fatima. Mi ripeto di leggere col mio
Confessore.

(2) Se puede recordar el comentario que hizo el Santo Padre en la Audiencia General del 14 de octubre de 1981 sobre « evento del 13 de mayo »: « la gran prueba divina », en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 2, Città del Vaticano 1981, 409-412.

(3) Radiomensaje durante el Rito en la Basílica de Santa María la Mayor. Veneración, acción de gracias, consagración a la Virgen María Theotokos, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1, Città del Vaticano 1981, 1246.

(4) En la Jornada Jubilar de las Familias, el Papa consagra a los hombres y las naciones a la Virgen, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1, Città del Vaticano 1984, 775-777.

(5)

... A terceira parte do segredo: - Refere-se às palavras de Nossa Senhora: ...
"Se não, espalhara seus erros pelo mundo, provocando guerras e perseguições
à Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, ...
... muitas almas serão aniquiladas." (13-VII-1917).

... A terceira parte do segredo, que tanta ansiedade por conhecer, é uma revelação
simbólica, que se refere a este trecho do Mensagem, considerando a si, sim, a
não, mas aceitamos ou não, o que a Mensagem nos pede: "Se atenderem a meus
pedidos, a Rússia se converterá e terá paz; se não, espalhara seus erros pelo mundo,
etc."

Porque não temos atendido a este apelo da Mensagem, verificamos que
ela se tem cumprido, a Rússia foi invadida pelo mundo com os seus erros. E se
não vemos ainda, o facto consagrado, no final desta profecia, vemos que para
aterrinharmos a paz os largos. Se não renascermos no caminho do pecado
do ódio, da vingança, da injustiça e do pelarão os direitos da pessoa hu-
mana, da imortalidade e da violência etc.

E não digamos que é Deus, que assim nos castiga, mas sim, que são
os homens, que para si mesmos se prepararam a castigo. Deus, apenas nos ad-
verte e chama ao bom caminho, respeitando a liberdade que nos deu; por isso,
os homens são responsáveis.

(6) En la « cuarta memoria », del 8 de diciembre de 1941, Sor Lucía escribe: « Comienzo, pues, mi nuevo trabajo y cumpliré las órdenes de V. E. Rvma. y los deseos del sr. Dr. Galamba. Exceptuando la parte del secreto que, por ahora, no me es permitido revelar, diré todo. Advertidamente no dejaré nada. Supongo que se me podrán quedar en el tintero sólo unos pocos detalles de mínima importancia ».

Comaço pois a Missão Nova Lusitana, e cumprirá
os ordens de S. E. S. S. e os desejos do Senhor de. (palau
ta. (Quotidianos a frente do regido que por agora não
me é permitido revelar, direi todo, advertidamente
não deixarei nada. Suponho que fudhassa alguma
seu apenas alguns pequenos detalhes de Missão im-
portancia.

(7) En la citada « cuarta memoria », Sor Lucía añade: « En Portugal se conservará siempre el dogma de la fe, etc... ».

Em Portugal se conservará sempre o dogma
da fé etc.

(8) En la traducción se ha respetado el texto original incluso en las imprecisiones de puntuación que, por otra parte, no impiden la comprensión de lo que la vidente ha querido decir.





KONGREGATION
FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

DIE BOTSCHAFT VON FATIMA

EINFÜHRUNG

Am Übergang vom zweiten zum dritten Jahrtausend hat Papst Johannes Paul II. entschieden, den Wortlaut des dritten Teils des "Geheimnisses von Fatima" zu veröffentlichen.

Nach den aufregenden und grausamen Ereignissen des zwanzigsten Jahrhunderts, das zu den kritischsten der Menschheitsgeschichte zählt und im blutigen Attentat gegen den "milden Christus auf Erden" gipfelte, wird nunmehr über einer Wirklichkeit ein Vorhang aufgetan, der Geschichte macht und diese Wirklichkeit auf tiefsinnige Weise in einem geistlichen Horizont deutet, für den die heutige Geisteshaltung, die oft das Wasserzeichen des Rationalismus trägt, keinen Sinn hat.

Erscheinungen und übernatürliche Zeichen unterbrechen die Geschichte. Sie treten auf lebendige Weise in die menschlichen Fährnisse ein und begleiten den Weg der Welt, wobei sie Gläubige und Ungläubige überraschen. Diese Kundgaben, die dem Inhalt des Glaubens nicht widersprechen können, müssen auf den zentralen Gegenstand der Verkündigung Christi zulaufen: die Liebe des Vaters, der die Menschen zur Umkehr bewegt und die Gnade schenkt, sich in kindlicher Ergebenheit ihm zu überlassen. Das ist auch die Botschaft von Fatima, die mit ihrem bekümmerten Ruf zu Umkehr und Buße tatsächlich zum Herzen des Menschen vordringt.

Fatima ist unter den modernen Erscheinungen zweifellos die prophetischste. Der erste und der zweite Teil des "Geheimnisses", die der Reihe nach zur Vervollständigung der Dokumentation veröffentlicht werden, beziehen sich vor allem auf die schreckliche Vision von der Hölle, die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens, den Zweiten Weltkrieg und sodann auf die Vorhersage der ungeheuren Schäden, die das vom christlichen Glauben abgefallene und dafür dem kommunistischen Totalitarismus verfallene Rußland der Menschheit zufügen würde.

Keiner hätte sich das alles im Jahre 1917 vorstellen können: Die drei *Hirtenkinder* von Fatima schauen, hören und bewahren es im Gedächtnis auf, und Lucia, die Zeugin, die überlebt hat, schreibt es nieder in dem Augenblick, als sie vom Bischof von Leiria den Auftrag und von Unserer Lieben Frau die Erlaubnis erhält.

Im Hinblick auf die Beschreibung der beiden ersten Teile des "Geheimnisses", das übrigens schon veröffentlicht und daher bekannt ist, wurde der Text gewählt, den Schwester Lucia in der dritten Erinnerung am 31. August 1941 niedergeschrieben hat; in der vierten Erinnerung vom 8. Dezember 1941 werden dann einige Bemerkungen angefügt.

Der dritte Teil des "Geheimnisses" wurde "auf Anweisung Seiner Exzellenz, des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Leiria, und der Allerheiligsten Mutter ..." am 3. Januar 1944 niedergeschrieben.

Es gibt nur eine einzige Handschrift, die hier fotostatisch wiedergegeben wird. Der versiegelte Umschlag wurde zunächst vom Bischof von Leiria aufbewahrt. Um das "Geheimnis" besser zu schützen, wurde der Umschlag am 4. April 1957 dem Geheimarchiv des Heiligen Offiziums übergeben. Schwester Lucia wurde davon vom Bischof von Leiria in Kenntnis gesetzt.

Archivnotizen zufolge hat am 17. August 1959, mit Einverständnis seiner Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Kardinal Alfredo Ottaviani, der Kommissar des Heiligen Offiziums Pater Pierre Paul Philippe O.P. den Umschlag, der den dritten Teil des "Geheimnisses von Fatima" enthält, Papst Johannes XXIII. überbracht. Seine Heiligkeit sagte "nach einigem Zögern": "Laßt uns warten. Ich werde beten. Ich werde wissen lassen, was ich entschieden habe".(1)

Tatsächlich hat Papst Johannes XXIII. entschieden, den versiegelten Umschlag an das Heilige Offizium zurückzuschicken und den dritten Teil des "Geheimnisses" nicht zu offenbaren.

Paul VI. hat den Inhalt gemeinsam mit dem Substituten Seiner Exzellenz Msgr. Angelo Dell'Acqua am 27. März 1965 gelesen und den Umschlag an das Archiv des Heiligen Offiziums mit der Entscheidung zurückgesandt, den Text nicht zu veröffentlichen.

Johannes Paul II. hat seinerseits den Umschlag mit dem dritten Teil des "Geheimnisses" nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 erbeten. Seine Eminenz der Kardinalpräfekt der Kongregation Franjo Seper übergab am 18. Juli 1981 an Seine Exzellenz Msgr. Eduardo Martinez Somalo, den Substituten des Staatssekretariats, zwei Umschläge: - einen weißen mit dem Originaltext von Schwester Lucia auf portugiesisch; - einen weiteren orangefarbenen mit der Übersetzung des "Geheimnisses" auf italienisch. Am darauffolgenden 11. August hat Msgr. Martinez die beiden Umschläge dem Archiv des Heiligen Offiziums zurückgegeben.(2)

Wie bekannt ist, hat Papst Johannes Paul II. sofort daran gedacht, die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens zu weihen. Er selbst hat ein Gebet verfaßt für diesen von ihm so genannten "Vertrauensakt", der in der Basilika Santa Maria Maggiore am 7. Juni, dem Hohen Pfingstfest 1981, gefeiert werden sollte. Diesen Tag hatte man gewählt, um 1600 Jahre nach dem ersten Konzil von Konstantinopel und 1550 Jahre nach dem Konzil von Ephesus zu gedenken. Da der Papst gezwungenermaßen abwesend war, wurde seine aufgezeichnete Ansprache übertragen. Wir geben den Text wieder, der sich genau auf den **Vertrauensakt bezieht**:

*"O Mutter der Menschen und der Völker, Du kennst all ihre Leiden und Hoffnungen, Du fühlst mit mütterlicher Anteilnahme alles Kämpfen zwischen Gut und Böse, zwischen dem Licht und der Dunkelheit, von der die Welt befallen ist - erhöere unseren Ruf, den wir im Heiligen Geist unmittelbar an Dein Herz richten. Umfange mit der Liebe der Mutter und der Magd des Herrn jene, die diese liebende Zuneigung am meisten ersehnen, und **zugleich auch diejenigen, auf deren Vertrauen Du besonders wartest!** Nimm die ganze Menschheitsfamilie, die wir mit liebender Hingabe Dir, o Mutter, anvertrauen, unter Deinen mütterlichen Schutz. Mögen allen Menschen Zeiten des Friedens und der Freiheit, Zeiten der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Hoffnung beschieden sein!"(3)*

Doch der Heilige Vater wollte noch vollkommener auf die Bitten "Unserer Lieben Frau" antworten. So hat er während des Heiligen Jahres der Erlösung den Vertrauensakt vom 7. Juni 1981 entfaltet und in Fatima am 13. Mai 1982 wiederholt. Eindenk des "Fiat", das Maria im Augenblick der Verkündigung gesprochen hat, vertraut der Papst am 25. März 1984 auf dem Petersplatz in geistlicher Einheit mit den zuvor

"zusammengerufenen" Bischöfen der Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens die Menschen und Völker an. Er tut dies mit Anspielungen, die an die von Kummer gezeichneten und im Jahre 1981 gesprochenen Worte erinnern:

"Darum, o Mutter der Menschen und Völker, die du alle ihre Leiden und Hoffnungen kennst und mit mütterlichem Herzen an allen Kämpfen zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis Anteil nimmst, die unsere heutige Welt erschüttern, höre unser Rufen, das wir unter dem Antrieb des Heiligen Geistes direkt an dein Herz richten; *umfange* mit deiner *Liebe* als Mutter und Magd des Herrn diese unsere Welt, die wir dir anvertrauen und weihen, erfüllt von der Sorge um das irdische und ewige Heil der Menschen und Völker.

In besonderer Weise überantworten und weihen wir dir jene Menschen und *Nationen*, die dieser Überantwortung und Weihe besonders bedürfen.

"Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, o heilige Gottesmutter"! *Verschmähe nicht unser Gebet in unseren Nöten!*"

Dann fährt der Papst mit stärkerem Nachdruck fort und mit konkreten Anspielungen, als wolle er gleichsam kommentieren, in welcher trauriger Weise sich die Botschaft von Fatima bewahrheitet hat:

"Vor dir, o Mutter Christi, vor deinem Unbefleckten Herzen, möchten wir uns heute zusammen mit der ganzen Kirche mit jener Weihe vereinen, durch die dein Sohn aus Liebe zu uns sich selber dem Vater geweiht hat, indem er sprach: "Ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind" (*Joh* 17,19). Wir wollen uns in dieser Weihe für die Welt und für die Menschen mit unserem Erlöser verbinden; in seinem göttlichen Herzen findet eine solche Weihe die Kraft, Verzeihung zu erlangen und Sühne zu leisten.

Die Kraft dieser Weihe dauert durch alle Zeiten und umfängt alle Menschen, Völker, Nationen; sie überwindet alles Böse, welches der Fürst der Finsternis im Herzen des Menschen und in seiner Geschichte zu wecken vermag und in unseren Zeiten auch tatsächlich geweckt hat.

Wie tief empfinden wir das Bedürfnis nach dieser Weihe für die Menschheit und für die Welt, für unsere heutige Welt: der Weihe, die wir in Einheit mit Christus vollziehen. Das Erlösungswerk Christi muß ja *durch die Kirche an die Welt vermittelt werden.*

Das zeigt das gegenwärtige Jahr der Erlösung, das außerordentliche Jubiläum der ganzen Kirche.

Sei in diesem Heiligen Jahr gepriesen *über alle Geschöpfe*, du Magd des Herrn, die du dem göttlichen Ruf in vollkommener Weise gefolgt bist.

Sei begrüßt, die du mit der erlösenden Weihe deines Sohnes *auf das engste verbunden bist!*

Mutter der Kirche! Erleuchte das Volk Gottes auf den Wegen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe! Erleuchte besonders die Völker, deren Weihe und Überantwortung du von uns erwartest. Hilf uns, die Weihe Christi für die gesamte Menschheitsfamilie der heutigen Welt in ganzer Wahrheit zu leben!

Wenn wir dir, o Mutter, die Welt, alle Menschen und Völker anvertrauen, so *vertrauen* wir dir dabei *auch diese Weihe der Welt an* und legen sie in dein mütterliches Herz.

O Unbeflecktes Herz, hilf uns, die Gefahr des Bösen zu überwinden, das so leicht in den Herzen der heutigen Menschen Wurzel faßt und dessen unermessliche Auswirkungen über dem heutigen Leben lasten und den Weg in die Zukunft zu versperren scheinen.

Von Hunger und Krieg: *befreie uns!*

Von Atomkrieg, unkontrollierter Selbstzerstörung und jeder Art des Krieges: *befreie uns!*

Von den Sünden gegen das Leben des Menschen von seinen Anfängen an: *befreie uns!*

Vom Haß und von der Mißachtung der Würde der Kinder Gottes: *befreie uns!*

Von jeder Ungerechtigkeit im sozialen, nationalen und internationalen Leben: *befreie uns!*

Von leichtfertiger Übertretung der Gebote Gottes: *befreie uns!*

Vom Versuch, in den Herzen der Menschen sogar die Wahrheit von Gott zu ersticken: *befreie uns!*

Vom Verlust des Bewußtseins von Gut und Böse: *befreie uns!*

Von den Sünden gegen den Heiligen Geist: *befreie uns, befreie uns!*

Höre, Mutter Christi, diesen Hilfeschrei, in welchem *das Leid* aller Menschen zu dir ruft, *das Leid* ganzer Völker!

Hilf uns mit der Kraft des Heiligen Geistes, alle Sünde zu besiegen: die Sünde des Menschen und die "Sünde der Welt", die Sünde in jeglicher Form.

Noch einmal zeige sich in der Geschichte der Welt die unermessliche Heilskraft der Erlösung: die Macht der *erbarmenden Liebe!* Möge sie dem Bösen Einhalt gebieten! Möge sie die Gewissen wandeln! In deinem Unbefleckten Herzen offenbare sich allen das *Licht der Hoffnung!*".(4)

Schwester Lucia bestätigte persönlich, daß dieser feierliche und universale Weiheakt dem entsprach, was Unsere Liebe Frau wollte ("*Sim, está feita, tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984*": "Ja, es ist so geschehen, wie es Unsere Liebe Frau am 25. März 1984 erbeten hatte": Brief vom 8. November 1989). Jede Diskussion und jegliches weiteres Bittgesuch haben daher kein Fundament.

In der dargebotenen Dokumentation werden den Handschriften von Schwester Lucia vier weitere Texte beigelegt: 1) der Brief des Heiligen Vaters an Schwester Lucia vom 19. April 2000; 2) eine Beschreibung des Gesprächs mit Schwester Lucia vom 27. April 2000; 3) die Mitteilung, die Seine Eminenz Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano im Auftrag des Heiligen Vaters am 13. Mai des Jahres in Fatima verlesen hat; 4) der theologische Kommentar Seiner Eminenz des Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger.

Einen Hinweis für die Deutung des dritten Teils des "Geheimnisses" hatte schon Schwester Lucia gegeben, als sie am 12. Mai 1982 in einem Brief an den Heiligen Vater schrieb:

"Der dritte Teil des Geheimnisses bezieht sich auf die Worte Unserer Lieben Frau: "Wenn nicht, dann wird es [Rußland] seine Irrlehren über die Welt verbreiten, wird Kriege und Verfolgungen der Kirche heraufbeschwören, die Guten werden gemartert werden und der Heilige Vater wird viel zu leiden haben. Verschiedene Nationen werden vernichtet werden" (13-VII-1917).

Der dritte Teil des Geheimnisses ist eine symbolische Offenbarung, die sich auf diesen Teil der Botschaft bezieht und von der Tatsache abhängig ist, ob wir das annehmen oder nicht, was die Botschaft von uns verlangt: "Wenn man auf meine Wünsche hört, wird Rußland sich bekehren, und es wird Friede sein; wenn nicht, dann wird es seine Irrlehren über die Welt verbreiten, usw".

Von dem Augenblick an, da wir dem Ruf der Botschaft nicht Rechnung trugen, stellen wir fest, daß die Botschaft sich bewahrheitet hat, daß Rußland die Welt mit seinen Irrlehren eingenommen hat. Und wenn wir die vollständige Erfüllung des Endes dieser Prophezeiung noch nicht feststellen, dann sehen wir, daß wir allmählich mit weiten Schritten darauf zusteuern. Wenn wir nicht den Weg der Sünde, des Hasses, der Rache, der Ungerechtigkeit, der Verletzung der menschlichen Person, des unmoralischen Verhaltens und der Gewalt usw. verlassen.

Und sagen wir nicht, daß Gott es ist, der uns so straft; im Gegenteil: Es sind die Menschen, die sich selbst die Strafe bereiten. Gott gibt uns das in seiner Fürsorge kund und ruft auf den guten Weg. Dabei achtet er die Freiheit, die er uns gegeben hat. Deshalb sind die Menschen verantwortlich".(5)

Die Entscheidung des Heiligen Vaters Papst Johannes Paul II., den dritten Teil des "Geheimnisses" von Fatima zu veröffentlichen, beschließt einen Zeitabschnitt, der davon gezeichnet ist, daß sich menschliches Wollen auf tragische Weise mit Gewalt und Bosheit verbinden kann. Gleichzeitig ist diese Zeit aber auch durchdrungen von der barmherzigen Liebe Gottes und von der Sorge, mit der die Mutter Jesu und die Mutter der Kirche wacht.

Das Wirken Gottes, des Herrn der Geschichte, und die Mitverantwortung des Menschen in seiner dramatischen und fruchtbaren Freiheit sind die beiden Stützen, auf denen die Geschichte der Menschheit gebaut ist.

Die Madonna, die in Fatima erschienen ist, ruft uns diese vergessenen Werte ins Gedächtnis. Sie erinnert uns, daß die Zukunft des Menschen in Gott liegt. Dabei kommt uns eine aktive und verantwortungsvolle Rolle zu.

+ TARCISIO BERTONE, SDB
*Emeritierter Erzbischof von Vercelli
Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre*

DAS "GEHEIMNIS" VON FATIMA

ERSTER UND ZWEITER TEIL DES "GEHEIMNISSES",
WIE ES SCHWESTER LUCIA IN DER "DRITTEN ERINNERUNG"
AM 31. AUGUST 1941 AUFGEZEICHNET

Resuscitou que boscizava e fazia estremecer de pravor. Os discor-
 sios distinguiram-se por formas horribis e sacras de exissais
 separadas e desconhecidas, mas transparentes e negros. Esta vista
 foi um momento, e graças à Mãe Mãe Mãe do Céu; que antes
 rios tinha presenciado como a promessa de nos levar para o Céu
 (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teríamos morrido
 de medo e pravor. Em seguida levantamos os olhos para
 Nossa Senhora que nos olhou com bondade e tristeza. Estes o infer-
 no para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar e em
 que estabeleceu no mundo a devoção a Nossa Imaculada Conceição. Se fizessem
 o que eu vos disse salvar-se. Admittes almas e terad paz, e alguma vez
 ceabon, mas se não deixarem de ofender a Deus, no fim do de 1917
 tornará outra vez. Quando virdes uma noite, anunciada por
 uma luz desconhecida, sabei que, é o grande sinal que Deus vos dá de
 que vai a punir o mundo de seus crimes, por causa da guerra,
 da fome, e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir
 viri fellir a consagração da Rússia a Nossa Imaculada Conceição e a
 Comunhão reparadora nos primeiros tabados. Se atindem a
 meus pedidos a Rússia se converterá e terad paz, se não se converter
 seus crimes pelo mundo; perseguições e guerras e perseguições à
 Igreja, os seus vead martirizados, o Santo Padre terá muito que
 sofrer, varias nações serão castigadas, por isso a Nossa Imaculada
 Conceição terad tempo. O Santo Padre consagrar-me a Rússia
 que se converterá e não comulido ao mundo algum tempo de paz.

(Übersetzung)(6)

Ich werde daher etwas über das Geheimnis sagen und die erste Frage beantworten müssen.

Welches ist das Geheimnis? Ich glaube, ich kann es sagen, da ich doch die Erlaubnis vom Himmel dazu

habe. Die Vertreter Gottes auf Erden haben mich verschiedentlich und in mehreren Briefen dazu ermächtigt. Ich glaube, daß Eure Exzellenz einen davon aufbewahrt. Er stammt von P. Jose Bernardo Gonçalves, und er trug mir darin auf, an den Heiligen Vater zu schreiben. Ein Punkt in diesem Schreiben bezieht sich auf die Offenbarung des Geheimnisses. Etwas habe ich bereits gesagt. Aber um dieses Schreiben, das kurz sein sollte, nicht zu lang werden zu lassen, habe ich mich auf das Nötigste beschränkt und überließ es Gott, mir eine günstigere Gelegenheit dafür zu geben.

Im zweiten Schreiben habe ich bereits den Zweifel geschildert, der mich vom 13. Juni bis 13. Juli quälte und der bei dieser Erscheinung völlig verschwand.

Nun gut! Das Geheimnis besteht aus drei verschiedenen Teilen, von denen ich zwei jetzt offenbaren will. Der erste Teil war die Vision der Hölle.

Unsere Liebe Frau zeigte uns ein großes Feuermeer, das in der Tiefe der Erde zu sein schien. Eingetaucht in dieses Feuer sahen wir die Teufel und die Seelen, als seien es durchsichtige schwarze oder braune, glühende Kohlen in menschlicher Gestalt. Sie trieben im Feuer dahin, emporgeworfen von den Flammen, die aus ihnen selber zusammen mit Rauchwolken hervorbrachen. Sie fielen nach allen Richtungen, wie Funken bei gewaltigen Bränden, ohne Schwere und Gleichgewicht, unter Schmerzenseheul und Verzweiflungsschreie, die einen vor Entsetzen erbeben und erstarren ließen. Die Teufel waren gezeichnet durch eine schreckliche und grauenvolle Gestalt von scheußlichen, unbekanntem Tieren, aber auch sie waren durchsichtig und schwarz.

Diese Vision dauerte nur einen Augenblick. Dank sei unserer himmlischen Mutter, die uns vorher versprochen hatte, uns in den Himmel zu führen (in der ersten Erscheinung). Wäre das nicht so gewesen, dann glaube ich, wären wir vor Schrecken und Entsetzen gestorben.

Wir erhoben den Blick zu Unserer Lieben Frau, die voll Güte und Traurigkeit sprach:

- Ihr habt die Hölle gesehen, wohin die Seelen der armen Sünder kommen. Um sie zu retten, will Gott in der Welt die Andacht zu meinem Unbefleckten Herzen begründen. Wenn man tut, was ich euch sage, werden viele Seelen gerettet werden, und es wird Friede sein. Der Krieg wird ein Ende nehmen. Wenn man aber nicht aufhört, Gott zu beleidigen, wird unter dem Pontifikat von Papst Pius XII. ein anderer, schlimmerer beginnen. Wenn ihr eine Nacht von einem unbekanntem Licht erhellt seht, dann wißt, daß dies das große Zeichen ist, daß Gott euch gibt, daß Er die Welt für ihre Missetaten durch Krieg, Hungersnot, Verfolgungen der Kirche und des Heiligen Vaters bestrafen wird. Um das zu verhüten, werde ich kommen, um die Weihe Rußlands an mein unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstag des Monats zu verlangen. Wenn man auf meine Wünsche hört, wird Rußland sich bekehren und es wird Friede sein. Wenn nicht, wird es seine Irrlehren über die Welt verbreiten, wird Kriege und Kirchenverfolgungen heraufbeschwören. Die Guten werden gemartert werden, der Heilige Vater wird viel zu leiden haben, verschiedene Nationen werden vernichtet werden, am Ende aber wird mein Unbeflecktes Herz triumphieren. Der Heilige Vater wird mir Rußland weihen, das sich bekehren wird, und der Welt wird eine Zeit des Friedens geschenkt werden.(7)

DRITTER TEIL DES "GEHEIMNISSES" (Originaltext)

J. M. J.

es terceira parte do regredo
revelado a 13 de julho de 1917
na Cova da Iria - Fátima.

Recevo em acto de obediên-
cia a vós seus mestres, que me
mandais por meio de meu
Pai e Mãe e Senhor Bispo
do Leiria e da Fozza e Mei-
nha Santissima Mãe.

Depois das duas partes
que fui escrevo, vim ao lado
esquerdo de Nossa Senhora.

um pouco mais alto um
estrujo com uma espiada de
fogo em a mão esquerda, e o
escritas, despedia chammas que
pareia iam incendiar o
mundo; mas apagavam-se
com o contacto do bilho que
da mão direita espedia. Nossa
senhora ao seu encontro: o
estrujo apontando com a mão
direita para a terra, com voz
forte disse: Penitência, Penitên-
cia, Penitência! E vimos
N'uma luz enorme que é
Deus: "algo semelhante a como
se vesse as flocos N'um espelho

quando lhe passaram por diante”
um Bispo vestido de Branco
“tiveram o pressentimento de
que era o Santo Padre”. Tários
outros Bispos, sacerdotes, relegia-
ros e religiosas subiu uma
escabrosa montanha, no topo
da qual estava uma grande
cruz de troncos toscos como se
fira de sobeiro como a casa;
o Santo Padre, antes de chegar
ai, atravessou uma grande
cidade cheia em ruínas e cheia
tremulo com andar vacilante,
acabrunhado de dor e pena,
ia orando pelas almas do cada

veres que encontrava pelo
 caminho; chegou ao sumo do
 monte, prostrado de joelhos
 aos pés da grande Cruz, foi morto
 por um grupo de soldados que
 lhe dispararam varias tiros e
 setas, e assim morreu por um
 momento uns três outros os
 Bispos sacerdotes, religiosos e
 religiosas e varias pessoas milita-
 res, cavalleiros e senhores de varios
 clausos e posições sob os dois bra-
 cos da Cruz estavam dois estufos
 cada um com um regador
 de cristal em a mão, N'elles reco-
 lham o sangue dos Martires e com
 elle regavam as almas que se aproxi-
 mavam de Deus. July-3-1-1949

(Übersetzung)(8)

"J.M.J.

Der dritte Teil des Geheimnisses, das am 13. Juli 1917 in der Cova da Iria, Fatima, offenbart wurde.

Ich schreibe aus Gehorsam gegenüber Euch, meinem Gott, der es mir aufträgt, durch seine Exzellenz, den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Leiria, und durch Eure und meine allerheiligste Mutter.

Nach den zwei Teilen, die ich schon dargestellt habe, haben wir links von Unserer Lieben Frau etwas oberhalb einen Engel gesehen, der ein Feuerschwert in der linken Hand hielt; es sprühte Funken, und Flammen gingen von ihm aus, als sollten sie die Welt anzünden; doch die Flammen verlöschten, als sie mit dem Glanz in Berührung kamen, den Unsere Liebe Frau von ihrer rechten Hand auf ihn ausströmte: den Engel, der mit der rechten Hand auf die Erde zeigte und mit lauter Stimme rief: Buße, Buße, Buße! Und wir sahen in einem ungeheuren Licht, das Gott ist: "etwas, das aussieht wie Personen in einem Spiegel, wenn sie davor vorübergehen" einen in Weiß gekleideten Bischof "wir hatten die Ahnung, daß es der Heilige Vater war". Verschiedene andere Bischöfe, Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen einen steilen Berg hinaufsteigen, auf dessen Gipfel sich ein großes Kreuz befand aus rohen Stämmen wie aus Korkeiche mit Rinde. Bevor er dort ankam, ging der Heilige Vater durch eine große Stadt, die halb zerstört war und halb zitternd mit wankendem Schritt, von Schmerz und Sorge gedrückt, betete er für die Seelen der Leichen, denen er auf seinem Weg begegnete. Am Berg angekommen, kniete er zu Füßen des großen Kreuzes nieder. Da wurde er von einer Gruppe von Soldaten getötet, die mit Feuerwaffen und Pfeilen auf ihn schossen. Genauso starben nach und nach die Bischöfe, Priester, Ordensleute und verschiedene weltliche Personen, Männer und Frauen unterschiedlicher Klassen und Positionen. Unter den beiden Armen des Kreuzes waren zwei Engel, ein jeder hatte eine Gießkanne aus Kristall in der Hand. Darin sammelten sie das Blut der Märtyrer auf und tränkten damit die Seelen, die sich Gott näherten.

Tuy-3-1-1944".

DEUTUNG DES "GEHEIMNISSES"

SCHREIBEN VON JOHANNES PAUL II.
AN SCHWESTER LUCIA
(Originaltext)



Reverenda Irmã
Maria Lúcia
Convento de Coimbra

Na exultância das festas pascais, apresento-lhe os votos de Cristo Ressuscitado aos discípulos: "A paz esteja contigo!"

Terei a felicidade de poder encontrá-la no tão aguardado dia da beatificação de Francisco e Jacinta que, se Deus quiser, beatificarei no próximo dia 13 de maio.

Tendo em vista, porém, que naquele dia não haverá tempo para um colóquio, mas somente para uma breve saudação, encarreguei expressamente de vir falar consigo Sua Excelência Monsenhor Tarcisio Bertone, Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé. É a Congregação que colabora mais diretamente com o Papa para a defesa da verdadeira fé católica, e que conservou, como saberá, desde 1957, a Sua carta manuscrita contendo a terceira parte do segredo revelado dia 13 de julho de 1917 na Cova da Iria, em Fátima.

Monsenhor Bertone, acompanhado pelo Bispo de Leiria, Sua Excelência Monsenhor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, vem em Meu nome fazer-lhe algumas perguntas sobre a interpretação da "terceira parte do segredo".

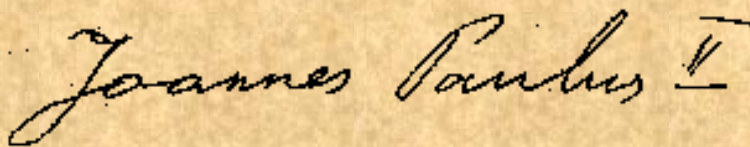
Reverenda Irmã Lúcia, pode falar abertamente e sinceramente a Monsenhor Bertone, que Me referirá diretamente as suas respostas.

Peço ardentemente à Mãe do Ressuscitado pela Reverenda Irmã, pela Comunidade de Coimbra e por toda a Igreja.

Maria, Mãe da humanidade peregrina, nos mantenha sempre estreitamente unidos a Jesus, Seu dilecto Filho e nosso Irmão, Senhor da vida e da glória.

Com uma especial Bênção Apostólica.

Vaticano, 19 de Abril de 2000.

The image shows a handwritten signature in dark ink, which reads "Joannes Paulus II". The signature is written in a cursive, flowing style characteristic of the Pope's handwriting.

(Übersetzung)

Ehrwürdige Schwester
Maria Lucia
Konvent von Coimbra

Im Jubel der österlichen Festtage grüße ich Sie mit dem Wunsch, den der Auferstandene an seine Jünger gerichtet hat: "Der Friede sei mit dir!"

Ich freue mich, Sie am ersehnten Tag der Seligsprechung von Francisco und Jacinta treffen zu können, die - so Gott will - am kommenden 13. Mai stattfinden wird.

Da jedoch an diesem Tag keine Zeit sein wird zu einem Gespräch, sondern nur für einen kurzen Gruß, habe ich eigens Seine Exzellenz Msgr. Tarcisio Bertone, Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, beauftragt, Sie aufzusuchen und mit Ihnen zu sprechen. Diese Kongregation arbeitet engstens mit dem Papst zusammen, um den wahren katholischen Glauben zu schützen, und hat, wie Sie wissen, seit 1957 Ihren handschriftlichen Brief aufbewahrt, der den dritten Teil des Geheimnisses enthält, das am 13. Juli 1917 in der Cova da Iria, Fatima, offenbart wurde. Msgr. Bertone, der von Seiner Exzellenz Msgr. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, dem Bischof von Leiria, begleitet wird, **kommt in meinem Namen**, um einige Fragen zu stellen zur Deutung des "dritten Teils des Geheimnisses".

Ehrwürdige Schwester Maria Lucia, sprechen Sie auch offen und ehrlich mit Msgr. Bertone, der mir Ihre Antworten persönlich berichten wird.

Ich bete innig zur Mutter des Auferstandenen für Sie, für die Gemeinschaft von Coimbra und für die ganze Kirche. Maria, die Mutter der Menschheit auf dem Pilgerweg, halte uns stets eng an Jesus, ihren geliebten Sohn und unseren Bruder, den Herrn des Lebens und der Herrlichkeit.

Mit einem besonderen Apostolischen Segen.

JOHANNES PAUL II.

Aus dem Vatikan, am 19. April 2000.

GESPRÄCH
MIT SCHWESTER MARIA LUCIA DE JESUS
VOM UNBEFLECKTEN HERZEN

Das Treffen von Schwester Lucia mit Seiner Exzellenz Msgr. Tarcisio Bertone, dem Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre und Beauftragten des Heiligen Vaters, und Seiner Exzellenz Msgr. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, dem Bischof von Leiria-Fatima, fand am vergangenen 27. April im Karmel der heiligen Teresa von Coimbra statt.

Schwester Lucia war geistig wach und gelassen. Sie freute sich sehr, daß der Heilige Vater Fatima besuchen würde, um die von ihr lang ersehnte Seligsprechung von Francisco und Jacinta vorzunehmen.

Der Bischof von Leiria-Fatima las den vom Heiligen Vater unterschriebenen Brief vor, der die Gründe des Besuchs erläuterte. Schwester Lucia fühlte sich dadurch geehrt und las selbst den Brief noch einmal, indem sie ihn in ihren Händen betrachtete. Sie erklärte sich bereit, auf alle Fragen frei zu antworten.

An dieser Stelle legt ihr Seine Exzellenz Msgr. Tarcisio Bertone die beiden Umschläge vor: den äußeren

und denjenigen, der den Brief enthält mit dem dritten Teil des "Geheimnisses" von Fatima. Als sie ihn mit den Fingern berührt, sagt sie sofort: "Es ist mein Papier". Und als sie ihn dann liest: "Es ist meine Schrift".

Mit Hilfe des Bischofs von Leiria-Fatima wird der Originaltext, der auf portugiesisch abgefaßt ist, gelesen und gedeutet. Schwester Lucia teilt die Interpretation, nach der der dritte Teil des "Geheimnisses" in einer prophetischen Schau besteht, die man mit jenen der heiligen Geschichte vergleichen kann. Sie betont ihre Überzeugung, daß sich die Vision von Fatima vor allem auf den Kampf des atheistischen Kommunismus gegen die Kirche und die Christen bezieht, und beschreibt das ungeheure Leid der Opfer des Glaubens im zwanzigsten Jahrhundert.

Auf die Frage: "Ist die Hauptperson der Vision der Papst?", antwortet Schwester Lucia sofort mit Ja und erinnert daran, daß die drei Hirtenkinder sehr betrübt waren über das Leiden des Papstes und daß Jacinta wiederholte: "*Coitadinho do Santo Padre, tenho muita pena dos pecadores!*" ("Armer Heiliger Vater, ich muß viel leiden für die Sünder!"). Schwester Lucia fährt fort: "Wir wußten den Namen des Papstes nicht; die Dame hat uns den Namen des Papstes nicht gesagt; wir wußten nicht, ob es Benedikt XV. war oder Pius XII. oder Paul VI. oder Johannes Paul II., aber es war der Papst, der litt und auch uns leiden ließ".

Was den Abschnitt anbelangt, der vom weißgekleideten Bischof handelt, d.h. vom Papst - wie die Hirtenkinder die "Vision" sofort wahrnahmen -, der tödlich getroffen zu Boden fällt, so teilt Schwester Lucia voll die Feststellung des Papstes: "Es war eine mütterliche Hand, die die Flugbahn der Kugel leitete und der Papst, der mit dem Tode rang, blieb auf der Schwelle des Todes stehen" (JOHANNES PAUL II., *Meditation mit den italienischen Bischöfen aus dem Poliklinikum Gemelli*, 13. Mai 1994).

Bevor Schwester Lucia den versiegelten Umschlag, der den dritten Teil des "Geheimnisses" enthält, dem damaligen Bischof von Leiria-Fatima übergab, hatte sie auf den äußeren Umschlag geschrieben, daß dieser erst nach 1960 entweder vom Patriarchen von Lissabon oder vom Bischof von Leiria geöffnet werden dürfe. Daher stellt Seine Exzellenz Msgr. Bertone die Frage: "Warum gibt es den Termin 1960? Hat die Madonna dieses Datum angegeben?" Schwester Lucia antwortet: "Es war nicht die Dame, sondern ich habe 1960 als Datum gesetzt, weil man es - wie ich spürte - vor 1960 nicht verstehen würde. Man würde es nur danach verstehen. Jetzt kann man es besser verstehen. Ich habe das geschrieben, was ich gesehen habe. Mir steht die Deutung nicht zu, sondern dem Papst".

Schließlich kommt die Sprache auf die nicht veröffentlichte Handschrift, die Schwester Lucia als Antwort auf viele Briefe von Marienverehrern und Pilgern vorbereitet hat. Das Werk trägt den Titel "*Os apelos da Mensagen de Fatima*"; es faßt Gedanken und Überlegungen zusammen, die in katechetischer und paränetischer Weise ihre Gefühle sowie ihre klare und einfache Spiritualität zum Ausdruck bringen. Auf die Frage, ob sie sich freue, wenn es veröffentlicht würde, gab sie die Antwort: "Wenn der Heilige Vater einverstanden ist, freue ich mich. Andernfalls gehorche ich dem, was der Heilige Vater entscheidet". Schwester Lucia möchte den Text der kirchlichen Autorität zur Approbation vorlegen und hegt die Hoffnung, mit ihrer Schrift einen Beitrag dafür zu leisten, die Männer und Frauen guten Willens auf den Weg zu geleiten, der zu Gott hinführt, dem letzten Ziel aller menschlichen Erwartung.

Das Gespräch endet mit dem Austausch von Rosenkränzen: Schwester Lucia erhält einen Rosenkranz als Geschenk vom Heiligen Vater; sie übergibt ihrerseits einige Rosenkränze, die sie selbst angefertigt hat.

Der im Namen des Heiligen Vaters erteilte Segen beschließt die Begegnung.

MITTEILUNG SEINER EMINENZ ANGELO KARDINAL SODANO
STAATSSSEKRETAR SEINER HEILIGKEIT

Am Ende der feierlichen Konzelebration der Eucharistie unter Vorsitz von Johannes Paul II. in Fatima hat Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano auf portugiesisch das Wort ergriffen. Wir geben seinen Beitrag an dieser Stelle in deutscher Übersetzung wieder:

Liebe Brüder und Schwestern im Herrn!

Am Ende dieser festlichen Feier erachte ich es als meine Pflicht, stellvertretend für alle hier Anwesenden unserem geliebten Heiligen Vater unsere herzlichsten Glückwünsche zu seinem bevorstehenden 80. Geburtstag auszusprechen und ihm für sein wertvolles Hirtenamt zum Wohl der ganzen heiligen Kirche Gottes zu danken. Wir sprechen ihm die herzlichsten Wünsche der ganzen Kirche aus.

Anlässlich der feierlichen Gelegenheit seines Kommens nach Fatima hat mich Seine Heiligkeit beauftragt, Ihnen etwas mitzuteilen. Ziel seines Besuches in Fatima war bekanntlich die Seligsprechung der zwei *Hirtenkinder*. Doch möchte er mit seiner Pilgerreise auch noch einmal der Muttergottes für den Schutz danken, den sie ihm während dieser Jahre des Pontifikats gewährt hat. Es ist ein Schutz, der auch den sogenannten dritten Teil des "Geheimnisses" von Fatima zu berühren scheint.

Dieser Text stellt eine prophetische Schau dar, die man mit jenen der Heiligen Schrift vergleichen kann. Sie beschreiben nicht im fotografischen Sinn die Einzelheiten der zukünftigen Ereignisse, sondern fassen auf einem gemeinsamen Hintergrund Tatsachen verdichtend zusammen, die sich zeitlich in einer nicht präzisierten Abfolge und Dauer erstrecken. Daher kann der Schlüssel zum Verständnis des Textes nur *symbolisch* sein.

Die Vision von Fatima betrifft besonders den Kampf der atheistischen Systeme gegen die Kirche und die Christen und beschreibt das schreckliche Leiden der Glaubenszeugen des letzten Jahrhunderts des zweiten Jahrtausends. Es handelt sich um einen endlosen *Kreuzweg*, der von den Päpsten des zwanzigsten Jahrhunderts angeführt wird.

Nach der Interpretation der *Hirtenkinder*, die auch vor kurzem von Schwester Lucia bestätigt wurde, ist der "in Weiß gekleidete Bischof", der für alle Gläubigen betet, der Papst. Auch er fällt, von Schüssen getroffen, wie tot zu Boden, während er alle Mühe aufwendet, um unter den Leichnamen der Gemarterten (Bischöfe, Priester, Ordensleute und zahlreicher Laien) auf das Kreuz zuzugehen.

Nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 erschien es Seiner Heiligkeit klar, daß "eine mütterliche Hand die Flugbahn der Kugel leitete" und es dem "Papst, der mit dem Tode rang" erlaubte, "an der Schwelle des Todes" stehenzubleiben (JOHANNES PAUL II., *Meditation mit den italienischen Bischöfen aus dem Poliklinikum Gemelli*, in: *Insegnamenti*, Bd. XVIII, 1994, S. 1061). Anlässlich eines Kurzbesuches des damaligen Bischofs von Leiria-Fatima in Rom traf der Papst die Entscheidung, ihm die Kugel zu überlassen, die nach dem Attentat im Jeep geblieben war, um sie im Heiligtum aufzubewahren. Auf Initiative des Bischofs hin wurde sie daraufhin in die Krone der Statue der Madonna von Fatima eingefaßt.

Die Ereignisse, die im Jahre 1989 folgten, führten sowohl in der Sowjetunion als auch in zahlreichen östlichen Ländern zum Fall des kommunistischen Regimes, das den Atheismus verfochten hatte. Auch dafür dankt der Heilige Vater der Jungfrau Maria aus ganzem Herzen. Dennoch haben in anderen Teilen der Welt die Angriffe gegen die Kirche und die Christen mit der Last des Leidens, die sie mit sich bringen, leider nicht aufgehört. Selbst wenn die Geschehnisse, auf die sich der dritte Teil des Geheimnisses von Fatima bezieht, nunmehr der Vergangenheit anzugehören scheinen, so bleibt der am Anfang des

zwanzigsten Jahrhunderts ergangene Ruf der Gottesmutter zu Umkehr und Buße auch heute aktuell und anregend. "Die Hohe Frau dieser Botschaft liest gleichsam "die Zeichen der Zeit" mit besonderer Eindringlichkeit, die Zeichen unserer Zeit (...). Die eindringliche Aufforderung Marias zur Buße ist nichts anderes als der Ausdruck ihrer mütterlichen Sorge um das Los der Menschenfamilie, die der Umkehr und der Verzeihung bedarf" (JOHANNES PAUL II., *Botschaft zum Welttag der Kranken* 1997, n.1, in: *Insegnamenti*, Bd. XIX2, 1996, S. 561).

Um es den Gläubigen zu ermöglichen, die Botschaft der Jungfrau von Fatima besser zu erfassen, hat der Papst der Kongregation für die Glaubenslehre den Auftrag erteilt, den dritten Teil des Geheimnisses zu veröffentlichen und vorher einen entsprechenden Kommentar vorzubereiten.

Brüder und Schwestern, wir danken der Muttergottes von Fatima für ihren Schutz. Ihrer mütterlichen Fürsprache vertrauen wir die Kirche des dritten Jahrtausends an.

Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia. Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fatima, 13. Mai 2000.

KOMMENTAR ZUM GEHEIMNIS VON FATIMA

Wer den Text des sogenannten dritten "Geheimnisses" von Fatima aufmerksam liest, der hier im Auftrag des Heiligen Vaters erstmals wörtlich veröffentlicht wird, wird nach allen vorangegangenen Spekulationen vermutlich enttäuscht oder verwundert sein. Keine großen Geheimnisse werden enthüllt; der Vorhang vor der Zukunft wird nicht aufgerissen. Wir sehen im Zeitraffer die Kirche der Martyrer des nun abgelaufenen Jahrhunderts in einer schwer deutbaren Symbolsprache zusammengefaßt. Ist es nun das, was die Mutter des Herrn der Christenheit, der Menschheit in einer Zeit großer Fragen und Bedrängnisse kundgeben wollte? Hilft es uns im Anbruch des neuen Jahrtausends? Oder sind es vielleicht gar nur Spiegelungen der Innenwelt von Kindern, die in einem Milieu tiefer Frömmigkeit aufgewachsen, zugleich aber auch von den drohenden Gewittern ihrer Zeit aufgewühlt waren? Wie sollen wir die Vision verstehen, was von ihr halten?

Öffentliche Offenbarung und Privatoffenbarungen - ihr theologischer Ort

Bevor wir den Versuch einer Interpretation unternehmen, deren wesentliche Linien in der Ansprache zu finden sind, die Kardinal Sodano am 13. Mai dieses Jahres am Ende der vom Heiligen Vater zelebrierten Eucharistiefeier in Fatima gehalten hat, sind einige grundsätzliche Klärungen darüber notwendig, wie nach der Lehre der Kirche Phänomene wie dasjenige von Fatima grundsätzlich ins Leben des Glaubens einzuordnen sind. Die Lehre der Kirche unterscheidet zwischen der "öffentlichen Offenbarung" und den "Privatoffenbarungen". Zwischen beiden besteht nicht nur ein gradueller, sondern ein wesentlicher Unterschied. Das Wort "öffentliche Offenbarung" bezeichnet das der ganzen Menschheit zugedachte Offenbarungshandeln Gottes, das seinen Niederschlag in der zweiteiligen Bibel aus Altem und Neuem Testament gefunden hat. "Offenbarung" heißt es, weil Gott darin sich selbst Schritt um Schritt den Menschen zu erkennen gegeben hat, bis zu dem Punkt hin, da er selbst Mensch wurde, um durch den menschengewordenen Sohn Jesus Christus die ganze Welt an sich zu ziehen und mit sich zu vereinigen. Es handelt sich also nicht um intellektuelle Mitteilungen, sondern um einen Prozeß des Lebens, in dem Gott auf die Menschen zugeht; in diesem Prozeß werden dann freilich auch Inhalte für den Intellekt und für das Verstehen von Gottes Geheimnis sichtbar. Der Prozeß richtet sich an den ganzen Menschen und so auch an

den Verstand, aber nicht nur an ihn. Weil Gott nur einer ist, ist auch die Geschichte, die er mit der Menschheit eingeht, eine einzige, die für alle Zeiten gilt und mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi ihre Vollendung erreicht hat. In Christus hat Gott alles, nämlich sich selbst gesagt, und deswegen ist die Offenbarung mit der Gestaltwerdung des Christusgeheimnisses im Neuen Testament abgeschlossen. Der Katechismus der Katholischen Kirche zitiert, um diese Endgültigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung zu verdeutlichen, einen Text des heiligen Johannes vom Kreuz: "Seit er uns seinen Sohn geschenkt hat, der sein Wort ist, hat Gott uns kein anderes Wort zu geben. Er hat alles zumal in diesem einen Worte gesprochen... Denn was er ehemals nur stückweise zu den Propheten geredet, das hat er nunmehr im ganzen gesprochen, indem er uns das Ganze gab, nämlich seinen Sohn. Wer demnach jetzt noch ihn befragen oder von ihm Visionen oder Offenbarungen haben wollte, der würde nicht bloß unvernünftig handeln, sondern Gott geradezu beleidigen, weil er seine Augen nicht einzig auf Christus richten würde, ohne jegliches Verlangen nach anderen oder neuen Dingen" (KKK 65, *Carm.* 2,22).

Die Tatsache, daß mit Christus und mit seiner Bezeugung in den Büchern des Neuen Testaments die allen Völkern zugedachte eine Offenbarung Gottes abgeschlossen ist, bindet die Kirche an das einmalige Ereignis der heiligen Geschichte und an das biblische Wort, das dieses Ereignis verbürgt und auslegt, aber sie bedeutet nicht, daß die Kirche nun nur auf die Vergangenheit schauen könnte und so zu einer unfruchtbaren Wiederholung verurteilt wäre. Der KKK sagt dazu: "... Obwohl die Offenbarung abgeschlossen ist, ist ihr Inhalt nicht vollständig ausgeschöpft; es bleibt Sache des christlichen Glaubens, im Lauf der Jahrhunderte nach und nach ihre ganze Tragweite zu erfassen" (Nr. 66). Sehr schön sind die beiden Aspekte von Bindung an das Einmalige und Fortschritt in dessen Verstehen in den Abschiedsreden des Herrn ausgelegt, wo der scheidende Christus den Jüngern sagt: "Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden... Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es verkünden" (*Joh 16,12?14*). Einerseits führt der Geist und eröffnet so Erkenntnis, für deren Tragen vorher die Voraussetzung fehlte - das ist die immer unabgeschlossene Weite und Tiefe des christlichen Glaubens. Andererseits ist dieses Führen ein "Nehmen" aus dem Schatz Jesu Christi selbst, dessen unerschöpfliche Tiefe sich in diesem Führen offenbart. Der Katechismus zitiert dazu ein tiefes Wort von Papst Gregor dem Großen: "Die göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden" (KKK 94, Gregor, in *Ez 1,7,8*). Das II. Vatikanische Konzil kennt drei wesentliche Wege, wie sich die Führung des Heiligen Geistes in der Kirche und so das "Wachsen des Wortes" vollzieht: Es vollzieht sich durch Betrachtung und Studium der Gläubigen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt und durch die Verkündigung derer, "die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben" (*Dei Verbum*, 8).

An dieser Stelle wird es nun möglich, den Begriff der "Privatoffenbarung" richtig einzuordnen, der sich auf alle nach dem Abschluß des Neuen Testaments auftauchenden Schauungen und Offenbarungen bezieht, also die Kategorie ist, unter die wir die Botschaft von Fatima einordnen müssen. Hören wir auch dazu zunächst den KKK: "Im Laufe der Jahrhunderte gab es sogenannte "Privatoffenbarungen", von denen einige durch die kirchliche Autorität anerkannt wurden... Sie sind nicht dazu da, die endgültige Offenbarung Christi zu 'vervollkommen'..., sondern sollen helfen, in einem bestimmten Zeitalter tiefer aus ihr zu leben" (Nr. 67). Zweierlei wird klar:

1. Die Autorität der Privatoffenbarungen ist wesentlich unterschieden von der einer, öffentlichen Offenbarung: Diese fordert unseren Glauben an, denn in ihr spricht durch Menschenworte und durch die Vermittlung der lebendigen Gemeinschaft der Kirche hindurch Gott selbst zu uns. Der Glaube an Gott und sein Wort unterscheidet sich von allem menschlichen Glauben, Vertrauen, Meinen. Die Gewißheit, daß Gott redet, gibt mir die Sicherheit, daß ich der Wahrheit selbst begegne, und damit eine Gewißheit, die in keiner menschlichen Form von Erkenntnis sonst vorkommen kann. Es ist die Gewißheit, auf die ich mein

Leben baue und der ich im Sterben traue.

2. Die Privatoffenbarung ist eine Hilfe zu diesem Glauben, und sie erweist sich als glaubwürdig gerade dadurch, daß sie mich auf die eine, öffentliche Offenbarung verweist. Kardinal Prosper Lambertini, nachher Papst Benedikt XIV., sagt in seinem klassisch, ja normativ gewordenen Traktat über die Selig- und Heiligsprechungen dazu: "Eine Zustimmung des katholischen Glaubens wird anerkannten Privatoffenbarungen in diesem Sinne nicht geschuldet, und sie ist auch nicht möglich. Diese Offenbarungen fordern vielmehr eine Zustimmung des menschlichen Glaubens gemäß den Regeln der Klugheit, die sie uns als wahrscheinlich und glaubwürdig darstellen". Der flämische Theologe E. Dhanis, herausragender Kenner dieser Materie, stellt zusammenfassend fest, daß die kirchliche Approbation einer Privatoffenbarung drei Elemente umfaßt: Die betreffende Botschaft enthält nichts, was dem Glauben und den guten Sitten entgegensteht; es ist erlaubt, sie zu veröffentlichen, und die Gläubigen sind autorisiert, ihr in kluger Weise ihre Zustimmung zu schenken (*Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, in: *La Civiltà cattolica* 104, 1953 II. 392-406, hierzu 397). Eine solche Botschaft kann eine wertvolle Hilfe sein, das Evangelium in der jeweils gegenwärtigen Stunde besser zu verstehen und zu leben; deswegen soll man sie nicht achtlos beiseite schieben. Sie ist eine Hilfe, die angeboten wird, aber von der man nicht Gebrauch machen muß.

Der Maßstab für Wahrheit und Wert einer Privatoffenbarung ist demgemäß ihre Hinordnung auf Christus selbst. Wenn sie uns von ihm wegführt, wenn sie sich verselbständigt oder sich gar als eine andere und bessere Ordnung, als wichtiger denn das Evangelium ausgibt, dann kommt sie sicher nicht vom Heiligen Geist, der uns in das Evangelium hinein- und nicht aus ihm herausführt. Das schließt nicht aus, daß eine Privatoffenbarung neue Akzente setzt, daß sie neue Weisen der Frömmigkeit herausstellt oder alte vertieft und erweitert. Aber in alledem muß es doch darum gehen, daß sie Glaube, Hoffnung und Liebe nährt, die der bleibende Weg des Heils für alle sind. Wir können hinzufügen, daß Privatoffenbarungen häufig primär aus der Volksfrömmigkeit kommen und auf sie zurückwirken, ihr neue Impulse geben und neue Formen eröffnen. Dies schließt nicht aus, daß sie auch in die Liturgie selbst hineinwirken, wie etwa Fronleichnam und das Herz-Jesu-Fest zeigen. In gewisser Hinsicht bildet sich im Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit das Verhältnis zwischen Offenbarung und Privatoffenbarungen ab: Die Liturgie ist das Maß, sie ist der direkt aus dem Evangelium genährte Lebensausdruck der Kirche im ganzen. Volksfrömmigkeit bedeutet, daß der Glaube im Herzen der einzelnen Völker Wurzel schlägt, so daß er in die Welt des Alltags hineingetragen wird. Die Volksfrömmigkeit ist die erste und grundlegende Weise von "Inkulturation" des Glaubens, die sich immer wieder von der Weisung der Liturgie her ordnen und leiten lassen muß, aber umgekehrt sie vom Herzen her befruchtet.

Damit sind wir schon von den eher negativen Abgrenzungen, die zunächst notwendig waren, zur positiven Bestimmung der Privatoffenbarungen übergegangen: Wie kann man sie von der Schrift her richtig einordnen? Was ist ihre theologische Kategorie? Der älteste uns erhaltene Paulusbrief, wohl überhaupt das älteste Schriftstück des Neuen Testaments, der erste Brief an die Thessalonicher, scheint mir da eine Wegweisung zu geben. Der Apostel sagt da: "Lösch den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht! Prüft alles und behaltet das Gute!" (5,19-21) Zu allen Zeiten ist der Kirche das Charisma der Prophetie gegeben, die geprüft werden muß, aber auch nicht verachtet werden darf. Dabei müssen wir bedenken, daß Prophetie im Sinn der Bibel nicht Wahrsagerei bedeutet, sondern Deutung von Gottes Willen für die Gegenwart, die auch den rechten Weg in die Zukunft zeigt. Der Wahrsager antwortet auf die Neugier des Verstandes, die den Schleier der Zukunft wegreißen will; der Prophet begegnet der Blindheit des Willens und des Denkens und macht Gottes Willen als Anspruch und Wegweisung für die Gegenwart deutlich. Das Moment der Vorhersage von Zukünftigem ist dabei sekundär. Wesentlich ist die Vergegenwärtigung der einen Offenbarung, die mir so auf den Leib rückt: Das prophetische Wort ist Ermahnung oder auch Tröstung oder beides ineinander. Insofern kann man das Charisma der Prophetie mit der Kategorie der "Zeichen der Zeit" in Verbindung bringen, die vom II. Vaticanum herausgestellt worden

ist: "...Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?" (Lk 12,56) Unter den "Zeichen der Zeit" ist in diesem Wort Jesu sein eigener Weg, er selbst zu verstehen. Die Zeichen der Zeit im Licht des Glaubens deuten heißt, die Anwesenheit Christi in der jeweiligen Zeit erkennen. In den von der Kirche anerkannten Privatoffenbarungen - also auch in Fatima - geht es darum: uns die Zeichen der Zeit verstehen zu helfen und auf sie die richtige Antwort im Glauben zu finden.

Die anthropologische Struktur der Privatoffenbarungen

Nachdem wir mit diesen Überlegungen eine theologische Ortsbestimmung der Privatoffenbarungen versucht haben, müssen wir vor dem Mühen um eine Auslegung der Botschaft von Fatima auch noch kurz ihren anthropologischen (psychologischen) Charakter etwas aufzuhellen versuchen. Die theologische Anthropologie unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Arten von Wahrnehmung oder "Schau": das Schauen mit den Sinnen, also die äußere körperliche Wahrnehmung; das Wahrnehmen von innen her und die geistige Anschauung (*visio sensibilis - imaginativa - intellectualis*). Es ist klar, daß es sich bei den Visionen von Lourdes, Fatima usw. nicht um die gewöhnliche äußere Sinneswahrnehmung handelt: Die Bilder und Gestalten, die gesehen werden, stehen nicht äußerlich im Raum da, wie etwa ein Baum oder ein Haus da sind. Das ist zum Beispiel bei der Höllenvision oder auch bei der im dritten Geheimnis geschilderten Vision ganz offenkundig, läßt sich aber auch für die anderen Visionen leicht zeigen, zumal nicht alle Anwesenden die Gesichte sahen, sondern eben nur die "Seher". Ebenso ist deutlich, daß es sich nicht um bildlose intellektuelle "Schau" handelt, wie sie in den hohen Stufen der Mystik vorliegt. So geht es um die mittlere Kategorie, das innere Wahrnehmen, das freilich für den Seher eine Gegenwarts kraft erhält, die für ihn der äußeren sinnlichen Erscheinung gleichkommt.

Schauen von innen bedeutet nicht, daß es sich um Fantasie handelt, die nur Ausdruck subjektiver Einbildung wäre. Vielmehr bedeutet es, daß die Seele vom Impuls realer, wengleich übersinnlicher Wirklichkeit berührt und für das Sehen des Nichtsinnlichen, des nicht den Sinnen Sichtbaren geöffnet wird - ein Schauen mit den "inneren Sinnen". Es handelt sich um echte "Gegenstände", die die Seele berühren, obwohl sie nicht unserer gewohnten Sinnenwelt zugehören. Dazu ist eine innere Wachheit des Herzens erfordert, die unter dem Druck der gewaltigen äußeren Wirklichkeiten und der die Seele erfüllenden Bilder und Gedanken meistens nicht gegeben ist. Der Mensch wird aus dem bloß Äußeren herausgeführt, und tiefere Dimensionen der Wirklichkeit rühren ihn an, machen sich ihm sichtbar. Vielleicht wird von daher sogar verständlich, warum gerade Kinder bevorzugte Empfänger solcher Erscheinungen sind: Die Seele ist noch weniger verstellt, die innere Wahrnehmungsfähigkeit noch weniger versehrt. "Aus dem Mund von Kindern und Säuglingen schaffst du dir Lob", antwortet Jesus mit einem Psalmwort (*Ps 8,3*) auf die Kritik der Hohenpriester und Ältesten, die den Hosanna-Ruf der Kinder als unangemessen empfanden (*Mt 21,16*).

Die "innere Schau" ist nicht Fantasie, sondern eine wirkliche und eigentliche Weise der Wahrnehmung, sagten wir. Aber sie bringt auch Einschränkungen mit sich. Schon bei der äußeren Schau ist immer auch der subjektive Faktor beteiligt: Wir sehen nie das reine Objekt, sondern es kommt zu uns durch den Filter unserer Sinne, die einen Übersetzungsvorgang zu leisten haben. Das ist bei der Schau von innen noch deutlicher, vor allem dann, wenn es sich um Wirklichkeiten handelt, die an sich unseren Horizont überschreiten. Das Subjekt, der Schauende, wird noch stärker in Anspruch genommen. Er sieht mit seinen Möglichkeiten, mit den für ihn zugänglichen Weisen des Vorstellens und Erkennens. In der inneren Schau liegt noch weit mehr als in der äußeren ein Übersetzungsvorgang vor, so daß das Subjekt an der Bildwerdung dessen, was sich zeigt, wesentlich mitbeteiligt ist. Das Bild kann nur nach seinen Maßen und seinen Möglichkeiten ankommen. Deswegen sind solche Schauungen nie die reine "Fotografie" des Jenseits, sondern sie tragen auch die Möglichkeiten und Grenzen des wahrnehmenden Subjekts an sich.

Das kann man an allen großen Visionen der Heiligen zeigen; es gilt natürlich auch für die Schauungen der Kinder von Fatima. Die von ihnen aufgezeichneten Bilder sind keineswegs bloß Ausdruck ihrer Fantasie, sondern Frucht einer wirklichen Wahrnehmung von oben und innen her, aber sie sind auch nicht so vorzustellen, daß ein Augenblick der Schleier vom Jenseits weggerückt würde und der Himmel in seinem reinen An-sich-sein erschiene, wie wir ihn einmal in der endgültigen Vereinigung mit Gott zu sehen hoffen. Die Bilder sind vielmehr sozusagen zusammengesetzt aus dem von oben kommenden Anstoß und aus den dafür vorliegenden Möglichkeiten des wahrnehmenden Subjekts, das heißt der Kinder. Deswegen ist die Bildsprache dieser Schauungen symbolische Sprache. Kardinal Sodano sagt dazu: "...Sie beschreiben nicht im fotografischen Sinn die Einzelheiten der zukünftigen Ereignisse, sondern fassen auf einem gemeinsamen Hintergrund Tatsachen verdichtend zusammen, die sich zeitlich in einer nicht präzisierten Abfolge und Dauer erstrecken." Dieses Zusammenfassen von Zeiten und Räumen in einem einzigen Bild ist typisch für solche Visionen, die meist erst im Rückblick angemessen entschlüsselt werden können. Nicht jedes Bildelement muß dabei einen konkreten historischen Sinn ergeben. Es zählt die Schauung als ganze und von der Ganzheit der Bilder her müssen die Details eingeordnet werden. Was die Mitte eines Bildes ist, enthüllt sich letztlich aus dem, was die Mitte christlicher "Prophetie" überhaupt ist: Die Mitte ist da, wo Schauung zum Anruf wird und auf den Willen Gottes zuführt.

Versuch einer Auslegung des "Geheimnisses" von Fatima

Der erste und der zweite Teil des Geheimnisses von Fatima sind von der Literatur schon so ausführlich diskutiert worden, daß sie hier nicht noch einmal ausgelegt werden müssen. Ich möchte nur in Kürze auf den springenden Punkt aufmerksam machen. Die Kinder haben einen schrecklichen Augenblick lang eine Vision der Hölle erlebt. Sie haben den Fall der "Seelen der armen Sünder" gesehen. Und nun wird ihnen gesagt, warum sie diesem Augenblick ausgesetzt wurden: "per salvarle" - um einen Weg der Rettung zu zeigen. Das Wort aus dem ersten Petrusbrief kommt einem in den Sinn: "Ziel eures Glaubens ist die Rettung der Seelen" (1,9). Als Weg dafür wird - für Menschen aus dem angelsächsischen und deutschen Kulturraum überraschend - angegeben: die Verehrung für das unbefleckte Herz Mariens. Zum Verständnis muß hier ein kurzer Hinweis genügen. "Herz" bedeutet in der Sprache der Bibel die Mitte der menschlichen Existenz, das Zusammenströmen von Verstand, Wille, Gemüt und Sinnen, in dem der Mensch seine Einheit und seine innere Richtung findet. Das "unbefleckte Herz" ist gemäß *Mt 5,8* ein Herz, das ganz zu einer inneren Einheit von Gott her gefunden hat und daher "Gott sieht". "Devozione" (Verehrung) zum Unbefleckten Herzen Mariens ist daher Zugehen auf diese Herzenshaltung, in der das "Fiat" - dein Wille geschehe - zur formenden Mitte der ganzen Existenz wird. Wenn jemand einwenden möchte, wir sollten doch nicht einen Menschen zwischen uns und Christus stellen, so ist daran zu erinnern, daß Paulus sich nicht scheut, zu seinen Gemeinden zu sagen: Ahmt mich nach (*1 Kor 4,16; Phil 3,17; 1 Thess 1,6; 2 Thess 3,7.9*). Am Apostel können sie konkret ablesen, was Nachfolge Christi heißt. Von wem aber könnten wir es über alle Zeiten hin besser erlernen als von der Mutter des Herrn?

So kommen wir endlich zu dem hier erstmals ungekürzt veröffentlichten dritten Teil des Geheimnisses von Fatima. Wie aus der vorangehenden Dokumentation hervorgeht, ist die Auslegung, die Kardinal Sodano in seiner Rede vom 13. Mai geboten hat, zuerst Schwester Lucia persönlich vorgelegt worden. Schwester Lucia hat dazu zunächst bemerkt, daß ihr das Gesicht, aber nicht seine Auslegung geschenkt wurde. Die Auslegung komme nicht dem Seher, sondern der Kirche zu. Sie hat aber nach der Lektüre des Textes gesagt, daß diese Auslegung dem entspricht, was sie erfahren hatte und daß sie von ihrer Seite diese Interpretation als sachgerecht anerkennt. Im folgenden kann also nur noch versucht werden, diese Auslegung von den bisher entwickelten Maßstäben her zu begründen und zu vertiefen.

Wie wir als Schlüsselwort des ersten und zweiten Geheimnisses "salvare le anime" (die Seelen retten) erkannten, so ist das Schlüsselwort dieses Geheimnisses der dreimalige Ruf: "Penitenza, Penitenza,

Penitenza" (Buße, Buße, Buße)! Wir werden an den Anfang des Evangeliums erinnert: "Tut Buße und glaubt an das Evangelium" (Mk 1,15). Die Zeichen der Zeit verstehen heißt: Die Dringlichkeit von Buße - Umkehr - Glaube begreifen. Das ist die richtige Antwort auf den historischen Augenblick, der von großen Gefahren umstellt ist, die in den folgenden Bildern gezeichnet werden. Ich darf hier eine persönliche Erinnerung einflechten: In einem Gespräch mit mir hat Schwester Lucia mir gesagt, ihr werde immer mehr deutlich, daß das Ziel der ganzen Erscheinungen gewesen sei, mehr in Glaube, Hoffnung und Liebe einzuüben - alles andere sei nur Hinführung dazu.

Gehen wir nun etwas näher auf die einzelnen Bilder ein. Der Engel mit dem Flammenschwert zur Linken der Muttergottes erinnert an ähnliche Bilder der Geheimen Offenbarung. Er stellt die Gerichtsdrohung dar, unter der die Welt steht. Daß sie in einem Flammenmeer verbrennen könnte, erscheint heute keineswegs mehr als bloße Fantasie: Der Mensch selbst hat das Flammenschwert mit seinen Erfindungen bereitgestellt. Die Vision zeigt dann die Gegenkraft zur Macht der Zerstörung - zum einen den Glanz der Muttergottes, zum anderen, gleichsam aus ihm hervorkommend, den Ruf zur Buße. Damit wird das Moment der Freiheit des Menschen ins Spiel gebracht: Die Zukunft ist keineswegs unabänderlich determiniert, und das Bild, das die Kinder sahen, ist kein im voraus aufgenommener Film des Künftigen, an dem nichts mehr geändert werden könnte. Die ganze Schauung ergeht überhaupt nur, um die Freiheit auf den Plan zu rufen und sie ins Positive zu wenden. Der Sinn der Schauung ist es eben nicht, einen Film über die unabänderlich fixierte Zukunft zu zeigen. Ihr Sinn ist genau umgekehrt, die Kräfte der Veränderung zum Guten hin zu mobilisieren. Deswegen gehen fatalistische Deutungen des Geheimnisses völlig an der Sache vorbei, die zum Beispiel sagen, der Attentäter vom 13. Mai 1981 sei nun einmal ein von der Vorsehung gelenktes Werkzeug göttlichen Planens gewesen und habe daher gar nicht frei handeln können, oder was sonst an ähnlichen Ideen umläuft. Die Vision spricht vielmehr von Gefährdungen und vom Weg der Heilung.

Die folgenden Sätze des Textes lassen den Bildcharakter der Schauung noch einmal sehr deutlich werden: Gott bleibt das unmeßbare und all unser Sehen überschreitende Licht. Die Menschen erscheinen wie in einem Spiegel. Diese innere Einschränkung der Vision, deren Grenzen hier anschaulich angegeben werden, müssen wir fortwährend gegenwärtig halten. Das Künftige zeigt sich nur "in Spiegel und Gleichnis" (vgl. 1 Kor 13,12). Wenden wir uns nun den einzelnen Bildern zu, die in dem Text des Geheimnisses folgen. Der Ort des Geschehens wird mit drei Symbolen beschrieben: ein steiler Berg, eine halb in Trümmern liegende große Stadt und schließlich ein gewaltiges Kreuz aus unbehauenen Stücken. Berg und Stadt symbolisieren die Orte der menschlichen Geschichte: Geschichte als mühevollen Aufstieg zur Höhe, Geschichte als Ort menschlichen Bauens und Zusammenlebens, zugleich als Ort der Zerstörungen, in denen der Mensch sein eigenes Werk vernichtet. Die Stadt kann Ort der Gemeinsamkeit und des Fortschritts, aber auch Ort der Gefährdung und der äußersten Bedrohung sein. Auf dem Berg steht das Kreuz - Ziel und Orientierungspunkt der Geschichte. Im Kreuz ist die Zerstörung in Rettung umgewandelt; es steht als Zeichen der Not der Geschichte und als Verheißung über ihr.

Dann erscheinen da menschliche Personen: Der weißgekleidete Bischof ("wir hatten die Ahnung, daß es der Papst war"), weitere Bischöfe, Priester, Ordensleute und schließlich Männer und Frauen aus allen Klassen und Ständen. Der Papst geht offenbar den anderen voraus, zitternd und leidend ob all der Schrecken, die ihn umgeben. Nicht nur die Häuser der Stadt liegen teils in Trümmern - sein Weg führt an den Leichen der Getöteten vorbei. Der Weg der Kirche wird so als ein Kreuzweg, als Weg in einer Zeit der Gewalt, der Zerstörungen und der Verfolgungen geschildert. Man darf in diesem Bild die Geschichte eines ganzen Jahrhunderts abgebildet finden. Wie die Orte der Erde in den beiden Bildern von Berg und Stadt zusammengeschaute und auf das Kreuz hingeordnet sind, so sind auch die Zeiten zusammengezogen: In der Schau können wir das abgelaufene Jahrhundert als Jahrhundert der Martyrer, als Jahrhundert der Leiden und der Verfolgungen der Kirche, als das Jahrhundert der Weltkriege und vieler lokaler Kriege erkennen, die die ganze zweite Hälfte des Jahrhunderts ausgefüllt und neue Formen der Grausamkeit hervorgebracht

haben. Im "Spiegel" dieser Vision sehen wir die Blutzügen von Jahrzehnten vorüberziehen. Hier scheint es angebracht, einen Satz aus dem Brief anzuführen, den Schwester Lucia am 12. Mai 1982 an den Heiligen Vater gerichtet hat: "Der dritte Teil des Geheimnisses bezieht sich auf die Worte Unserer Lieben Frau: "Wenn nicht, wird es (Rußland) seine Irrtümer über die Welt ausbreiten und Kriege und Verfolgungen der Kirche anstiften. Die Guten werden gemartert werden, der Heilige Vater wird viel zu leiden haben, verschiedene Nationen werden vernichtet werden"".

Im Kreuzweg eines Jahrhunderts spielt die Figur des Papstes eine besondere Rolle. In seinem mühsamen Hinaufsteigen auf den Berg dürfen wir ruhig mehrere Päpste zusammengefaßt finden, die von Pius X. angefangen bis zum jetzigen Papst die Leiden des Jahrhunderts mittragen und in ihnen auf dem Weg zum Kreuz voranzugehen sich mühten. Auf der Straße der Martyrer wird in der Vision auch der Papst ermordet. Mußte der Heilige Vater, als er sich nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 den Text des dritten Geheimnisses vorlegen ließ, darin nicht sein eigenes Geschick erkennen? Er war sehr nahe an der Grenze des Todes gewesen und hat selber seine Rettung mit den folgenden Worten gedeutet: "...es war eine mütterliche Hand, die die Flugbahn der Kugel leitete und es dem Papst, der mit dem Tode rang, erlaubte, an der Schwelle des Todes stehenzubleiben" (13. Mai 1994). Daß da eine "mano materna" (mütterliche Hand) die tödliche Kugel doch noch anders geleitet hat, zeigt nur noch einmal, daß es kein unabänderliches Schicksal gibt, daß Glaube und Gebet Mächte sind, die in die Geschichte eingreifen können und daß am Ende das Gebet stärker ist als die Patronen, der Glaube mächtiger als Divisionen.

Der Schluß des Geheimnisses erinnert an Bilder, die Lucia in frommen Büchern gesehen haben mag und deren Inhalt aus frühen Einsichten des Glaubens geschöpft ist. Es ist ein tröstendes Bild, das eine Geschichte aus Blut und Tränen durchsichtig machen will auf Gottes heilende Macht. Engel fangen unter den Kreuzarmen das Martyrerblut auf und tranken damit die Seelen, die sich auf den Weg zu Gott machen. Das Blut Christi und das Blut der Martyrer werden hier zusammengeschaut: Das Blut der Martyrer fließt aus den Armen des Kreuzes. Ihr Martyrium gehört mit dem Leiden Christi zusammen, ist mit diesem eins geworden. Sie ergänzen für den Leib Christi, was an seinen Leiden noch fehlt (*Kol 1,24*). Ihr Leben ist selbst Eucharistie geworden, eingegangen in das Mysterium des gestorbenen Weizenkorns und nimmt an dessen Fruchtbarkeit teil. Das Blut der Martyrer ist Samen christlicher Existenz, hat Tertullian gesagt. Wie aus dem Tode Christi, aus seiner geöffneten Seite, die Kirche entsprungen ist, so ist das Sterben der Zeugen fruchtbar für das weitere Leben der Kirche. Die an ihrem Anfang so bedrückende Vision des dritten Geheimnisses schließt also mit einem Bild der Hoffnung: Kein Leiden ist umsonst, und gerade eine leidende Kirche, eine Kirche der Martyrer, wird zum Wegzeichen auf der Suche der Menschen nach Gott. In Gottes guten Händen sind nicht nur die Leidenden geborgen wie Lazarus, der den großen Trost fand und geheimnisvoll Christus darstellt, der zum armen Lazarus für uns werden wollte; mehr als das: Vom Leiden der Zeugen kommt eine Kraft der Reinigung und der Erneuerung, weil es Vergegenwärtigung von Christi eigenem Leiden ist und seine heilende Wirkung an die Gegenwart weiterreicht.

Damit sind wir bei einer letzten Frage angelangt: Was hat das Geheimnis von Fatima als ganzes (in seinen drei Teilen) zu bedeuten? Was sagt es uns? Zunächst müssen wir mit Kardinal Sodano festhalten, daß "... die Geschehnisse, auf die sich der dritte Teil des Geheimnisses von Fatima bezieht, nunmehr der Vergangenheit anzugehören scheinen...". Soweit einzelne Ereignisse dargestellt werden, gehören sie nun der Vergangenheit an: Wer auf aufregende apokalyptische Enthüllungen über das Weltende oder den weiteren Verlauf der Geschichte gewartet hatte, muß enttäuscht sein. Solche Stillungen unserer Neugier bietet uns Fatima nicht, wie denn überhaupt der christliche Glaube nicht Futter für unsere Neugierde sein will und kann. Was bleibt, haben wir gleich zu Beginn unserer Überlegungen über den Text des Geheimnisses gesehen: die Führung zum Gebet als Weg zur "Rettung der Seelen" und im gleichen Sinn der Hinweis auf Buße und Bekehrung.

Ich möchte am Ende noch ein weiteres mit Recht berühmt gewordenes Stichwort des Geheimnisses aufgreifen: "Mein Unbeflecktes Herz wird siegen". Was heißt das? Das für Gott geöffnete, durch das Hinschauen auf Gott rein gewordene Herz ist stärker als Gewehre und Waffen aller Art. Das "Fiat" Marias, das Wort ihres Herzens, hat die Weltgeschichte gewendet, weil es den Retter eingelassen hat in diese Welt - weil im Raum dieses Ja Gott Mensch werden konnte und es nun ewig bleibt. Das Böse hat Macht in der Welt, wir sehen es und erfahren es immer wieder; es hat Macht, weil unsere Freiheit sich immer wieder von Gott abdrängen läßt. Aber seit Gott selbst ein menschliches Herz hat und so die Freiheit des Menschen ins Gute hinein, auf Gott zu, gewendet hat, hat die Freiheit zum Bösen nicht mehr das letzte Wort. Seitdem gilt: "In der Welt werdet ihr Drangsal haben, aber seid nur getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh 16,33). Dieser Verheißung uns anzuvertrauen, läßt uns die Botschaft von Fatima ein.

JOSEPH Kard. RATZINGER

Präfekt

der Kongregation für die Glaubenslehre

(1) Aus dem Tagebuch von Johannes XXIII, 17. August 1959: "Audienzen: P. Philippe, Kommissar des Heiligen Offiziums, der mir den Brief überbringt, der den dritten Teil der Geheimnisse von Fatima enthält. Ich behalte mir vor, ihn mit meinem Beichtvater zu lesen".

L U N E D I

s. Rinaldo v

229-136

1959
Agosta 17

Memoria:

S. Philippe Compoint

Del S.O. che mi reca la lettera con la
memoria la terza parte dei segreti di
Fatima. Mi ripeto di leggerla ed mi
benfugore.

(2) Es ist auf den Kommentar zu verweisen, den der Heilige Vater bei der Generalaudienz am 14. Oktober 1981 über "Das Ereignis vom Mai: eine große göttliche Prüfung" gegeben hat, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IV, 2, Città del Vaticano 1981, 409-412.

(3) Radiobotschaft während des Gottesdienstes in der Basilika Santa Maria Maggiore, Verehrung, Dank und Vertrauensakt an die Jungfrau und Gottesmutter Maria, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IV, 1, Città del Vaticano 1981, 1246.

(4) Am Tag der Familie im Rahmen des Jubeljahres vertraut der Papst die Menschen und die Nationen der Madonna an, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII, 1, Città del Vaticano 1984, 775-777.

(5)

... A terceira parte do segredo: — Refere-se às palavras de Nossa Senhora: ...
 "Se não, espalhara seus erros pelo mundo, provocando guerras e perseguições
 à Igreja. Os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, —
 várias nações serão aniquiladas." (13-VII-1917).

... A terceira parte do segredo, que tanto assustou por conhecer, é uma revelação
 simbólica, que se refere a este trecho da Mensagem, condicionada a se, sim, ou
 não, nós aceitamos ou não, o que a Mensagem nos pede: "Se atenderem a Meus
 pedidos, a Rússia se converterá e terá paz; se não, espalhara seus erros pelo mundo;
 etc."

Porque não temos atendido a este apelo da Mensagem, verificamos que
 ela se tem cumprido, a Rússia foi invadida o mundo com os seus erros. E se
 não vemos ainda, o facto consumado, ao final desta profecia, vemos que para
 aí caminhamos a passos largos. Se não nos tornamos no caminho do pecado
 do ódio, da vingança, da injustiça e trocarmos os direitos da pessoa hu-
 mana, da inocência e da violência etc.

E não digamos que é Deus, que assim nos castiga, mas sim, que são
 os homens, que para si mesmos se preparam o castigo — Deus, apenas nos ad-
 verte e chama ao bom caminho, ressaltando a liberdade que nos dá; por isso,
 os homens são responsáveis.

(6) In der vierten Erinnerung vom 8. Dezember 1941 schreibt Schwester Lucia: "Ich beginne also meine neue Aufgabe und ich erfülle den Befehl Eurer Exzellenz und die Wünsche von Dr. Galamba. Ich werde Ihnen alles sagen, ausgenommen einen Teil des Geheimnisses, den mir jetzt zu offenbaren nicht erlaubt ist. Bewußt werde ich nichts auslassen. Möglicherweise vergesse ich manche Einzelheiten, die aber nicht wichtig sind".

Comigo fui a Lisboa Nova Lisboa, e cumprerei
 os ordens de V. Ex.ª e os desejos do Sr. Dr. Galam-
 ba. Constatando a parte do segredo que por agora não
 me é permitido revelar, direi tudo, advertidamente
 não direi nada. Espero que produzam alguma-
 res apenas alguns pequenos detalhes de incunção im-
 portância.

(7) In der zitierten "vierten Erinnerung" fügt Schwester Lucia an: "In Portugal wird man stets das Dogma des Glaubens bewahren, usw".

Em Portugal se conservará sempre o Do-
 gma da fé etc.

(8) In der Übersetzung wurde der Originaltext auch in den Ungenauigkeiten der Interpunktion geachtet. Diese behindern übrigens das Verständnis dessen, was die Seherin sagen wollte, nicht.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

LEHRAMTLICHE STELLUNGNAHMEN ZUR "PROFESSIO FIDEI"

Vorwort

Der vorliegende Band beinhaltet drei Dokumente, welche die neue Formel der *Professio fidei* betreffen:

- Den Text des Glaubensbekenntnisses (*Professio fidei*) und des Treueids, der bei der Übernahme eines kirchlichen Amtes abzulegen ist. Dieser Text wurde von der Kongregation für die Glaubenslehre am 9. Januar 1989 veröffentlicht (AAS 81 [1989] 104–106).
- Das von Johannes Paul II. als Motu Proprio erlassene und am 30. Juni/1. Juli 1998 im *L'Osservatore Romano* veröffentlichte Apostolische Schreiben *Ad tuendam fidem*. Mit diesem Schreiben sind einige Normen in den *Codex Iuris Canonici* und den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* eingefügt worden, um die rechtlichen Vorschriften und die kanonischen Sanktionen dem anzupassen, was in der neuen Formel der *Professio fidei* festgesetzt und vorgeschrieben wurde, insbesondere im Hinblick auf die Pflicht, den vom kirchlichen Lehramt endgültig vorgelegten Wahrheiten anzuhängen.*
- Den von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichten *Lehrmäßigen Kommentar zur Schlussformel der Professio fidei*, der im *L'Osservatore Romano* am 30. Juni/1. Juli 1998 erschienen ist. In diesem Kommentar werden die Bedeutung und der lehrmäßige Wert der am Ende hinzugefügten drei Absätze erläutert, die sich auf die theologische Qualifikation der Lehren und auf die Art der von den Gläubigen geforderten Zustimmung beziehen.**

Glaubensbekenntnis

(Formel, die zu verwenden ist, wenn das Ablegen des Glaubensbekenntnisses rechtlich vorgeschrieben ist)

Ich, N. N., glaube fest und bekenne alles und jedes, was im Glaubensbekenntnis enthalten ist:

Ich glaube an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt.

Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen.

Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.

Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tage

auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel.

Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein.

Ich glaube an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten, und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden.

Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.

Amen.

Fest glaube ich auch alles, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird, sei es durch feierliches Urteil, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt.

Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird.

Außerdem hange ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die der Papst oder das Bischofskollegium vorlegen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie nicht beabsichtigen, diese in einem endgültigen Akt zu verkünden.

Treueid bei der Übernahme eines kirchlichen Amtes

(Formel, die für jene Gläubigen zu verwenden ist, die in can. 833, Nn. 5–8 genannt sind)

Ich, N. N., verspreche bei der Übernahme des Amtes eines . . . , dass ich in meinen Worten und in meinem Verhalten die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche immer bewahren werde.

Mit großer Sorgfalt und Treue werde ich meine Pflichten gegenüber der Universalkirche wie auch gegenüber der Teilkirche erfüllen, in der ich berufen bin, meinen Dienst nach Maßgabe der rechtlichen Vorschriften zu verrichten.

Bei der Ausübung meines Amtes, das mir im Namen der Kirche übertragen worden ist, werde ich das Glaubensgut unversehrt bewahren und treu weitergeben und auslegen; deshalb werde ich alle Lehren meiden, die dem Glaubensgut widersprechen.

Ich werde die Disziplin der Gesamtkirche befolgen und fördern und alle kirchlichen Gesetze einhalten, vor allem jene, die im Codex des kanonischen Rechtes enthalten sind.

In christlichem Gehorsam werde ich dem Folge leisten, was die Bischöfe als authentische Künder und Lehrer des Glaubens vortragen oder als Leiter der Kirche festsetzen.

Ich werde den Diözesanbischöfen in Treue zur Seite stehen, um den apostolischen Dienst, der im Namen und im Auftrag der Kirche auszuüben ist, in Gemeinschaft mit eben dieser Kirche zu verrichten.

So wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien, die ich mit meinen Händen berühre.

(Varianten im 4. und 5. Absatz der Formel des Treueids für jene, die in can. 833, Nr. 8 genannt sind)

Ich werde die Disziplin der Gesamtkirche fördern und zur Einhaltung aller kirchlichen Gesetze anhalten, vor allem jener, die im Codex des kanonischen Rechtes enthalten sind. In christlichem Gehorsam werde ich dem Folge leisten, was die Bischöfe als authentische Künder und Lehrer des Glaubens vortragen oder als Leiter der Kirche festsetzen. Unter Wahrung der Anlage und der Zielsetzung meines Instituts werde ich den Diözesanbischöfen gern beistehen, um den apostolischen Dienst, der im Namen und im Auftrag der Kirche auszuüben ist, in Gemeinschaft mit eben dieser Kirche zu verrichten.

Papst Johannes Paul II.

**Als *Motu Proprio* erlassenes
Apostolisches Schreiben *Ad tuendam fidem*,
durch das einige Normen in den *Codex Iuris Canonici* und in den
Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium eingefügt werden**

ZUM SCHUTZ DES GLAUBENS der katholischen Kirche gegenüber den Irrtümern, die bei einigen Gläubigen auftreten, insbesondere bei denen, die sich mit den Disziplinen der Theologie beschäftigen, schien es Uns, deren Hauptaufgabe es ist, die Brüder im Glauben zu stärken (vgl. *Lk* 22, 32), unbedingt notwendig, in die geltenden Texte des *Codex Iuris Canonici* und des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* Normen einzufügen, durch die ausdrücklich die Pflicht auferlegt wird, die vom Lehramt der Kirche in endgültiger Weise vorgelegten Wahrheiten zu beachten. Dabei finden auch die diesbezüglichen kanonischen Sanktionen Erwähnung.

1. Seit den ersten Jahrhunderten bekennt die Kirche bis auf den heutigen Tag die Wahrheiten über den Glauben an Christus und über das Geheimnis seiner Erlösung; diese wurden nach und nach in den Glaubensbekenntnissen zusammengefasst. Heute sind sie gemeinhin als *Apostolisches Glaubensbekenntnis* oder als *Nizäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis* bekannt und werden von den Gläubigen bei der Messfeier an Hochfesten und Sonntagen gebetet.

Eben dieses *Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis* ist in der kürzlich von der Kongregation für die Glaubenslehre erarbeiteten *Professio fidei* (1) enthalten, die in besonderer Weise von bestimmten Gläubigen verlangt wird, wenn diese ein Amt übernehmen, das sich direkt oder indirekt auf die vertiefere Forschung im Bereich der Wahrheiten über Glaube und Sitten bezieht oder mit einer besonderen Vollmacht in der Leitung der Kirche verbunden ist (2).

2. Die *Professio fidei*, der mit Recht das *Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis* vorangestellt ist, enthält darüber hinaus drei Absätze, die jene Wahrheiten des katholischen Glaubens darlegen sollen, die die Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes, der sie „in die ganze Wahrheit führen wird“ (*Joh* 16, 13), im Lauf der Jahrhunderte erforscht hat oder noch tiefer erforschen muss (3). Der erste Absatz lautet: „Fest glaube ich auch alles, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird, sei es durch feierliches Urteil, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt“ (4). Dieser Absatz hat seine entsprechende Bestimmung in der allgemeinen Gesetzgebung der Kirche in can. 750 des *Codex Iuris Canonici* (5) und in can. 598 des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (6). Der dritte Absatz lautet: „Außerdem hange ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die der Papst oder das Bischofskollegium vorlegen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie nicht beabsichtigen, diese in einem endgültigen Akt zu verkünden“ (7). Er findet seine Entsprechung in can. 752 des *Codex Iuris Canonici* (8) und in can. 599 des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (9).

3. Im zweiten Absatz heißt es: „Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird“ (10). Dafür gibt es allerdings keinen entsprechenden Canon in den Codices der katholischen Kirche. Dieser Absatz der *Professio fidei* ist jedoch von größter Bedeutung, da er sich auf die mit der göttlichen Offenbarung notwendigerweise verknüpften Wahrheiten bezieht. Diese Wahrheiten, die bei der Erforschung der katholischen Glaubenslehre eine besondere Inspiration des Heiligen Geistes für das tiefere Verständnis einer bestimmten Wahrheit über Glaube oder Sitten durch die Kirche zum Ausdruck bringen, sind aus historischen Gründen oder als logische Folge mit der Offenbarung verknüpft.

4. Von der erwähnten Notwendigkeit gedrängt, haben Wir deshalb beschlossen, diese Lücke im allgemeinen Kirchenrecht in der folgenden Weise zu schließen:

A. Can. 750 des *Codex Iuris Canonici* wird von nun an zwei Paragraphen haben, deren erster aus dem Wortlaut des geltenden Canons besteht und deren zweiter einen neuen Text enthält. Insgesamt lautet can. 750 jetzt folgendermaßen:

Can. 750 – § 1. Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.

§ 2. Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; daher widersetzt sich der Lehre der katholischen Kirche, wer diese als endgültig zu haltenden Sätze ablehnt.

In can. 1371, n. 1 des *Codex Iuris Canonici* wird dementsprechend die Zitation des can. 750, § 2 eingefügt, so dass can. 1371 von nun an insgesamt so lauten wird:

Can. 1371 – Mit einer gerechten Strafe soll belegt werden:

1° wer außer dem in can. 1364, § 1 genannten Fall eine vom Papst oder von einem Ökumenischen Konzil verworfene Lehre vertritt oder eine Lehre, worüber can. 750, § 2 oder can. 752 handelt, hartnäckig ablehnt und, nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius, nicht widerruft;

2° wer sonst dem Apostolischen Stuhl, dem Ordinarius oder dem Oberen, der rechtmäßig gebietet oder verbietet, nicht gehorcht und nach Verwarnung im Ungehorsam verharrt.

B. Can. 598 des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* wird von nun an zwei Paragraphen enthalten: Dabei wird der erste aus dem Wortlaut des geltenden Canons bestehen und der zweite einen neuen Text vorlegen, so dass can. 598 insgesamt so lautet:

Can. 598 – § 1. Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.

§ 2. Fest anzuerkennen und zu halten ist auch alles und jedes, was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird, das also, was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; daher widersetzt sich der Lehre der katholischen Kirche, wer diese als endgültig zu haltenden Sätze ablehnt.

In can. 1436 des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* sollen dementsprechend die Worte hinzugefügt werden, die sich auf can. 598, § 2 beziehen, so dass can. 1436 insgesamt lauten wird: Can. 1436 – § 1. Wer eine Wahrheit leugnet, die kraft göttlichen und katholischen Glaubens zu glauben ist, oder sie in Zweifel zieht oder den christlichen Glauben gänzlich ablehnt und nach rechtmäßiger Ermahnung sein Unrecht nicht einsieht, soll als Häretiker oder Apostat mit der großen Exkommunikation bestraft werden; der Kleriker kann darüber hinaus mit anderen Strafen belegt werden, die Absetzung nicht ausgeschlossen.

§ 2. Außer diesen Fällen soll derjenige, der eine als endgültig zu halten vorgelegte Lehre hartnäckig ablehnt oder an einer Lehre festhält, die vom Papst oder vom Bischofskollegium in Ausübung ihres authentischen Lehramtes als irrig zurückgewiesen worden ist, und nach rechtmäßiger Ermahnung sein Unrecht nicht einsieht, mit einer angemessenen Strafe belegt werden.

5. Wir befehlen, dass alles, was Wir durch dieses als *Motu Proprio* erlassene Apostolische Schreiben entschieden haben, in der oben dargelegten Weise in die allgemeine Gesetzgebung der katholischen Kirche, in den *Codex Iuris Canonici* bzw. in den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, einzufügen und unter Aufhebung alles Entgegenstehenden rechtskräftig und gültig ist.

Rom bei St. Peter, am 18. Mai 1998, im 20. Jahr Unseres Pontifikates

PAPST JOHANNES PAUL II.

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

Lehrmäßiger Kommentar zur Schlussformel der Professio fidei

1. Seit ihren Anfängen hat die Kirche den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn bekannt und die wesentlichen Inhalte ihres Glaubens in Formeln zusammengefasst. Das zentrale Ereignis des Todes und der Auferstehung des Herrn Jesus, das zunächst in einfachen und danach in komplexeren Wendungen (1) ausgedrückt wurde, machte die ununterbrochene Verkündigung des Glaubens möglich, in der die Kirche weitergegeben hat, was sie „aus Christi Mund . . . und durch seine Werke“ empfangen und „unter der Eingebung des Heiligen Geistes“ (2) gelernt hatte. Das Neue Testament selbst ist Zeuge des ersten Bekenntnisses, das die Jünger unmittelbar nach den Osterereignissen verkündet haben: „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf“ (3).

2. Ausgehend von diesem unveränderlichen Kern, der Jesus als Sohn Gottes und Herrn bezeugt, sind im Laufe der Zeit Glaubensbekenntnisse zur Bezeugung der Glaubenseinheit und der Kirchengemeinschaft entstanden. In ihnen sind die wesentlichen Wahrheiten zusammengefasst, die jeder Gläubige kennen und bekennen muss. Deshalb hat der Katechumene vor dem Empfang der Taufe das Glaubensbekenntnis abzulegen. Die auf den Konzilien versammelten Väter haben als Antwort auf besondere geschichtliche Erfordernisse, welche verlangten, die Glaubenswahrheiten vollständiger darzulegen oder deren Rechtgläubigkeit zu verteidigen, neue Bekenntnisse formuliert, die bis in unsere Tage „im Leben der Kirche eine ganz besondere Stellung einnehmen“ (4). Die Verschiedenheit dieser Symbola bringt den Reichtum des einen Glaubens zum Ausdruck; keines von ihnen wird durch eine in Auseinandersetzung mit aktuellen geschichtlichen Situationen entstandene neue Fassung überholt oder entwertet.

3. Die Verheißung Christi, den Heiligen Geist zu senden, der „in die ganze Wahrheit führen wird“ (5), begleitet fortwährend den Weg der Kirche. Aus diesem Grund sind im Laufe ihrer Geschichte einige Wahrheiten durch den Beistand des Heiligen Geistes, als sichtbare Etappen der Erfüllung der ursprünglichen Verheißung, definiert worden. Andere Wahrheiten müssen noch tiefer erfasst werden, bevor sie zum vollen Besitz dessen gelangen können, was Gott in seiner geheimnisvollen Liebe den Menschen zu deren Heil offenbaren wollte (6). In ihrer Hirtensorge hat es die Kirche auch jüngst für angemessen gehalten, dem Glauben aller Zeiten noch deutlicheren Ausdruck zu verleihen. Einigen Gläubigen, die berufen sind, in der Gemeinschaft besondere Ämter im Namen der Kirche zu übernehmen, ist zudem die

Verpflichtung auferlegt worden, das Glaubensbekenntnis gemäß der vom Apostolischen Stuhl gutgeheißenen Formel öffentlich abzulegen (7).

4. Dieser neuen Formel der *Professio fidei*, die das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis wiedergibt, sind am Ende drei Absätze hinzugefügt, deren Ziel es ist, die Ordnung der Wahrheiten, denen der Gläubige anhängt, besser zu unterscheiden. Diese drei Absätze bedürfen einer gründlichen Darlegung, damit ihre vom kirchlichen Lehramt gegebene ursprüngliche Bedeutung richtig verstanden, gut aufgenommen und vollständig bewahrt wird. Mit dem Begriff „Kirche“ werden gegenwärtig verschiedene Inhalte verbunden, die, mögen sie auch wahr und richtig sein, dennoch eine Präzisierung erfordern im Hinblick auf Personen, die in ihr bestimmte spezifische Aufgaben übernehmen. Diesbezüglich ist klar, dass in Sachen des Glaubens und der Sitten nur der Papst und das mit ihm in Einheit stehende Bischofskollegium befähigt sind, das Lehramt mit für die Gläubigen bindender Autorität auszuüben (8). Die Bischöfe sind „authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer“ (9) des Glaubens; denn sie sind durch göttliche Einsetzung „im Lehr- und Hirtenamt“ Nachfolger der Apostel. Sie üben gemeinsam mit dem Papst die höchste und volle Gewalt über die ganze Kirche aus, auch wenn diese Gewalt nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden kann (10).

5. Der erste Absatz lautet: „Fest glaube ich auch alles, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird, sei es durch feierliches Urteil, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt“. Mit dieser Formel soll zum Ausdruck gebracht werden, dass der Gegenstand dieses Absatzes alle jene Lehren göttlichen und katholischen Glaubens umfasst, welche die Kirche als formell von Gott geoffenbart vorlegt und die als solche unabänderlich sind (11). Diese Lehren *sind im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten und werden durch ein feierliches Urteil als von Gott geoffenbarte Wahrheiten definiert, sei es vom Papst, wenn er „ex cathedra“ spricht, sei es durch das auf einem Konzil versammelte Bischofskollegium, oder sie werden vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt als unfehlbar zu glauben vorgelegt*. Diese Lehren verlangen von den Gläubigen die *Zustimmung mit theologalem Glauben*. Wer deshalb solche Lehren hartnäckig bezweifelt oder leugnet, zieht sich die auf Häresie stehende Beugestrafe zu, wie in den entsprechenden Normen der Codices des kanonischen Rechtes angegeben ist (12).

6. Im zweiten Absatz der *Professio fidei* heißt es: „Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird“. Diese Formel besagt, daß der Gegenstand *des zweiten Absatzes alle jene Lehren umfasst, die dem dogmatischen und sittlichen (13) Bereich angehören und notwendig sind, um das Glaubensgut treu zu bewahren und auszulegen, auch wenn sie vom Lehramt der Kirche nicht als formell geoffenbart vorgelegt worden sind*. Solche Lehren können *in feierlicher Form vom Papst, wenn er „ex cathedra“ spricht, oder von dem auf einem Konzil versammelten Bischofskollegium definiert oder vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche als „sententia definitive tenenda“ (14) unfehlbar gelehrt werden*. Deshalb ist jeder Gläubige gehalten, diesen Wahrheiten seine *feste und endgültige Zustimmung* zu geben, die im Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und in der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes in diesen Bereichen gründet (15). Wer sie leugnet, *lehnt Wahrheiten der katholischen Lehre ab (16) und steht deshalb nicht mehr in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche*.

7. Die diesem zweiten Absatz zugehörenden Wahrheiten können verschieden und in unterschiedlicher Weise mit der Offenbarung verbunden sein. So gibt es Wahrheiten, die mit der Offenbarung aufgrund einer *geschichtlichen Beziehung* notwendigerweise verknüpft sind; andere lassen einen *logischen Zusammenhang* erkennen, der eine Etappe im Reifungsprozess der Erkenntnis der Offenbarung zum Ausdruck bringt, den

die Kirche zu erfüllen gerufen ist. Die Tatsache, dass diese Lehren nicht als formell geoffenbart vorgelegt werden, insofern sie dem Glaubensgut *nicht geoffenbarte oder noch nicht ausdrücklich als geoffenbart erkannte Elemente* hinzufügen, nimmt nichts von ihrem endgültigen Charakter, der zumindest wegen der inneren Verbundenheit mit der geoffenbarten Wahrheit gefordert ist. Zudem ist nicht auszuschließen, dass an einem bestimmten Punkt der dogmatischen Entwicklung das Verständnis des Inhalts und der Worte des Glaubensgutes im Leben der Kirche wachsen und das Lehramt dazu kommen kann, einige dieser Lehren auch als Dogmen göttlichen und katholischen Glaubens zu verkünden.

8. Was die Art der Zustimmung betrifft, die den Wahrheiten geschuldet wird, welche von der Kirche als von Gott geoffenbart (erster Absatz) oder als endgültig zu halten (zweiter Absatz) vorgelegt werden, ist wichtig zu unterstreichen, dass es hinsichtlich des vollen und unwiderruflichen Charakters der Zustimmung, die den entsprechenden Lehren entgegenzubringen ist, keinen Unterschied gibt. Der Unterschied bezüglich der Zustimmung bezieht sich auf die übernatürliche Tugend des Glaubens: bei Wahrheiten des ersten Absatzes beruht die Zustimmung direkt auf dem Glauben an die Autorität des Wortes Gottes (*de fide credenda*); bei Wahrheiten des zweiten Absatzes stützt sich die Zustimmung auf den Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt, und auf die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (*de fide tenenda*).

9. Das kirchliche Lehramt kann in einem *endgültigen Akt* oder einem *nicht endgültigen Akt* eine Lehre vorlegen, die *als von Gott geoffenbart zu glauben* (erster Absatz) oder *endgültig zu halten ist* (zweiter Absatz). In einem endgültigen Akt wird eine Wahrheit entweder vom Papst „ex cathedra“ oder von einem Ökumenischen Konzil feierlich definiert. In einem nicht endgültigen Akt wird eine Lehre vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der in der Welt verstreuten und in Einheit mit dem Nachfolger Petri stehenden Bischöfe *unfehlbar* vorgelegt. *Eine solche Lehre kann vom Papst bestätigt oder bekräftigt werden, auch ohne eine feierliche Definition vorzunehmen*, indem er ausdrücklich erklärt, dass sie zum Lehrgut des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes als von Gott geoffenbarte Wahrheit (erster Absatz) oder als Wahrheit der katholischen Lehre (zweiter Absatz) gehört. Wenn folglich hinsichtlich einer Lehre kein Urteil in der feierlichen Form einer Definition vorliegt, diese Lehre aber zum Glaubensgut gehört und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt – das notwendigerweise jenes des Papstes einschließt – gelehrt wird, ist sie als in unfehlbarer Weise vorgelegt zu verstehen (17). Die Erklärung, in welcher der Papst sie bestätigt oder bekräftigt, ist in diesem Fall kein Akt der Dogmatisierung, sondern eine formale Bestätigung, dass eine Wahrheit bereits im Besitz der Kirche ist und von ihr unfehlbar weitergegeben wird.

10. Der dritte Absatz der *Professio fidei* sagt aus: „*Außerdem hange ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die der Papst oder das Bischofskollegium vorlegen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie nicht beabsichtigen, diese in einem endgültigen Akt zu verkünden*“. Diesem Absatz gehören *alle jene Lehren an, die in Sachen des Glaubens und der Sitten als wahr oder zumindest als sicher vorgetragen werden, auch wenn sie nicht durch ein feierliches Urteil definiert und auch nicht vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt als endgültig vorgelegt worden sind*. Diese Lehren sind authentischer Ausdruck des ordentlichen Lehramtes des Papstes oder des Bischofskollegiums und erfordern deshalb religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes (18). Sie werden vorgelegt, um zu einem tieferen Verständnis der Offenbarung beizutragen, um die Übereinstimmung einer Lehre mit den Glaubenswahrheiten zu betonen, oder um vor mit diesen Wahrheiten unvereinbaren Auffassungen und vor gefährlichen Meinungen zu warnen, die zum Irrtum führen können (19). Eine Aussage, die gegen diese Lehren verstößt, ist als *irrig* oder bei Lehren, die Vorsichtsmaßregeln darstellen, als *verwegen* oder *gefährlich* zu qualifizieren und deshalb „tuto doceri non potest“ (20).

11. *Erläuterungen*. Ohne die Absicht, eine erschöpfende oder gar vollständige Aufzählung vorzunehmen,

werden im folgenden beispielshalber einige Lehren der drei genannten Absätze in Erinnerung gerufen. *Zu den Wahrheiten des ersten Absatzes* gehören die Artikel des Glaubensbekenntnisses, die verschiedenen christologischen (21) und marianischen (22) Dogmen; die Lehre über die Einsetzung der Sakramente durch Christus und ihre Gnadenwirksamkeit; (23) die Lehre von der wirklichen und substantiellen Gegenwart Christi in der Eucharistie (24) sowie der Opfercharakter der Eucharistiefeier; (25) die Gründung der Kirche durch Christus; (26) die Lehre über den Primat und über die Unfehlbarkeit des Papstes; (27) die Lehre über die Existenz der Erbsünde; (28) die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der unmittelbaren Vergeltung nach dem Tod; (29) die Irrtumslosigkeit der inspirierten Heiligen Schriften; (30) die Lehre, gemäß der die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen ein schweres sittliches Vergehen ist (31). Was die *Wahrheiten des zweiten Absatzes* betrifft, kann man hinsichtlich der mit der Offenbarung aufgrund logischer Notwendigkeit verbundenen Lehren beispielsweise die Entwicklung des Verständnisses der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes vor der dogmatischen Definition des I. Vatikanischen Konzils nennen. Der Primat des Nachfolgers Petri wurde stets als zum Offenbarungsgut gehörig gehalten, auch wenn bis zum I. Vatikanum die Diskussion offen geblieben ist, ob die begriffliche Fassung von „Jurisdiktion“ und „Unfehlbarkeit“ als innerer Bestandteil der Offenbarung oder lediglich als rationale Folgerung zu betrachten ist. Auch wenn die Lehre von der Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes erst auf dem I. Vatikanischen Konzil als von Gott geoffenbarte Wahrheit definiert worden ist, war sie doch schon in der dem Konzil vorausliegenden Phase als endgültig anerkannt. Die Geschichte zeigt klar, dass das, was in das Bewusstsein der Kirche aufgenommen wurde, seit den Anfängen als eine wahre Lehre betrachtet, später als endgültig zu halten, aber erst im letzten Schritt durch das I. Vatikanum auch als von Gott geoffenbarte Wahrheit definiert wurde. In der jüngeren Lehrverkündigung über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe ist ein ähnlicher Prozess festzustellen. Ohne eine dogmatische Definition vorzunehmen, hat der Papst bekräftigt, dass diese Lehre endgültig zu halten ist (32), weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist (33). Das hindert nicht, wie das vorausgehende Beispiel zu zeigen vermag, dass das Bewusstsein der Kirche künftig dazu kommen kann, zu definieren, dass diese Lehre als von Gott geoffenbart zu glauben ist. Man kann auch auf die in der Enzyklika *Evangelium vitae* in Erinnerung gerufene Lehre von der Unerlaubtheit der Euthanasie verweisen. Der Papst bekräftigt, dass die Euthanasie eine „schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes“ ist und erklärt: „Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt“ (34). Es könnte den Anschein haben, dass die Lehre über die Euthanasie ein rein rationales Element beinhaltet, weil die Schrift den Begriff der Euthanasie nicht zu kennen scheint. In diesem Fall wird jedoch deutlich, dass die Ordnung des Glaubens und jene der Vernunft gegenseitig aufeinander bezogen sind: die Schrift verbietet klar jede Form der Selbstbestimmung der menschlichen Existenz; diese aber liegt der Praxis und der Theorie der Euthanasie zugrunde. Andere Beispiele im Bereich der Moral, die vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche als endgültig vorgelegt werden, sind die Lehre von der Unrechtmäßigkeit der Prostitution (35) und der Unzucht (36). Beispiele für Wahrheiten, die nicht als von Gott geoffenbart verkündet werden können, aber aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden und endgültig zu halten sind, sind die Rechtmäßigkeit der Papstwahl oder der Feier eines Ökumenischen Konzils, die Heiligsprechungen (*dogmatische Tatsachen*) oder die Erklärung des Apostolischen Schreibens *Apostolicae Curae* von Papst Leo XIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen (37). Als Beispiele *von Lehren, die dem dritten Absatz angehören*, sind allgemein jene zu nennen, die vom authentischen ordentlichen Lehramt in nicht endgültiger Weise vorgelegt werden und einen differenzierten Grad der Zustimmung erfordern entsprechend der kundgetanen Auffassung und Absicht, die sich vornehmlich aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise (38) erkennen läßt.

12. Mit den verschiedenen Glaubenssymbola anerkennt und bestätigt der Glaubende, dass er den Glauben

der ganzen Kirche bekennt. Dieses kirchliche Bewusstsein findet, insbesondere in den alten Glaubensbekenntnissen, Ausdruck in der Formel „wir glauben“. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* lehrt folgendermaßen: „Ich glaube“ (Apostolisches Glaubensbekenntnis): das ist der Glaube der Kirche, wie ihn jeder Glaubende, vor allem bei der Taufe, persönlich bekennt. „Wir glauben“ (Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel gr.): das ist der Glaube der Kirche, wie ihn die zum Konzil versammelten Bischöfe oder, allgemeiner, die zur Liturgie versammelten Gläubigen bekennen. „Ich glaube“: So spricht auch die Kirche, unsere Mutter, die durch ihren Glauben Gott antwortet und uns sagen lehrt: „Ich glaube“, „wir glauben“ (39). In jedem Glaubensbekenntnis zeigen sich verschiedene Etappen, welche die Kirche auf ihrem Weg zur endgültigen Begegnung mit dem Herrn bereits erreicht hat. Kein Glaubensinhalt wird mit der Zeit überholt. Alles wird vielmehr zum unersetzbaren Gut, durch das der von allen, immer und überall gelebte Glaube auf das dauernde Wirken des Geistes des auferstandenen Christus schaut, der seine Kirche begleitet, belebt und zur Fülle der Wahrheit führt.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 29. Juni 1998, am Hochfest der Heiligen Apostel Petrus und Paulus.

+ Joseph Card. RATZINGER
Präfekt

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär

Fußnoten

* AAS 90 (1998) 457–461. (Anm. d. Red.)

** AAS 90 (1998) 544–551. (Anm. d. Red.)

1. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Glaubensbekenntnis und Treueid: AAS 81 (1989) 104–106.

2. Vgl. CIC, can. 833.

3 Vgl. CIC, can. 747, § 1; CCEO, can. 595, § 1.

4. Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, Dogm. Konst. *Lumen gentium*, 25; Dogm. Konst. *Dei Verbum*, 5; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instr. *Donum Veritatis*, 15: AAS 82 (1990) 1556.

5. CIC, can. 750: „Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden“.

6. CCEO, can. 598: „Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden“.
7. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instr. Donum Veritatis, 17: AAS 82 (1990) 1557.
8. CIC, can. 752: „Nicht Glaubenzustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht“.
9. CCEO, can. 599: „Nicht Glaubenzustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der römische Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht“.
10. Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instr. Donum Veritatis, 16: AAS 82 (1990) 1557.

1 Die einfachen Formeln bekennen in der Regel die messianische Erfüllung in Jesus von Nazaret: vgl. z.B. *Mk* 8, 29; *Mt* 16, 16; *Lk* 9, 20; *Joh* 20, 31; *Apg* 9, 22. Die komplexeren Formeln bekennen die Auferstehung wie auch die zentralen Ereignisse des Lebens Jesu und deren Heilsbedeutung: vgl. z. B. *Mk* 12, 35-36; *Apg* 2, 23-24; *1 Kor* 15, 3-5; *1 Kor* 16, 22; *Phil* 2, 7.10-11; *Kol* 1, 15-20; *1 Petr* 3, 19-22; *Offb* 22, 20. Außer den Bekenntnisformeln des Glaubens, welche die Heilsgeschichte und die historischen im Ostergeheimnis gipfelnden Ereignisse Jesu von Nazaret betreffen, gibt es im Neuen Testament Glaubensbekenntnisse, die sich auf das Sein Jesu beziehen: vgl. *1 Kor* 12, 3: „Jesus ist der Herr“. In *Röm* 10, 9 finden sich beide Bekenntnisformen miteinander vereinigt.

2. II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. Dei Verbum, 7.

3. *1 Kor* 15, 3-5.

4. Katechismus der Katholischen Kirche, 193.

5. *Joh* 16,13.

6. Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. Dei Verbum, 11.

7. Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Glaubensbekenntnis und Treueid: AAS 81 (1989) 104–106; CIC, can. 833.

8. Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. *Lumen gentium*, 25.
9. Ebd., 25.
10. Vgl. ebd., 22.
11. Vgl. DH 3074.
12. Vgl. CIC, cann. 750, 751, 1364 § 1; CCEO, cann. 598, 1436 § 1.
13. Vgl. PAUL VI., Enzykl. *Humanae vitae*, 4: AAS 60 (1968) 483; JOHANNES PAUL II., Enzykl. *Veritatis splendor*, 36–37: AAS 85 (1993) 1162–1163.
14. Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. *Lumen gentium*, 25.
15. Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. *Dei Verbum*, 8–10; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erkl. *Mysterium Ecclesiae*, 3: AAS 65 (1973) 400–401.
16. JOHANNES PAUL II., Motu Proprio *Ad tuendam fidem* vom 18. Mai 1998.
17. Es ist zu beachten, dass eine unfehlbare Lehre des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes nicht nur durch eine ausdrückliche Erklärung, dass eine Lehre endgültig zu glauben oder zu halten ist, vorgelegt wird, sondern auch dann zum Ausdruck kommt, wenn eine Lehre in der Glaubenspraxis der Kirche implizit enthalten ist, von der Offenbarung herkommt oder für das ewige Heil notwendig ist und durch die Tradition ununterbrochen bezeugt wird. Eine solche unfehlbare Lehre wird objektiv vorgetragen von der ganzen Körperschaft der Bischöfe, und zwar in diachronem und nicht notwendigerweise nur in synchronem Sinn. Die Absicht des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes, eine Lehre als endgültig vorzulegen, ist im allgemeinen nicht an eine technische Formulierung von besonderer Feierlichkeit gebunden; es reicht aus, daß dies von der Sprechweise und aus dem Kontext klar hervorgeht.
18. Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. *Lumen gentium*, 25; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instr. *Donum Veritatis*, 23: AAS 82 (1990) 1559–1560.
19. Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instr. *Donum Veritatis*, 23–24: AAS 82 (1990) 1559–1561.
20. Vgl. CIC, cann. 752, 1371; CCEO, cann. 599, 1436 § 2.
21. Vgl. DH 301–302.
22. Vgl. DH 2803; 3903.
23. Vgl. DH 1601; 1606.
24. Vgl. DH 1636.

25. Vgl. DH 1740; 1743.
26. Vgl. DH 3050.
27. Vgl. DH 3059–3075.
28. Vgl. DH 1510–1515.
29. Vgl. DH 1000–1002.
30. Vgl. DH 3293; II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. *Dei Verbum*, 11.
31. Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzykl. *Evangelium vitae*, 57: AAS 87 (1995) 465.
32. Vgl. JOHANNES PAUL II., Apost. Schreiben *Ordinatio sacerdotalis*, 4: AAS 86 (1994) 548.
33. Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vorgelegten Lehre: AAS 87 (1995) 1114.
34. JOHANNES PAUL II., Enzykl. *Evangelium vitae*, 65: AAS 87 (1995) 475.
35. Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, 2355.
36. Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, 2353.
37. Vgl. DH 3315–3319.
38. Vgl. II. VAT. KONZIL, Dogm. Konst. *Lumen gentium*, 25; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instr. *Donum Veritatis*, 17, 23, 24: AAS 82 (1990) 1557–1558, 1559–1561.
39. Katechismus der Katholischen Kirche, 167.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

NOTIFICATION

CONCERNING THE WRITINGS OF FATHER ANTHONY DE MELLO, SJ

The Indian Jesuit priest, Father Anthony de Mello (1931-1987) is well known due to his numerous publications which, translated into various languages, have been widely circulated in many countries of the world, though not all of these texts were authorized by him for publication. His works, which almost always take the form of brief stories, contain some valid elements of oriental wisdom. These can be helpful in achieving self-mastery, in breaking the bonds and feelings that keep us from being free, and in approaching with serenity the various vicissitudes of life. Especially in his early writings, Father de Mello, while revealing the influence of Buddhist and Taoist spiritual currents, remained within the lines of Christian spirituality. In these books, he treats the different kinds of prayer: petition, intercession and praise, as well as contemplation of the mysteries of the life of Christ, etc.

But already in certain passages in these early works and to a greater degree in his later publications, one notices a progressive distancing from the essential contents of the Christian faith. In place of the revelation which has come in the person of Jesus Christ, he substitutes an intuition of God without form or image, to the point of speaking of God as a pure void. To see God it is enough to look directly at the world. Nothing can be said about God; the only knowing is unknowing. To pose the question of his existence is already nonsense. This radical apophaticism leads even to a denial that the Bible contains valid statements about God. The words of Scripture are indications which serve only to lead a person to silence. In other passages, the judgment on sacred religious texts, not excluding the Bible, becomes even more severe: they are said to prevent people from following their own common sense and cause them to become obtuse and cruel. Religions, including Christianity, are one of the major obstacles to the discovery of truth. This truth, however, is never defined by the author in its precise contents. For him, to think that the God of one's own religion is the only one is simply fanaticism. "God" is considered as a cosmic reality, vague and omnipresent; the personal nature of God is ignored and in practice denied.

Father de Mello demonstrates an appreciation for Jesus, of whom he declares himself to be a "disciple." But he considers Jesus as a master alongside others. The only difference from other men is that Jesus is "awake" and fully free, while others are not. Jesus is not recognized as the Son of God, but simply as the one who teaches us that all people are children of God. In addition, the author's statements on the final destiny of man give rise to perplexity. At one point, he speaks of a "dissolving" into the impersonal God, as salt dissolves in water. On various occasions, the question of destiny after death is declared to be irrelevant; only the present life should be of interest. With respect to this life, since evil is simply ignorance, there are no objective rules of morality. Good and evil are simply mental evaluations imposed upon reality.

Consistent with what has been presented, one can understand how, according to the author, any belief or profession of faith whether in God or in Christ cannot but impede one's personal access to truth. The Church, making the word of God in Holy Scripture into an idol, has ended up banishing God from the temple. She has consequently lost the authority to teach in the name of Christ.

With the present *Notification*, in order to protect the good of the Christian faithful, this Congregation declares that the above-mentioned positions are incompatible with the Catholic faith and can cause grave harm.

The Sovereign Pontiff John Paul II, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect, approved the present *Notification*, adopted in the Ordinary Session of this Congregation, and ordered its publication.

Rome, from the offices of the Congregation for the Doctrine of the Faith, June 24, 1998, the Solemnity of the Birth of John the Baptist.

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefect

+ **Tarcisio Bertone, S.D.B.**
Archbishop Emeritus of Vercelli
Secretary





SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

NOTIFICAÇÃO SOBRE OS ESCRITOS DO PADRE ANTHONY DE MELLO (SJ)

O padre jesuíta indiano Anthony de Mello (1931-1987) é muito conhecido pelas suas numerosas publicações, que, traduzidas para diversas línguas, tiveram uma notável difusão em muitos países, mesmo se nem sempre se trata de textos por ele autorizados. As suas obras, quase sempre em forma de pequenos contos, contêm elementos válidos, provenientes da sabedoria oriental, que podem ajudar a adquirir um auto-controle, a romper os laços e afetos que nos impedem de ser livres, a enfrentar com serenidade os acontecimentos bons e maus da vida. Sobretudo nos seus primeiros escritos, o padre de Mello, embora já evidenciando uma clara influência das correntes espirituais budistas e taoístas, manteve-se todavia dentro das linhas da espiritualidade cristã. Nesses livros, trata dos diversos tipos de oração: de petição, de intercessão e louvor, bem como da contemplação dos mistérios da vida de Cristo, etc.

Já porém em algumas passagens dessas primeiras obras, e cada vez mais nas sucessivas publicações, nota-se um progressivo afastamento dos conteúdos essenciais da fé cristã. A revelação, feita em Cristo, é substituída por uma intuição de Deus, sem forma e sem imagens, a ponto de falar de Deus como de um puro vazio. Para ver a Deus, basta olhar diretamente para o mundo. Nada se pode dizer de Deus; o único conhecimento é o não conhecimento. Pôr a questão da existência de Deus é já um sem sentido. Um tal apofatismo radical leva também a negar que haja na Bíblia afirmações válidas sobre Deus. As palavras da Escritura são indicações que deveriam servir apenas para chegar ao silêncio. Em outras passagens, o juízo sobre os livros sagrados das religiões em geral, sem excluir a própria Bíblia, é ainda mais severo: tais livros impedem as pessoas de seguir o próprio bom senso, fazendo com que se tornem obtusas e cruéis. As religiões, inclusive a cristã, são um dos principais obstáculos à descoberta da verdade. Jamais se poderá, aliás, definir essa verdade nos seus conteúdos precisos. Pensar que o Deus da própria religião é o único, é puro fanatismo. Deus é visto como uma realidade cósmica, vaga e onipresente. O seu caráter pessoal é ignorado e praticamente negado.

De Mello mostra ter apreço por Jesus, de quem se diz discípulo. Considera-o porém um mestre ao lado dos outros. A única diferença frente aos outros homens é ser Jesus "esperto" e totalmente livre, quando os outros não o são. Não é reconhecido como Filho de Deus, mas simplesmente como aquele que nos ensina que todos os homens são filhos de Deus. Também as afirmações sobre o destino definitivo dos homens suscitam perplexidades. Por vezes, fala-se de uma dissolução no Deus impessoal, como a do sal na água. Em diversas ocasiões, considera-se irrelevante também a questão do destino depois da morte. Só a vida presente é digna de interesse. E nesta, uma vez que o mal é apenas ignorância, não existem regras morais objetivas. O bem e o mal são só valorizações mentais impostas à realidade.

Coerentemente com quanto foi dito, pode compreender-se como, segundo o autor, qualquer credo ou profissão de fé, tanto em Deus como em Cristo, só serve para impedir o acesso pessoal à verdade. A Igreja, fazendo da palavra de Deus na Sagrada Escritura um ídolo, acabou por expulsar Deus do templo. Por conseguinte, perdeu a autoridade de ensinar em nome de Cristo.

Com a presente Notificação, esta Congregação, no intuito de tutelar o bem dos fiéis, vê-se na obrigação de declarar que as posições acima expostas são incompatíveis com a fé católica e podem causar graves danos.

O Sumo Pontífice João Paulo II, na audiência concedida ao abaixo-assinado Prefeito, aprovou a presente Notificação, decidida na Sessão Ordinária desta Congregação, e mandou que fosse publicada.

Roma, sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 24 de junho de 1998, solenidade do Nascimento de São João Batista.

Joseph Card. Ratzinger

Prefeito

Tarcísio Bertone (sdb)

Arcebispo Emérito de Vercelli Secretário





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓN SOBRE LOS ESCRITOS DEL PADRE ANTHONY DE MELLO S.J.

El Padre Jesuita de la India, Anthony de Mello (1931-1987), es muy conocido debido a sus numerosas publicaciones, las cuales, traducidas a diversas lenguas, han alcanzado una notable difusión en muchos países, aunque no siempre se trate de textos autorizados por él. Sus obras, que tienen casi siempre la forma de historias breves, contienen algunos elementos válidos de la sabiduría oriental, que pueden ayudar a alcanzar el dominio de sí mismo, romper los lazos y afectos que nos impiden ser libres, y afrontar serenamente los diversos acontecimientos favorables y adversos de la vida.

Particularmente en sus primeros escritos, el P. de Mello, no obstante las influencias evidentes de las corrientes espirituales budista y taoísta, se mantuvo dentro de las líneas de la espiritualidad cristiana. En estos libros trata los diversos tipos de oración: de petición, intercesión y alabanza, así como de la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, etc.

Pero ya en ciertos pasajes de estas primeras obras, y cada vez más en sus publicaciones sucesivas, se advierte un alejamiento progresivo de los contenidos esenciales de la fe cristiana. El Autor sustituye la revelación acontecida en Cristo con una intuición de Dios sin forma ni imágenes, hasta llegar a hablar de Dios como de un vacío puro. Para ver a Dios haría solamente falta mirar directamente el mundo. Nada podría decirse sobre Dios; lo único que podemos saber de El es que es incognoscible.

Ponerse el problema de su existencia sería ya un sinsentido. Este apofatismo radical lleva también a negar que la Biblia contenga afirmaciones válidas sobre Dios. Las palabras de la Escritura serían indicaciones que deberían servir solamente para alcanzar el silencio. En otros pasajes el juicio sobre los libros sagrados de las religiones en general, sin excluir la misma Biblia, es todavía más severo: éstos impedirían que las personas sigan su sentido común, convirtiéndolas en obtusas y crueles. Las religiones, incluido el Cristianismo, serían uno de los principales obstáculos para el descubrimiento de la verdad. Esta verdad, por otra parte, no es definida nunca por el Autor en sus contenidos precisos. Pensar que el Dios de la propia religión sea el único, sería simplemente fanatismo. Dios es considerado como una realidad cósmica, vaga y omnipresente. Su carácter personal es ignorado y en práctica negado.

El P. de Mello muestra estima por Jesús, del cual se declara “discípulo”. Pero lo considera un maestro al lado de los demás. La única diferencia con el resto de los hombres es que Jesús era “despierto” y plenamente libre, mientras los otros no. Jesús no es reconocido como el Hijo de Dios, sino simplemente como aquel que nos enseña que todos los hombres son hijos de Dios. También las afirmaciones sobre el destino definitivo del hombre provocan perplejidad. En cierto momento se habla de una “disolución” en el Dios impersonal, como la sal en el agua. En diversas ocasiones se declara también irrelevante la cuestión del destino después de la muerte. Debería interesar solamente la vida presente. En cuanto a ésta, puesto que el mal es solamente ignorancia, no

existirían reglas objetivas de moralidad. El bien y el mal serían solamente valoraciones mentales impuestas a la realidad.

En coherencia con lo expuesto hasta ahora, se puede comprender cómo, según el Autor, cualquier credo o profesión de fe en Dios o en Cristo impedirían el acceso personal a la verdad. La Iglesia, haciendo de la palabra de Dios en la Escritura un ídolo, habría terminado por expulsar a Dios del templo. En consecuencia, la Iglesia habría perdido la autoridad para enseñar en nombre de Cristo.

Con la presente Notificación, esta Congregación, a fin de tutelar el bien de los fieles, considera obligado declarar que las posiciones arriba expuestas son incompatibles con la fe católica y pueden causar grave daño.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la audiencia concedida al infrascrito Prefecto, ha aprobado la presente Notificación, decidida en la Sesión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 24 de Junio de 1998, Solemnidad de la Natividad de San Juan Bautista.

+ JOSEPH Card. RATZINGER
Prefecto

+Tarcisio Bertone, SDB
Arzobispo Emérito de Vercelli
Secretario





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

RISPOSTE AI DUBBI PROPOSTI CIRCA L'"ISOLAMENTO UTERINO" ED ALTRE QUESTIONI

I Padri della Congregazione per la Dottrina della Fede, ai dubbi presentati nell'assemblea ordinaria e sotto riportati, hanno ritenuto di dover rispondere a ciascuno come segue:

D. 1. Quando l'utero (ad esempio durante un parto o un intervento cesareo) viene così seriamente danneggiato che se ne rende medicamente indicata l'asportazione (*isterectomia*) anche totale per scongiurare un grave pericolo attuale contro la vita o la salute della madre, è lecito eseguire tale procedura nonostante che per la donna ne seguirà una sterilità permanente?

R. Sì.

D. 2. Quando l'utero (ad esempio a causa di precedenti interventi di taglio cesareo) si trova in uno stato tale che, pur non costituendo in sé un rischio attuale per la vita o la salute della donna, non sia prevedibilmente più in grado di portare a termine una gravidanza futura senza pericolo per la madre, pericolo che in alcuni casi potrebbe risultare anche grave, è lecito asportarlo (*isterectomia*), al fine di prevenire un tale eventuale pericolo futuro derivante dal concepimento?

R. No.

D. 3. Nella medesima situazione di cui sopra al n. 2, è lecito sostituire l'isterectomia con la legatura delle tube (procedimento chiamato anche "isolamento uterino"), tenendo conto che si raggiunge il medesimo scopo preventivo dei rischi di un'eventuale gravidanza, con una procedura molto più semplice per il medico e meno gravosa per la donna e che, inoltre, in alcuni casi la sterilità così procurata può essere reversibile?

R. No.

Spiegazione

Nel primo caso, l'intervento di isterectomia è lecito in quanto ha carattere direttamente terapeutico, benché si preveda che ne conseguirà una sterilità permanente. Infatti è la condizione patologica dell'utero (per esempio, un'emorragia che non si può tamponare con altri mezzi) che ne rende medicamente indicata l'asportazione. Quest'ultima ha pertanto come fine proprio quello di scongiurare un grave pericolo attuale per la donna, indipendentemente da un'eventuale futura gravidanza.

Diverso, dal punto di vista morale, si presenta il caso di procedimenti di isterectomia e di "isolamento uterino" nelle circostanze descritte nei numeri 2 e 3; essi rientrano nella fattispecie morale della

sterilizzazione diretta, la quale, nel documento *Quaecumque sterilizatio* (AAS LXVIII 1976, 738-740, n. 1), viene definita come un'azione che « ha per unico effetto immediato di rendere la facoltà generativa incapace di procreare ». « Perciò » continua lo stesso documento « nonostante ogni soggettiva buona intenzione di coloro i cui interventi sono ispirati alla cura o alla prevenzione di una malattia fisica o mentale, prevista o temuta come risultato di una gravidanza, siffatta sterilizzazione rimane assolutamente proibita secondo la dottrina della Chiesa ».

In realtà, l'utero come descritto nel n. 2 non costituisce in sé e per sé nessun pericolo attuale per la donna. Infatti la proposta di sostituire all'isterectomia l'"isolamento uterino" nelle stesse condizioni mostra precisamente che l'utero non è in sé un problema patologico per la donna. Pertanto le procedure sopra descritte non hanno un carattere propriamente terapeutico, ma sono realizzate per rendere sterili i futuri atti sessuali fertili, liberamente compiuti. Il fine di evitare i rischi per la madre, derivanti da una eventuale gravidanza, viene quindi perseguito con il mezzo di una sterilizzazione diretta, in se stessa sempre moralmente illecita, mentre altre vie moralmente lecite restano aperte alla scelta libera.

L'opinione contraria, che considera le suddette pratiche di cui ai numeri 2 e 3 come sterilizzazione indiretta, lecita a certe condizioni, non può quindi ritenersi valida e non può essere seguita nella prassi degli ospedali cattolici.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'udienza concessa al sottoscritto Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha approvato le suddette risposte e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, 31 luglio 1993.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

+ Alberto Bovone
Arciv. tit. di Cesarea di Numidia
Segretario





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

RÉPONSES A DES DOUTES SOULEVÉS SUR L'"ISOLEMENT DE L'UTÉRUS" ET D'AUTRES QUESTIONS

Les cardinaux membres de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ont jugé que chacune des questions présentées à leur assemblée ordinaire et rapportées ci-dessous devait recevoir la réponse suivante:

Q. 1. Quand l'utérus est si sérieusement endommagé (par exemple lors d'un accouchement ou d'une césarienne) que son ablation même totale est médicalement indiquée (hystérectomie) pour prévenir un grave danger actuel pour la vie ou la santé de la mère, est-il licite d'effectuer cette opération en dépit de la stérilité permanente qui s'ensuivra pour la femme?

R. Oui.

Q. 2. Quand l'utérus (par exemple à cause de césariennes précédentes) se trouve dans un tel état que, bien qu'il ne constitue pas en lui-même un danger actuel pour la vie ou la santé de la femme, l'on prévoit qu'il ne sera plus capable de porter à terme une future grossesse sans danger pour la mère, danger qui pourrait s'avérer assez grave dans certains cas, est-il licite de l'enlever (hystérectomie) pour prévenir cet éventuel danger futur provenant d'une conception?

R. Non.

Q. 3. Dans la situation décrite ci-dessus au n. 2, est-il licite de remplacer l'hystérectomie par la ligature des trompes (opération appelée "isolement de l'utérus"), compte tenu du fait que l'on arrive au même but préventif des risques d'une éventuelle grossesse, par une procédure beaucoup plus simple pour le médecin et moins pénible pour la femme et qu'en outre, la stérilité ainsi provoquée peut être réversible dans certains cas?

R. Non.

Explication

Dans le premier cas, l'intervention d'hystérectomie est licite en raison de son caractère directement thérapeutique, bien que l'on prévoit qu'il en résultera une stérilité permanente. En effet, c'est la condition pathologique de l'utérus (par exemple, une hémorragie que l'on n'arrive pas à tamponner autrement) qui en rend l'ablation médicalement indiquée. Cette dernière a donc pour fin précisément de conjurer un grave danger actuel pour la femme, indépendamment d'une future grossesse éventuelle.

Du point de vue moral, les cas de l'intervention d'hystérectomie et d'isolement de l'utérus se présentent

d'une manière différente dans les circonstances décrites aux numéros 2 et 3; ils entrent dans le cas moral de la stérilisation directe, qui est définie, dans le document *Quaecumque sterilizatio* (AAS LXVIII 1976, 738-740, n. 1), comme une action qui « a pour unique effet immédiat de rendre la faculté générative incapable de procréer ». « C'est pourquoi » poursuit le même document « malgré toutes les bonnes intentions subjectives de ceux dont l'intervention est inspirée par le soin ou la prévention d'une maladie physique ou mentale que l'on prévoit ou que l'on craint comme résultat d'une grossesse, une telle stérilisation demeure absolument prohibée selon la doctrine de l'Eglise ».

En fait, l'utérus, dans le cas décrit au n. 2, ne constitue, en lui-même et par lui-même, aucun danger actuel pour la femme. La proposition de remplacer, dans les mêmes conditions, l'hystérectomie par "l'isolement de l'utérus" montre précisément, en effet, que l'utérus n'est pas en lui-même un problème pathologique pour la femme. Les interventions décrites ci-dessus n'ont donc pas un caractère proprement thérapeutique, mais elles sont effectuées pour rendre stériles les futurs actes sexuels fertiles, librement accomplis. Le but d'éviter les risques dérivant pour la mère d'une éventuelle grossesse, est donc poursuivi par le moyen d'une stérilisation directe, en elle-même moralement illicite, tandis que d'autres voies, moralement licites, restent ouvertes au libre choix.

L'opinion contraire, qui considère comme stérilisation indirecte, licite à certaines conditions, les pratiques dont il est question aux numéros 2 et 3, ne peut donc être considérée comme valide et ne peut être adoptée dans la pratique des hôpitaux catholiques.

Lors de l'audience qu'il a accordée au Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi soussigné, le Souverain Pontife Jean-Paul II a approuvé les réponses rapportées ci-dessus et en a ordonné la publication.

Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 31 juillet de 1993.

+ Joseph Card. Ratzinger
Préfet

+ Alberto Bovone
Archevêque tit. de Césarée de Numidie
Secrétaire





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

RESPONSES TO QUESTIONS PROPOSED CONCERNING "UTERINE ISOLATION" AND RELATED MATTERS

The Cardinal Members of the Congregation for the Doctrine of the Faith in answer to the questions examined in ordinary session decreed the following replies:

Q. 1. When the uterus becomes so seriously injured (e.g., during a delivery or a Caesarian section) so as to render medically indicated even its total removal (*hysterectomy*) in order to counter an immediate serious threat to the life or health of the mother, is it licit to perform such a procedure notwithstanding the permanent sterility which will result for the woman?

R. Affirmative.

Q. 2. When the uterus (e.g., as a result of previous Caesarian sections) is in a state such that while not constituting in itself a present risk to the life or health of the woman, nevertheless is foreseeably incapable of carrying a future pregnancy to term without danger to the mother, danger which in some cases could be serious, is it licit to remove the uterus (*hysterectomy*) in order to prevent a possible future danger deriving from conception?

R. Negative.

Q. 3. In the same situation as in no. 2, is it licit to substitute tubal ligation, also called "uterine isolation," for the hysterectomy, since the same end would be attained of averting the risks of a possible pregnancy by means of a procedure which is much simpler for the doctor and less serious for the woman, and since in addition, in some cases, the ensuing sterility might be reversible?

R. Negative.

Explanation

In the first case, the hysterectomy is licit because it has a directly therapeutic character, even though it may be foreseen that permanent sterility will result. In fact, it is the pathological condition of the uterus (e.g., a hemorrhage which cannot be stopped by other means), which makes its removal medically indicated. The removal of the organ has as its aim, therefore, the curtailing of a serious present danger to the woman independent of a possible future pregnancy.

From the moral point of view, the cases of hysterectomy and "uterine isolation" in the circumstances described in nos. 2 and 3 are different. These fall into the moral category of direct sterilization which in the

Congregation of the Doctrine of the Faith's document *Quaecumque Sterilizatio* (AAS LXVIII 1976, 738-740, no. 1) is defined as an action « whose sole, immediate effect is to render the generative faculty incapable of procreation ». And the same document continues: « It (direct sterilization) is absolutely forbidden ... according to the teaching of the Church, even when it is motivated by a subjectively right intention of curing or preventing a physical or psychological ill-effect which is foreseen or feared as a result of pregnancy ».

In point of fact, the uterus as described in no. 2 does not constitute in and of itself any present danger to the woman. Indeed the proposal to substitute "uterine isolation" for hysterectomy under the same conditions shows precisely that the uterus in and of itself does not pose a pathological problem for the woman. Therefore, the described procedures do not have a properly therapeutic character but are aimed in themselves at rendering sterile future sexual acts freely chosen. The end of avoiding risks to the mother, deriving from a possible pregnancy, is thus pursued by means of a direct sterilization, in itself always morally illicit, while other ways, which are morally licit, remain open to free choice.

The contrary opinion which considers the interventions described in nos. 2 and 3 as indirect sterilizations, licit under certain conditions, cannot be regarded as valid and may not be followed in Catholic hospitals.

During an audience granted to the undersigned Prefect, the Sovereign Pontiff John Paul II approved these responses adopted in an ordinary session of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and ordered them to be published.

Rome, at the Congregation for the Doctrine of the Faith, the 31st of July 1993.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefect

+ Alberto Bovone
Titular Archbishop of Caesarea in Numidia
Secretary





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

RESPOSTAS AS DUVIDAS PROPOSTAS SOBRE O 'ISOLAMENTO UTERINO' E OUTRAS QUESTÕES

Os Padres da Congregação para a Doutrina da Fé, às dúvidas apresentadas na assembléia ordinária e abaixo referidas, julgaram dever responder a cada uma como segue:

1. Quando o útero (por exemplo durante um parto ou operação cesariana) chega a ser a tal ponto seriamente danificado que se torna, sob o ponto de vista médico, indicada a extirpação (*histerotomia*), mesmo total, para separar um grave perigo imediato contra a vida ou saúde da mãe, é lícito realizar tal procedimento não obstante que para a mulher tenha como consequência uma esterilidade permanente ?

R. Sim.

2. Quando o útero (por exemplo por causa de operações cesarianas precedentes) se acha num tal estado que mesmo não constituindo em si um risco imediato para a vida ou a saúde da mulher, não seja previsivelmente mais em condição de chegar ao fim de uma futura gravidez sem perigo para a mãe, perigo que em alguns casos poderia resultar mesmo grave, é lícito extirpá-lo (*histerotomia*), com a finalidade de prevenir um possível perigo futuro proveniente pela concepção ?

R. Não.

3. Na idêntica situação do número 2 citado acima, é lícito substituir a histerotomia pela laqueadura das trompas (procedimento chamado também 'isolamento uterino') tendo em conta que se atinge o mesmo fim preventivo dos riscos de uma eventual gravidez, com um procedimento muito mais simples para o médico e menos molesto para a mulher e que além disso, em alguns casos a esterilidade assim adquirida pode ser reversível ?

R. Não.

Explicação

No primeiro caso, a histerotomia é lícita enquanto tem caráter diretamente terapêutico, ainda que se preveja que do fato resultará uma esterilidade permanente. De fato é a condição patológica do útero (por exemplo, uma hemorragia que não se pode tamponar com outros meios) que torna, sob o ponto de vista médico, a extirpação indicada. Esta tem, portanto, como fim próprio o de afastar um grave perigo imediato para a mulher, independentemente de uma eventual futura gravidez.

Diferente, do ponto de vista moral, se apresenta o caso de procedimento de histerotomia e de 'isolamento

uterino' nas circunstâncias descritas nos números 2 e 3; eles entram no caso moral da esterilização direta, a qual, no documento *Quaecumque sterilizatio* (AAS LXVIII - 1976, 738-740, n. 1), vem definida como uma ação que « tem por único efeito imediato, tornar a capacidade de gerar incapaz de procriar ». « Por isso
À continua o mesmo documento Æ não obstante toda subjetiva boa intenção daqueles cujas operações são inspiradas pelo cuidado ou pela prevenção de uma doença física ou mental, prevista ou temida como resultado de uma gravidez, tal esterilização permanece absolutamente proibida segundo a doutrina da Igreja ».

Na realidade, o útero como descrito no nº 2, não constitui em si e por si nenhum perigo imediato para a mulher. De fato, a proposta de substituir a histerotomia pelo 'isolamento uterino' nas mesmas condições mostra precisamente que o útero não é em si um problema patológico para a mulher. Portanto os procedimentos acima descritos não têm um caráter propriamente terapêutico, mas são realizados para tornar estérteis os futuros atos sexuais férteis, livremente realizados. O fim de evitar os riscos para a mãe, derivantes de uma eventual gravidez, vem portanto prejudicado com o meio de uma esterilização direta, em si mesma sempre moralmente ilícita, enquanto outras vias moralmente lícitas ficam abertas à uma livre escolha.

A opinião contrária, que considera as supracitadas práticas referidas nos números 2 e 3 como esterilização indireta, lícita em certas condições, não pode portanto considerar-se válida e não pode ser seguida na praxe dos hospitais católicos.

O Sumo Pontífice João Paulo II, na audiência concedida ao abaixo assinado Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, aprovou as supracitadas respostas e ordenou a sua publicação.

Roma, da sede de Congregação para a Doutrina da Fé, 31 de julho de 1993.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefeito

+ Alberto Bovone
Arc. Tit. de Cesarea de Numídia
Secretário





CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE

RESPUESTAS A LAS PREGUNTAS PRESENTADAS SOBRE EL "AISLAMIENTO UTERINO" Y OTRAS CUESTIONES

Los Cardenales miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a las preguntas presentadas en la Sesión ordinaria y abajo recogidas, han respondido como sigue:

1ª. Cuando el útero – por ejemplo, durante un parto o una cesárea – resulta tan seriamente dañado que se hace médicamente indicada su extirpación (*histerectomía*), incluso total, para evitar un grave peligro actual para la vida o la salud de la madre, ¿es lícito seguir tal procedimiento aunque ello comporte para la mujer una esterilidad permanente?

Respuesta: Sí.

2ª. Cuando el útero – por ejemplo, a causa de precedentes intervenciones cesáreas – se encuentra en tal estado que, aunque no constituya en sí un riesgo actual para la vida o la salud de la mujer, no está ya previsiblemente en condiciones de llevar a término un futuro embarazo sin peligro para la madre – peligro que en algunos casos puede resultar incluso grave –, ¿es lícito extirparlo (*histerectomía*) a fin de prevenir tal eventual peligro futuro derivado de la gestación?

Respuesta: No.

3ª. En la misma situación descrita en la pregunta 2ª, ¿es lícito sustituir la *histerectomía* por la ligadura de las trompas (procedimiento llamado también "aislamiento uterino"), teniendo en cuenta que se obtiene el mismo fin de prevenir los riesgos de un eventual embarazo con un procedimiento mucho más simple para el médico y menos gravoso para la mujer y que, además, en algunos casos, la esterilidad provocada de este modo puede ser reversible?

Respuesta: No.

Explicación

En el primer caso la *histerectomía* es lícita en cuanto tiene carácter directamente terapéutico, aunque se prevea que comportará una esterilidad permanente. De hecho, es la condición patológica del útero – por ejemplo, a causa de una hemorragia que no se puede detener por otros medios – la que hace médicamente indicada su extirpación. Esta última, por consiguiente, tiene como finalidad propia evitar un grave peligro actual para la mujer, independientemente de una eventual futura gestación.

Desde el punto de vista moral, es distinto el caso de los procedimientos de *histerectomía* y "aislamiento

uterino" en las circunstancias descritas en las preguntas 2ª y 3ª; aquí nos encontramos en el supuesto moral de esterilización directa, la cual, en el documento *Quaecumque sterilizatio* (AAS LXVIII 1976, 738-740, n. 1), es definida como una acción que « tiene como único efecto inmediato hacer a la facultad generativa incapaz de procrear ». « Por ello continúa el documento, a pesar de cualquier buena intención subjetiva de aquellos cuyas intervenciones se inspiran en la curación o prevención de una enfermedad física o mental, prevista o temida como resultado de un embarazo, tal esterilización queda absolutamente prohibida según la doctrina de la Iglesia ».

En realidad el útero, tal como es descrito en la pregunta 2ª, no constituye *in se y per se* ningún peligro actual para la mujer. Efectivamente, la propuesta de sustituir la *histerectomía* por el "aislamiento uterino", en las mismas condiciones, muestra precisamente que el útero no es en sí un problema patológico para la mujer. Por tanto, los procedimientos arriba descritos no tienen carácter propiamente terapéutico, sino que se ponen en práctica para hacer estériles los futuros actos sexuales, de suyo fértiles, libremente realizados. El fin de evitar los riesgos para la madre derivados de una eventual gestación es pues perseguido por medio de una esterilización directa, en sí misma siempre ilícita moralmente, mientras que quedan abiertas a la libre elección otras vías moralmente lícitas.

La opinión contraria, que considera las susodichas prácticas a las que se refieren las preguntas 2ª y 3ª como esterilización indirecta y lícita en ciertas condiciones, no puede, por consiguiente, considerarse válida y no se puede seguir en la práctica de los hospitales católicos.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha aprobado las citadas respuestas y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 31 de julio de 1993

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Alberto Bovone
Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia
Secretario





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

ANTWORTEN AUF VORGELEGTE ZWEIFEL ZUR "GEBÄRMUTTERISOLIERUNG" UND AUF ANDERE FRAGEN

Die Mitglieder der Kongregation für die Glaubenslehre hielten es für angezeigt, auf die ihnen während der ordentlichen Versammlung vorgelegten und unten wiedergegebenen Zweifel wie folgt im einzelnen antworten zu sollen:

1. Wenn die Gebärmutter, beispielsweise während einer Geburt oder eines Kaiserschnitts, derart ernst verletzt wird, daß ihre auch völlige Entfernung (Hysterektomie) medizinischerseits angezeigt ist, um eine ernsthafte aktuelle Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter abzuwehren, ist es dann erlaubt, ein solches Verfahren durchzuführen, auch wenn für die Frau daraus eine bleibende Unfruchtbarkeit folgen sollte?

Antwort: Ja.

2. Wenn eine Gebärmutter (zum Beispiel aufgrund früherer Eingriffe mittels Kaiserschnitt) sich in einem solchen Zustand befindet, daß sie, ohne daß sich ein aktuelles Risiko für das Leben oder die Gesundheit der Frau bildet, voraussichtlich nicht in der Lage ist, eine zukünftige Schwangerschaft ohne Gefahr für die Mutter bis zum Abschluß auszutragen eine Gefahr, die in einigen Fällen auch ernsthaft sein kann, ist es dann erlaubt, sie zu entfernen (Hysterektomie), um einer solchen eventuellen zukünftigen Gefahr, die von der Empfängnis herrührt, zuvorzukommen?

Antwort: Nein.

3. Ist es in der gleichen wie unter Nr. 2 dargelegten Situation erlaubt, die Hysterektomie mit der Tubenligation (ein auch "Gebärmutterisolierung" genanntes Verfahren) zu ersetzen, unter Beachtung der Tatsache, daß man das gleiche vorbeugende Ziel, die Risiken einer eventuellen Schwangerschaft zu vermeiden, mit einem für den Arzt viel einfacheren und für die Frau weniger beschwerlichen Verfahren erreicht, und daß darüber hinaus die auf diese Weise vorgenommene Unfruchtbarkeit in einigen Fällen umkehrbar sein kann?

Antwort: Nein.

Erklärung

Im ersten Fall ist der Eingriff der Hysterektomie erlaubt, insofern er einen direkt therapeutischen Charakter hat, obwohl vorauszusehen ist, daß er eine bleibende Unfruchtbarkeit zur Folge hat. Die krankhafte Befindlichkeit der Gebärmutter (zum Beispiel eine Blutung, der mit anderen Mitteln nicht abgeholfen

werden kann) ist es nämlich, die medizinischerseits deren Entfernung angezeigt erscheinen läßt. Letztere hat deshalb als eigentliches Ziel, eine ernsthafte aktuelle Gefahr für die Frau unabhängig von einer eventuellen zukünftigen Schwangerschaft abzuwehren.

Anders stellt sich aus moralischer Sicht der Fall der Verfahren der Hysterektomie und der "Gebärmutterisolierung" bezüglich der in den Nummern 2 und 3 beschriebenen Umständen dar; diese erfüllen den moralischen Tatbestand der direkten Sterilisation die in dem Dokument *Quaecumque sterilizatio* (AAS LXVIII, 1976, 738-740, Nr. 1) als eine Handlung umschrieben wird, die « nur die eine unmittelbare Wirkung hat, die generative Fähigkeit zur Zeugung unwirksam zu machen ». Deshalb - so fährt das gleiche Dokument fort - « bleibt gemäß der Lehre der Kirche eine derartige Sterilisation absolut untersagt. Das gilt auch dann, wenn diejenigen, die den Eingriff vornehmen, sich subjektiv von der guten Absicht leiten lassen, zur Heilung oder Vorbeugung einer leiblichen oder geistigen Krankheit beizutragen, die als Folge einer Schwangerschaft vorhergesehen oder befürchtet wird ».

Die Gebärmutter, wie sie unter Nr. 2 beschrieben wurde, bildet tatsächlich in sich und für sich keine aktuelle Gefahr für die Frau. Der Vorschlag, die Hysterektomie unter den gleichen Bedingungen "Gebärmutterisolierung" zu ersetzen, zeigt genau, daß die Gebärmutter in sich kein pathologisches Problem für die Frau ist. Daher haben die oben beschriebenen Verfahren keinen eigentlich therapeutischen Charakter, sondern werden durchgeführt, um die frei vollzogenen zukünftigen fruchtbaren sexuellen Handlungen unfruchtbar zu machen. Das Ziel, die Risiken für die Mutter zu vermeiden, die sich aus einer eventuellen Schwangerschaft herleiten, wird in der Tat mit dem Mittel einer direkten Sterilisation, die in sich selbst immer moralisch unerlaubt ist, verfolgt, demgegenüber andere moralisch erlaubte Wege zur freien Wahl offen bleiben.

Die gegenteilige Auffassung, welche die obengenannten Praktiken bezüglich der Nummern 2 und 3 als indirekte Sterilisation unter bestimmten Bedingungen als erlaubt betrachtet, kann daher nicht als gültig angesehen und in der Praxis katholischer Krankenhäuser nicht durchgeführt werden.

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre gewährten Audienz die obengenannten Antworten gutgeheißen und sie zu veröffentlichen angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 31. Juli 1993.

+ Joseph Kardinal Ratzinger

Präfekt

+ Alberto Bovone

Tit.-Erzbischof von Cäsarea in Numidien

Sekretär





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

LETTERA AI VESCOVI DELLA CHIESA CATTOLICA SU ALCUNI ASPETTI DELLA CHIESA INTESA COME COMUNIONE

INTRODUZIONE

1. Il concetto di *comunione* (*koinonía*), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II(1), è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica(2). L'approfondimento della realtà della Chiesa come Comunione è, infatti, un compito particolarmente importante, che offre ampio spazio alla riflessione teologica sul mistero della Chiesa, « *la cui natura è tale da ammettere sempre nuove e più profonde esplorazioni*(3). Tuttavia, alcune visioni ecclesiologiche palesano un'insufficiente comprensione della Chiesa in quanto *mistero di comunione*, specialmente per la mancanza di un'adeguata integrazione del concetto di *comunione* con quelli di *Popolo di Dio* e di *Corpo di Cristo*, e anche per un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come *comunione* e la Chiesa come *sacramento*.

2. Tenuto conto dell'importanza dottrinale, pastorale ed ecumenica dei diversi aspetti riguardanti la Chiesa intesa come Comunione, con la presente *Lettera*, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha creduto opportuno richiamare brevemente e chiarire, ove necessario, alcuni degli elementi fondamentali che debbono essere ritenuti punti fermi, anche nell'auspicato lavoro d'approfondimento teologico.

I

LA CHIESA, MISTERO DI COMUNIONE

3. Il concetto di *comunione* sta « *nel cuore dell'autoconoscenza della Chiesa*(4), in quanto Mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede(5), ed orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra(6).

Affinché il concetto di *comunione*, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, dev'essere inteso all'interno dell'insegnamento biblico e della tradizione patristica, nelle quali la *comunione* implica sempre una duplice dimensione: *verticale* (comunione con Dio) ed *orizzontale* (comunione tra gli uomini). E' essenziale alla visione cristiana della *comunione* riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro. Di conseguenza, il concetto di *comunione* dev'essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della Chiesa mentre « *siamo in esilio lontano dal Signore*(7), così come la peculiare unità che fa dei fedeli le membra di un medesimo Corpo, il Corpo mistico di Cristo(8), una comunità organicamente strutturata(9), « *un popolo adunato dall'unità del Padre del Figlio e dello Spirito Santo*(10), fornito anche dei mezzi adatti per l'unione visibile e sociale(11).

4. La comunione ecclesiale è allo stesso tempo invisibile e visibile. Nella sua realtà invisibile, essa è comunione di ogni uomo con il Padre per Cristo nello Spirito Santo, e con gli altri uomini compartecipi nella natura divina(12), nella passione di Cristo(13), nella stessa fede(14), nello stesso spirito(15). Nella Chiesa sulla terra, tra questa comunione invisibile e la comunione visibile nella dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico, vi è un intimo rapporto. In questi divini doni, realtà ben visibili, Cristo in vario modo esercita nella storia la Sua *funzione* profetica, sacerdotale e regale per la salvezza degli uomini(16). Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come *Sacramento* di salvezza.

Da tale sacramentalità deriva che la Chiesa non è una realtà ripiegata su se stessa bensì permanentemente aperta alla dinamica missionaria ed ecumenica, perché inviata al mondo ad annunciare e testimoniare, attualizzare ed espandere il mistero di comunione che la costituisce: a raccogliere tutti e tutto in Cristo(17); ad essere per tutti « *sacramento inseparabile di unit*(18).

5. La comunione ecclesiale, nella quale ognuno viene inserito dalla fede e dal Battesimo(19), ha la sua radice ed il suo centro nella Santa Eucaristia. Infatti, il Battesimo è incorporazione in un corpo edificato e vivificato dal Signore risorto mediante l'Eucaristia, in modo tale che questo corpo può essere chiamato veramente Corpo di Cristo. L'Eucaristia è fonte e forza creatrice di *comunione* tra i membri della Chiesa proprio perché unisce ciascuno di essi con lo stesso Cristo: « *nella frazione del pane eucaristico partecipando noi realmente al Corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi: ? Perché c'è un solo pane, un solo corpo siamo noi, quantunque molti, noi che partecipiamo tutti a un unico pane' (1 Cor 10, 17)*(20).

Perciò l'espressione paolina *la Chiesa è il Corpo di Cristo* significa che l'Eucaristia, nella quale il Signore ci dona il suo Corpo e ci trasforma in un solo Corpo(21), è il luogo dove permanentemente la Chiesa si esprime nella sua forma più essenziale: presente in ogni luogo e, tuttavia, soltanto *una*, così come *uno* è Cristo.

6. La Chiesa è *Comunione dei santi*, secondo l'espressione tradizionale che si trova nelle versioni latine del Simbolo apostolico a partire dalla fine del IV secolo(22). La comune partecipazione visibile ai beni della salvezza (*le cose sante*), specialmente all'Eucaristia, è radice della comunione invisibile tra i partecipanti (*i santi*). Questa comunione comporta una spirituale solidarietà tra i membri della Chiesa, in quanto membra di un medesimo Corpo(23), e tende alla loro effettiva unione nella carità costituendo « *un solo cuore ed una sola anima*(24). La comunione tende pure all'unione nella preghiera(25), ispirata in tutti da un medesimo Spirito(26), lo Spirito Santo « *che riempie ed unisce tutta la Chiesa*(27).

Questa comunione, nei suoi elementi invisibili, esiste non solo tra i membri della Chiesa pellegrinante sulla terra, ma anche tra essi e tutti coloro che, passati da questo mondo nella grazia del Signore, fanno parte della Chiesa celeste o saranno incorporati ad essa dopo la loro piena purificazione(28). Ciò significa, tra l'altro, che esiste una *mutua relazione* tra la Chiesa pellegrina sulla terra e la Chiesa celeste nella missione storico-salvifica. Ne consegue l'importanza ecclesiologica non solo dell'intercessione di Cristo a favore delle sue membra(29), ma anche di quella dei santi e, in modo eminente, della Beata Vergine Maria(30). L'essenza della *devozione ai santi*, così presente nella pietà del popolo cristiano, risponde perciò alla profonda realtà della Chiesa come mistero di comunione.

II

CHIESA UNIVERSALE E CHIESE PARTICOLARI

7. La *Chiesa di Cristo*, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore(31), che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi. Tra queste molteplici espressioni particolari della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo, fin dall'epoca apostolica si trovano quelle che in se stesse sono *Chiese*(32), perché, pur essendo particolari, in esse si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali(33). Sono perciò costituite « *a immagine della Chiesa universale*(34), e ciascuna di esse è « *una porzione del Popolo di Dio affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio*(35).

8. La Chiesa universale è perciò il *Corpo delle Chiese*(36), per cui è possibile applicare *in modo analogico* il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, ed intendere la Chiesa universale come una *Comunione di Chiese*. A volte, però, l'idea di « comunione di Chiese particolari », è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile ed istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal *riconoscimento reciproco* delle Chiese particolari. Questa unilateralità ecclesiologica, riduttiva non solo del concetto di Chiesa universale ma anche di quello di Chiesa particolare, manifesta un'insufficiente comprensione del concetto di comunione. Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento (37).

9. Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine *comunione* all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto « *parti dell'unica Chiesa di Cristo* (38), hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di « *mutua interiorità*(39), perché in ogni Chiesa particolare « *è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica*(40). Perciò, « *la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari*(41). Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare.

Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione (42), e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari. Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa *parla tutte le lingue* (43).

Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una ed unica Chiesa di Gesù Cristo. Nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità. Perciò, la formula del Concilio Vaticano II: *La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(44), è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*(45). E' evidente la natura misterica di questo rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, che non è paragonabile a quello tra il tutto e le parti in qualsiasi gruppo o società puramente umana.

10. Ogni fedele, mediante la fede e il Battesimo, è inserito nella Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica.

Non si appartiene alla Chiesa universale in modo *mediato*, *attraverso* l'appartenenza ad una Chiesa particolare, ma in modo *immediato*, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente *in* una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale *comunione dei fedeli* e la *comunione delle Chiese* non sono dunque l'una conseguenza dell'altra, ma costituiscono la stessa realtà vista da prospettive diverse.

Inoltre, *l'appartenenza* ad una Chiesa particolare non è mai in contraddizione con la realtà che *nella Chiesa nessuno è straniero*(46): specialmente nella celebrazione dell'Eucaristia, ogni fedele si trova nella *sua* Chiesa, nella Chiesa di Cristo, a prescindere dalla sua appartenenza o meno, dal punto di vista canonico, alla diocesi, parrocchia o altra comunità particolare dove ha luogo tale celebrazione. In questo senso, ferme restando le necessarie determinazioni di dipendenza giuridica(47), chi appartiene ad una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese; poiché l'appartenenza alla *Comunione*, come appartenenza alla Chiesa, non è mai soltanto particolare, ma per sua stessa natura è sempre universale(48).

III

COMUNIONE DELLE CHIESE, EUCARISTIA ED EPISCOPATO

11. L'unità o comunione tra le Chiese particolari nella Chiesa universale, oltre che nella stessa fede e nel comune Battesimo, è radicata soprattutto nell'Eucaristia e nell'Episcopato.

E' radicata nell'Eucaristia perché il Sacrificio eucaristico, pur celebrandosi sempre in una particolare comunità, non è mai celebrazione di quella sola comunità: essa, infatti, ricevendo la presenza eucaristica del Signore, riceve l'intero dono della salvezza e si manifesta così, pur nella sua perdurante particolarità visibile, come immagine e vera presenza della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica(49).

La riscoperta di un'*ecclesiologia eucaristica*, con i suoi indubbi valori, si è tuttavia espressa a volte in accentuazioni unilaterali del principio della Chiesa locale. Si afferma che dove si celebra l'Eucaristia, si renderebbe presente la totalità del mistero della Chiesa in modo da ritenere non-essenziale qualsiasi altro principio di unità e di universalità. Altre concezioni, sotto influssi teologici diversi, tendono a radicalizzare ancora di più questa prospettiva particolare della Chiesa, al punto da ritenere che sia lo stesso riunirsi nel nome di Gesù (cf. *Mt* 18, 20) a generare la Chiesa: l'assemblea che nel nome di Cristo diventa comunità, porterebbe in sé i poteri della Chiesa, anche quello relativo all'Eucaristia; la Chiesa, come alcuni dicono, nascerebbe « dal basso ». Questi ed altri errori simili non tengono in sufficiente conto che è proprio l'Eucaristia a rendere impossibile ogni autosufficienza della Chiesa particolare. Infatti, l'unicità e indivisibilità del Corpo eucaristico del Signore implica l'unicità del suo Corpo mistico, che è la Chiesa una ed indivisibile. Dal centro eucaristico sorge la necessaria apertura di ogni comunità celebrante, di ogni Chiesa particolare: dal lasciarsi attirare nelle braccia aperte del Signore ne consegue l'inserimento nel suo Corpo, unico ed indiviso. Anche per questo, l'esistenza del ministero Petri, fondamento dell'unità dell'Episcopato e della Chiesa universale, è in corrispondenza profonda con l'indole eucaristica della Chiesa.

12. Infatti, l'unità della Chiesa è pure radicata nell'unità dell'Episcopato(50). Come l'idea stessa di *Corpo delle Chiese* richiama l'esistenza di una Chiesa *Capo* delle Chiese, che è appunto la Chiesa di Roma, che « *presiede alla comunione universale della carità*(51), così l'unità dell'Episcopato comporta l'esistenza di un Vescovo Capo del *Corpo o Collegio dei Vescovi*, che è il Romano Pontefice(52). Dell'unità dell'Episcopato, come dell'unità dell'intera Chiesa, « *il Romano Pontefice, quale successore di Pietro, è perpetuo e visibile principio e fondamento*(53). Questa unità dell'Episcopato si perpetua lungo i secoli mediante la *successione apostolica*, ed è fondamento anche dell'identità della Chiesa di ogni tempo con la Chiesa edificata da Cristo

su Pietro e sugli altri Apostoli(54).

13. Il Vescovo è principio e fondamento visibile dell'unità nella Chiesa particolare affidata al suo ministero pastorale(55), ma affinché ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, quindi costituita *a immagine della Chiesa universale*, in essa dev'essere presente, come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il Collegio episcopale « *insieme con il suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso*(56). Il Primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale « *non derivati dalla particolarità delle Chiese*(57), ma tuttavia *interiori* ad ogni Chiesa particolare. Pertanto, « *dobbiamo vedere il ministero del Successore di Pietro, non solo come un servizio "globale" che raggiunge ogni Chiesa particolare dall'"esterno", ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal "di dentro"* ».(58) Infatti, il ministero del Primato comporta essenzialmente una potestà veramente episcopale, non solo suprema, piena ed universale, ma anche *immediata*, su tutti, sia Pastori che altri fedeli(59). L'essere il ministero del Successore di Pietro *interiore* ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella fondamentale *mutua interiorità* tra Chiesa universale e Chiesa particolare(60).

14. Unità dell'Eucaristia ed unità dell'Episcopato *con Pietro e sotto Pietro* non sono radici indipendenti dell'unità della Chiesa, perché Cristo ha istituito l'Eucaristia e l'Episcopato come realtà essenzialmente vincolate(61). L'Episcopato è *uno* così come *una* è l'Eucaristia: l'unico Sacrificio dell'unico Cristo morto e risorto. La liturgia esprime in vari modi questa realtà, manifestando, ad esempio, che ogni celebrazione dell'Eucaristia è fatta in unione non solo con il proprio Vescovo ma anche con il Papa, con l'ordine episcopale, con tutto il clero e con l'intero popolo(62). Ogni valida celebrazione dell'Eucaristia esprime questa universale comunione *con Pietro* e con l'intera Chiesa, oppure *oggettivamente* la richiama, come nel caso delle Chiese cristiane separate da Roma(63).

IV

UNITA' E DIVERSITA' NELLA COMUNIONE ECCLESIALE

15. « *L'universalità della Chiesa, da una parte, comporta la più solida unità e, dall'altra, una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di ?comunione*(64). Questa pluralità si riferisce sia alla diversità di ministeri, carismi, forme di vita e di apostolato all'interno di ogni Chiesa particolare, sia alla diversità di tradizioni liturgiche e culturali, tra le diverse Chiese particolari (65).

La promozione dell'unità che non ostacola la diversità, così come il riconoscimento e la promozione di una diversificazione che non ostacola l'unità ma la arricchisce, è compito primordiale del Romano Pontefice per tutta la Chiesa(66) e, salvo il diritto generale della stessa Chiesa, di ogni Vescovo nella Chiesa particolare affidata al suo ministero pastorale(67). Ma l'edificazione e salvaguardia di questa unità, alla quale la diversificazione conferisce il carattere di comunione, è anche compito di tutti nella Chiesa, perché tutti sono chiamati a costruirla e rispettarla ogni giorno, soprattutto mediante quella carità che è « *il vincolo della perfezione*(68).

16. Per una visione più completa di questo aspetto della comunione ecclesiale -unità nella diversità-, è necessario considerare che esistono istituzioni e comunità stabilite dall'Autorità Apostolica per peculiari compiti pastorali. Esse *in quanto tali* appartengono alla Chiesa universale, pur essendo i loro membri anche membri delle Chiese particolari dove vivono ed operano. Tale appartenenza alle Chiese particolari, con la *flessibilità* che le è propria,(69), trova diverse espressioni giuridiche. Ciò non solo non intacca l'unità della

Chiesa particolare fondata nel Vescovo, bensì contribuisce a dare a quest'unità l'interiore diversificazione propria della *comunione*(70).

Nel contesto della Chiesa intesa come comunione, vanno considerati pure i molteplici istituti e società, espressione dei carismi di vita consacrata e di vita apostolica, con i quali lo Spirito Santo arricchisce il Corpo Mistico di Cristo: pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa, appartengono alla sua vita e alla sua santità(71).

Per il loro carattere sovradiocesano, radicato nel ministero Petrino, tutte queste realtà ecclesiali sono anche elementi al servizio della comunione tra le diverse Chiese particolari.

V

COMUNIONE ECCLESIALE ED ECUMENISMO

17. « *Con coloro che, battezzati, sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano la fede integrale o non conservano l'unità della comunione sotto il Successore di Pietro, la Chiesa sa di essere per più ragioni unita*(72). Nelle Chiese e Comunità cristiane non cattoliche esistono infatti molti elementi della Chiesa di Cristo che permettono di riconoscere con gioia e speranza una certa comunione, sebbene non perfetta(73).

Tale comunione esiste specialmente con le Chiese orientali ortodosse: per quanto separate dalla Sede di Pietro, esse restano unite alla Chiesa Cattolica per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e l'Eucaristia valida, e meritano perciò il titolo di Chiese particolari(74). Infatti, « *con la celebrazione dell'Eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce*(75), poichè in ogni valida celebrazione dell'Eucaristia si fa veramente presente la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica(76).

Siccome però la comunione con la Chiesa universale, rappresentata dal Successore di Pietro, non è un complemento esterno alla Chiesa particolare, ma uno dei suoi costitutivi interni, la situazione di quelle venerabili comunità cristiane implica anche una *ferita* nel loro essere Chiesa particolare. La ferita è ancora molto più profonda nelle comunità ecclesiali che non hanno conservato la successione apostolica e l'Eucaristia valida. Ciò, d'altra parte, comporta pure per la Chiesa Cattolica, chiamata dal Signore a diventare per tutti « *un solo gregge e un solo pastore*(77), una ferita in quanto ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia.

18. Questa situazione richiama fortemente tutti all'impegno ecumenico verso la piena comunione nell'unità della Chiesa; quell'unità « *che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa Cattolica e speriamo che crescerà ogni giorno più fino alla fine dei secoli*(78). In questo impegno ecumenico, hanno un'importanza prioritaria la preghiera, la penitenza, lo studio, il dialogo e la collaborazione, affinché in una rinnovata conversione al Signore diventi possibile a tutti riconoscere il permanere del Primato di Pietro nei suoi successori, i Vescovi di Roma, e vedere realizzato il ministero petrino, come è inteso dal Signore, quale universale servizio apostolico, che è presente in tutte le Chiese *dall'interno* di esse e che, salva la sua sostanza d'istituzione divina, può esprimersi in modi diversi, a seconda dei luoghi e dei tempi, come testimonia la storia.

CONCLUSIONE

19. La Beata Vergine Maria è modello della comunione ecclesiale nella fede, nella carità e nell'unione con

Cristo(79). « *Eternamente presente nel mistero di Cristo(80)*, Ella è, in mezzo agli Apostoli, nel cuore stesso della Chiesa nascente(81) e della Chiesa di tutti i tempi. Infatti, « *la Chiesa fu congregata nella parte alta (del cenacolo) con Maria, che era la Madre di Gesù, e con i fratelli di lui. Non si può dunque, parlare di Chiesa se non vi è presente Maria, la madre del Signore, con i fratelli di lui(82)*».

Nel concludere questa *Lettera*, la Congregazione per la Dottrina della Fede, riecheggiando le parole finali della Costituzione *Lumen gentium*(83), invita tutti i Vescovi e, tramite loro, tutti i fedeli, specialmente i teologi, ad affidare all'intercessione della Beata Vergine il loro impegno di comunione e di riflessione teologica sulla comunione.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto, ha approvato la presente Lettera, decisa nella riunione ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 28 maggio 1992.

Joseph Card. Ratzinger

Prefetto

+ Alberto Bovone

Arciv. Tit. di Cesarea di Numidia

Segretario

(1) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Costit. dogm. *Dei Verbum*, n. 10; Costit. past. *Gaudium et spes*, n. 32; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

(2) Cf. Sinodo dei Vescovi, II Assemblea straordinaria (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(3) Paolo VI, *Discorso di apertura del secondo periodo del Conc. Vaticano II*, 29-IX-1963: AAS 55 (1963) 848. Cf., ad esempio, le prospettive di approfondimento indicate dalla Commissione Teologica Internazionale, in « *Themata selecta de ecclesiology* »: *Documenta (1969-1985)*, Lib. Ed. Vaticana 1988, pp. 462-559.

(4) Giovanni Paolo II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America*, 16-IX-1987, n. 1: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3 (1987) 553.

(5) *I Gv* 1, 3: « Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo ». Cf. anche *I Cor* 1, 9; Giovanni Paolo II, Esort. apost. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 19: AAS 81 (1989) 422-424; Sinodo dei Vescovi (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(6) Cf. *Fil* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

(7) *2 Cor* 5, 6. Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 1.

- (8) Cf. *ibidem*, n. 7; Pio XII, Encicl. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) 200ss.
- (9) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 11 § 1.
- (10) S. Cipriano, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 4 § 2.
- (11) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 9 § 3.
- (12) Cf. 2 Pt 1, 4.
- (13) Cf. 2 Cor 1, 7.
- (14) Cf. Ef 4, 13; *Filem* 6.
- (15) Cf. *Fil* 2, 1.
- (16) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, nn. 25-27.
- (17) Cf. *Mt* 28, 19-20; *Gv* 17, 21-23; *Ef* 1, 10; Costit. dogm. *Lumen gentium*, nn. 9 § 2, 13 e 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 1 e 5; S. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 16, 6 e 22, 1-3: PG 7, 925-926 e 955-958.
- (18) S. Cipriano, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.
- (19) *Ef* 4, 4-5: « Un solo corpo e un solo Spirito, come con la vostra vocazione siete stati chiamati a una sola speranza. Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo ». Cf. anche *Mc* 16, 16.
- (20) Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 7 § 2. L'Eucaristia è il sacramento « mediante il quale nel tempo presente si consocia la Chiesa » (S. Agostino, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). « La nostra partecipazione al corpo e al sangue di Cristo non tende ad altro che a trasformarci in quello che riceviamo » (S. Leone Magno, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).
- (21) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3 e 11 § 1; S. Giovanni Crisostomo, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.
- (22) Cf. Denz.-Schön. 19; 25-30.
- (23) Cf. *1 Cor* 12, 25-27; *Ef* 1, 22-23; 3, 3-6.
- (24) *At* 4, 32.
- (25) Cf. *At* 2, 42.
- (26) Cf. *Rm* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 4.
- (27) S. Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. Infatti, « innalzato sulla croce e glorificato, il Signore Gesù comunicò lo Spirito promesso, per mezzo del quale chiamò e riunì nell'unità della fede, della speranza e della carità il popolo della Nuova Alleanza, che è la Chiesa » (Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2

§ 2).

(28) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 49.

(29) Cf. *Eb* 7, 25.

(30) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, nn. 50 e 66.

(31) Cf. *Mt* 16, 18; *I Cor* 12, 28.

(32) Cf. *At* 8, 1; 11, 22; *I Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Ap* 2, 1.8.

(33) Cf. Pontificia Commissione Biblica, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Lib. Ed. Vaticana 1989, specialmente, pp. 14-28.

(34) Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 23 § 1; cf. Decr. *Ad gentes*, n. 20 § 1.

(35) Decr. *Christus Dominus*, n. 11 § 1.

(36) Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 23 § 2. Cf. S. Ilario di Poitiers, *In Psalm.*, 14, 3: PL 9, 301; S. Gregorio Magno, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.

(37) Cf. Paolo VI, Esort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 64 § 2: AAS 68 (1976) 54-55.

(38) Decr. *Christus Dominus*, n. 6 § 3.

(39) Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: AAS 83 (1991) 745-747.

(40) Decr. *Christus Dominus*, n. 11 § 1.

(41) Giovanni Paolo II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America*, 16-IX-1987, n. 3: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3 (1987) 555.

(42) Cf. S. Clemente Romano, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2: Funck, 1, 200; Pastore di Erma, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900.

(43) Cf. *At* 2, 1ss. S. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): « nella Pentecoste (...) tutte le nazioni (...) sarebbero diventate un mirabile coro per intonare l'inno di lode a Dio in perfetto accordo, perché lo Spirito Santo avrebbe annullato le distanze, eliminato le stonature e trasformato il consesso dei popoli in una primizia da offrire a Dio Padre ». Cf. anche S. Fulgenzio di Ruspe, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: PL 65, 743-744.

(44) Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 23 § 1: « [le Chiese particolari]... nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica ». Questa dottrina sviluppa nella continuità quanto già affermato prima, ad esempio da Pio XII, Encicl. *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 211: « ...a partire dalle quali esiste ed è composta la Chiesa Cattolica ».

- (45) Cf. Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: AAS 83 (1991) 745-747.
- (46) Cf. *Gal* 3, 28.
- (47) Cf., ad esempio, C.I.C., can. 107.
- (48) S. Giovanni Crisostomo, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): « *chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra* ». Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 13 § 2.
- (49) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 26 § 1; S. Agostino, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.
- (50) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, nn. 18 § 2, 21 § 2, 22 § 1. Cf. anche S. Cipriano, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; S. Agostino, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.
- (51) S. Ignazio D'Antiochia, *Epist. ad Rom.*, prol.: PG 5, 685; cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 13 § 3.
- (52) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 22 § 2.
- (53) *Ibidem*, n. 23 § 1. Cf. Costit. dogm. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; S. Cipriano, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.
- (54) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 20; S. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; S. Cipriano, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; S. Agostino, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.
- (55) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 23 § 1.
- (56) *Ibidem*, n. 22 § 2; cf. anche n. 19.
- (57) Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: AAS 83 (1991) 745-747.
- (58) Giovanni Paolo II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America*, 16-IX-1987, n. 4: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3 (1987) 556.
- (59) Cf. Costit. dogm. *Pastor aeternus*, cap. 3: Denz.-Schön 3064; Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 22 § 2.
- (60) Cf. *supra*, n. 9.
- (61) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 26; S. Ignazio D'Antiochia, *Epist. ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.
- (62) Cf. Messale Romano, *Preghiera Eucaristica III*.
- (63) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 8 § 2.
- (64) Giovanni Paolo II, *Discorso nell'Udienza generale*, 27-IX-1989, n. 2: *Insegnamenti di Giovanni Paolo*

II, XII,2 (1989) 679.

(65) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 23 § 4.

(66) Cf. *ibidem*, n. 13 § 3.

(67) Cf. Decr. *Christus Dominus*, n. 8 § 1.

(68) *Col 3*, 14. S. Tommaso D'Aquino, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: « La Chiesa è una (...) dall'unità della carità, perché tutti sono connessi nell'amore di Dio, e tra di loro nell'amore mutuo ».

(69) Cf. *supra*, n. 10.

(70) Cf. *supra*, n. 15.

(71) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 44 § 4.

(72) Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 15.

(73) Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 3 § 1 e 22; Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 13 § 4.

(74) Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 e 15 § 3.

(75) *Ibidem*, n. 15 § 1.

(76) Cf. *supra*, nn. 5 e 14.

(77) *Gv 10*, 16.

(78) Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4 § 3.

(79) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, nn. 63 e 68; S. Ambrogio, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; S. Isacco di Stella, *Sermo 27*: PL 194, 1778-1779; Ruperto di Deutz, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.

(80) Giovanni Paolo II, Encicl. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19: AAS 79 (1987) 396.

(81) Cf. *At 1*, 14; Giovanni Paolo II, Encicl. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 26: AAS 79 (1987) 396.

(82) S. Cromazio di Aquileia, *Sermo 30*, 1: *Sources Chrétiennes* 164, p. 134. Cf. Paolo VI, Esort apost. *Marialis cultus*, 2-II-1974, n. 28: AAS 66 (1974) 141.

(83) Cf. Costit. dogm. *Lumen gentium*, n. 69.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

LETTRE AUX EVÊQUES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR CERTAINS ASPECTS DE L'ÉGLISE COMPRISE COMME COMMUNION

INTRODUCTION

1. Le concept de *communio* (*koinonía*), déjà mis en lumière dans les textes du Concile Vatican II(1), convient particulièrement pour exprimer l'intimité du Mystère de l'Eglise et peut certainement être une clé de lecture pour un renouvellement de l'ecclésiologie catholique(2). L'approfondissement de la réalité de l'Eglise comme communion est, en effet, un défi d'une importance particulière, offrant un vaste champ à la réflexion théologique sur le mystère de l'Eglise, "*dont la nature est telle qu'elle permet toujours des recherches nouvelles et plus profondes*"(3). Certaines visions ecclésiologiques révèlent cependant une compréhension insuffisante de l'Eglise comme *mystère de communion*, car elles n'harmonisent pas correctement le concept de *communio* avec les concepts de *Peuple de Dieu* et de *Corps du Christ*, et accordent une place insuffisante au rapport entre l'Eglise comme *communio* et l'Eglise comme *sacrement*.

2. Compte tenu de l'importance doctrinale, pastorale et oecuménique des divers aspects de l'Eglise comprise comme Communion, par la présente *Lettre*, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a considéré opportun de rappeler brièvement et d'éclaircir, partout où cela est nécessaire, certains des éléments fondamentaux devant être pris comme points d'appui obligés, y compris dans le travail souhaité d'approfondissement théologique.

I

L'ÉGLISE, MYSTÈRE DE COMMUNION

3. Le concept de *communio* est "*au cœur de l'autoconnaissance de l'Eglise*"(4), en tant que mystère de l'union personnelle de chaque homme avec la Trinité divine et avec les autres hommes, commencée par la foi (5), et orientée vers la plénitude eschatologique dans l'Eglise céleste, tout en étant déjà une réalité en germe dans l'Eglise sur terre(6).

Afin que le concept de *communio*, qui n'est pas univoque, puisse servir de clé d'interprétation ecclésiologique, il doit être compris à l'intérieur de l'enseignement biblique et de la tradition patristique, dans lesquelles la *communio* implique toujours une double dimension: *verticale* (communio avec Dieu) et *horizontale* (communio entre les hommes). Il est donc essentiel, pour avoir une vision chrétienne de la *communio*, de la reconnaître avant tout comme don de Dieu, comme fruit de l'initiative divine réalisée dans le mystère pascal. Le nouveau rapport entre l'homme et Dieu, établi dans le Christ et communiqué dans les sacrements, se prolonge aussi par un nouveau rapport entre les hommes. Par conséquent, le concept de *communio* doit être en mesure d'exprimer aussi, d'une part, la nature sacramentelle de l'Eglise tandis que "*nous vivons en exil loin du Seigneur*"(7), et d'autre part l'unité particulière qui fait des fidèles les

membres d'un même Corps, le Corps mystique du Christ(8), communauté organiquement structurée(9), "*peuple rassemblé dans l'unité du Père, du Fils, et du Saint-Esprit*"(10), doté en outre des moyens permettant son union visible et sociale(11).

4. La communion ecclésiale est en même temps invisible et visible. Dans sa réalité invisible, elle est communion de chaque homme avec le Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint, et avec les autres hommes, co-participants de la nature divine(12), dans la passion du Christ(13), dans la même foi(14), dans le même esprit(15). Dans l'Eglise sur terre, il existe un rapport intime entre cette communion invisible et la communion visible dans la doctrine des Apôtres, dans les sacrements et dans l'ordre hiérarchique. Par ces dons divins, qui sont des réalités visibles, le Christ exerce de manières diverses dans l'histoire Sa fonction prophétique, sacerdotale et royale pour le salut des hommes(16). Ce rapport entre les éléments invisibles et les éléments visibles de la communion ecclésiale constitue l'Eglise comme Sacrement de salut.

Il dérive de cette sacramentalité que l'Eglise est une réalité non pas repliée sur elle-même, mais plutôt ouverte de manière permanente à la dynamique missionnaire et oecuménique, puisqu'elle est envoyée au monde pour annoncer et témoigner, actualiser et diffuser le mystère de communion qui la constitue: rassembler tout et tous dans le Christ(17); être pour tous "*sacrement inséparable d'unité*"(18).

5. La communion ecclésiale dans laquelle chacun est inséré par la foi et le Baptême(19), a sa racine et son centre dans la Sainte Eucharistie. En effet, le Baptême est l'incorporation à un corps construit et vivifié à travers l'Eucharistie par le Seigneur ressuscité, de telle manière que ce corps peut être véritablement appelé Corps du Christ. L'Eucharistie est source et force créatrice de communion entre les membres de l'Eglise précisément parce qu'elle unit chacun d'eux avec le Christ lui-même: "*participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous. 'Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique' (1 Cor 10,17)*"(20).

C'est pourquoi l'expression de S. Paul *l'Eglise est le Corps du Christ* signifie que l'Eucharistie, dans laquelle le Seigneur nous donne son Corps et nous transforme en un seul Corps(21), est le lieu où l'Eglise s'exprime de manière permanente dans sa forme la plus essentielle: présente en tout lieu et, cependant, seulement *une*, comme le Christ est *un*.

6. L'Eglise est *Communio des saints*, selon l'expression traditionnelle qui se trouve dans les versions latines du Symbole des Apôtres depuis la fin du IV^{ème} siècle(22). La participation commune et visible aux biens du salut (*les choses saintes*), et spécialement à l'Eucharistie, est la racine de la communion invisible entre les participants (*les saints*). Cette communion comporte une solidarité spirituelle entre les membres de l'Eglise, en tant que membres d'un même Corps(23), et tend à leur union effective dans la charité en constituant "*un seul coeur et une seule âme*"(24). La communion tend aussi à l'union dans la prière(25), inspirée en tous par un même Esprit(26), l'Esprit Saint "*qui remplit et unit toute l'Eglise*"(27).

Cette communion, dans ses éléments invisibles, existe non seulement entre les membres de l'Eglise en pèlerinage sur la terre, mais aussi entre ceux-ci et tous ceux qui, ayant quitté ce monde dans la grâce du Seigneur, font partie de l'Eglise céleste, ou y seront incorporés après leur purification complète(28). Cela signifie, entre autres, qu'il existe une *relation mutuelle* dans la mission historico-salvifique entre l'Eglise en pèlerinage sur la terre et l'Eglise céleste. Il s'ensuit qu'on peut affirmer non seulement l'importance ecclésiologique de l'intercession du Christ en faveur de ses membres(29), mais aussi de celle des saints et, d'une manière éminente, de celle de la Vierge Marie(30). L'essence de la *dévotion aux saints*, si présente dans la piété du peuple chrétien, répond donc à la profonde réalité de l'Eglise comme mystère de

communion.

II

ÉGLISE UNIVERSELLE ET ÉGLISES PARTICULIÈRES

7. *L'Eglise du Christ*, proclamée une, sainte, catholique et apostolique dans le Symbole, est l'Eglise universelle, c'est-à-dire la communauté universelle des disciples du Seigneur(31), qui devient présente et agissante dans la particularité et la diversité des personnes, des groupes, des époques et des lieux. Parmi ces multiples expressions particulières de la présence salvifique de l'unique Eglise du Christ, on trouve dès l'époque apostolique des expressions qui sont en elles-mêmes *Eglises*(32), parce que, bien qu'elles soient particulières, l'Eglise universelle est présente en elles avec tous ses éléments essentiels(33). Elles sont par conséquent constituées "à l'image de l'Eglise universelle"(34), et chacune d'entre elles est "une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium il en soit le pasteur"(35).

8. C'est pour cela que l'Eglise universelle est le *Corps des Eglises*(36); donc on peut aussi appliquer *de manière analogique* le concept de communion à l'union entre les Eglises particulières, et comprendre ainsi l'Eglise universelle comme une *Communion d'Eglises*. Parfois cependant, l'idée de "communion des Eglises particulières" est présentée de telle manière que la conception de l'unité de l'Eglise en est affaiblie dans sa dimension visible et institutionnelle. On en vient à affirmer que toute Eglise particulière est un sujet en lui-même complet, et que l'Eglise universelle est le résultat de la *reconnaissance réciproque* des Eglises particulières. Cette unilatéralité ecclésiologique, qui appauvrit non seulement le concept d'Eglise universelle mais aussi celui d'Eglise particulière, manifeste une compréhension insuffisante du concept de communion. Comme l'histoire elle-même le démontre, quand une Eglise particulière a cherché à obtenir son autonomie en affaiblissant sa communion réelle avec l'Eglise universelle et son centre vital et visible, son unité interne s'est brisée et, en outre, elle s'est vue menacée de perdre sa liberté face à de multiples forces d'asservissement et d'exploitation(37).

9. Pour comprendre le vrai sens de l'application analogique du terme *communion* à l'ensemble des Eglises particulières, il faut avant tout considérer que ces Eglises, en tant que "*parties de l'unique Eglise du Christ*"(38), ont avec le tout, c'est-à-dire avec l'Eglise universelle, un rapport particulier d'"*intériorité mutuelle*"(39), parce que dans chaque Eglise particulière "*est vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique*(40). Pour cette raison, "*l'Eglise universelle ne peut être conçue ni comme la somme des Eglises particulières, ni comme une fédération d'Eglises particulières*"(41). Elle n'est pas le résultat de leur communion, mais elle est, dans son mystère essentiel, une réalité *ontologiquement* et *chronologiquement* préalable à toute Eglise particulière *singulière*.

En effet, *ontologiquement*, l'Eglise-mystère, l'Eglise une et unique, selon les Pères précède la création(42), et donne naissance à les Eglises particulières comme à ses propres filles; elle s'exprime en elles, elle est mère et non produit des Eglises particulières. En outre, *chronologiquement*, l'Eglise se manifeste le jour de la Pentecôte dans la communauté des cent vingt réunis autour de Marie et des douze Apôtres, représentants de l'unique Eglise et futurs fondateurs des Eglises locales, qui ont une mission tournée vers le monde: dès ce moment, l'Eglise *parle toutes les langues*(43).

Manifestant son universalité dès son origine, elle a donné naissance aux diverses Eglises locales, comme à des réalisations particulières de l'Eglise une et unique de Jésus-Christ. En naissant *dans* et *de* l'Eglise universelle, c'est d'elle et en elle qu'elles ont leur ecclésialité. Par conséquent, la formule du Concile Vatican II: *l'Eglise dans et à partir des Eglises (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(44), est inséparable de cette

autre formule: *les Eglises dans et à partir de l'Eglise (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*(45). La nature de mystère de ce rapport entre Eglise universelle et Eglises particulières est évidente; ce rapport n'est pas comparable à celui qui existe entre le tout et les parties dans tout groupe humain ou société purement humaine.

10. Tout fidèle, par la foi et le Baptême, est inséré dans l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. On n'appartient pas à l'Eglise universelle de façon *médiate*, à travers l'appartenance à une Eglise particulière, mais de façon *immédiate*, même si l'entrée et la vie dans l'Eglise universelle se réalisent nécessairement *dans* une Eglise particulière. Dans la perspective de l'Eglise comprise comme communion, l'universelle *communion des fidèles* et la *communion des Eglises* ne sont donc pas conséquence l'une de l'autre, mais constituent la même réalité vue selon des perspectives différentes.

En outre, *l'appartenance* à une Eglise particulière n'est jamais en contradiction avec la réalité qui veut que *dans l'Eglise personne ne soit étranger*(46): dans la célébration de l'Eucharistie tout particulièrement, tout fidèle se trouve dans *son* Eglise, dans l'Eglise du Christ, en faisant abstraction de son appartenance ou de sa non-appartenance, du point de vue canonique, au diocèse, à la paroisse, ou à l'autre communauté particulière où cette célébration a lieu. En ce sens, restant sauves les déterminations nécessaires de dépendance juridique(47), celui qui appartient à une Eglise particulière appartient à toutes les Eglises; en effet, l'appartenance à la *Communion*, comme appartenance à l'Eglise, n'est jamais purement particulière: elle est toujours universelle par sa nature(48).

III

COMMUNION DES ÉGLISES, EUCHARISTIE ET ÉPISCOPAT

11. L'unité ou communion entre les Eglises particulières dans l'Eglise universelle, outre son fondement dans la même foi et dans un Baptême commun, plonge surtout ses racines dans l'Eucharistie et dans l'Épiscopat.

Elle est enracinée dans l'Eucharistie parce que le Sacrifice eucharistique, tout en étant toujours célébré dans une communauté particulière, n'est jamais une célébration de cette seule communauté: celle-ci, en effet, en recevant la présence eucharistique du Seigneur, reçoit l'intégralité du don du salut et, bien que dans sa particularité visible permanente, elle se manifeste ainsi comme image et vraie présence de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique(49).

La redécouverte d'une *ecclésiologie eucharistique*, d'une valeur indéniable, s'est cependant parfois exprimée en accentuant unilatéralement le principe de l'Eglise locale. On affirme que là où l'on célèbre l'Eucharistie, deviendrait présente la totalité du mystère de l'Eglise, à tel point qu'il faudrait considérer comme non-essentiel tout autre principe d'unité et d'universalité. D'autres conceptions, sous des influences théologiques diverses, tendent à radicaliser plus encore cette perspective particulière de l'Eglise au point d'affirmer qu'il revient au même de se réunir au nom de Jésus (cf. *Mt* 18,20) et de créer l'Eglise: l'assemblée qui devient communauté au nom du Christ, porterait en elle les pouvoirs de l'Eglise, y compris celui qui est relatif à l'Eucharistie; l'Eglise, disent certains, naîtrait "de la base". Ces erreurs et d'autres semblables ne tiennent pas suffisamment compte du fait que c'est précisément l'Eucharistie qui rend impossible toute autonomie de l'Eglise particulière. En effet, l'unicité et l'indivisibilité du Corps eucharistique du Seigneur implique l'unicité de son Corps mystique, qui est l'Eglise une et indivisible. C'est à partir de son centre eucharistique que se fait l'ouverture nécessaire de toute communauté célébrante, de toute Eglise particulière: en se laissant attirer par les bras ouverts du Seigneur, on s'insère dans son Corps, unique et sans division. Pour cette raison aussi, l'existence du ministère de Pierre, fondement de l'unité de l'Épiscopat et de l'Eglise universelle, est en correspondance profonde avec le caractère eucharistique de l'Eglise.

12. En effet, l'unité de l'Eglise est aussi enracinée dans l'unité de l'Episcopat(50). De même que l'idée de *Corps des Eglises* réclame l'existence d'une Eglise *Tête* des Eglises, qui est précisément l'Eglise de Rome qui "*préside à la communion universelle de la charité*"(51), de même l'unité de l'Episcopat comporte l'existence d'un Evêque *Tête du Corps ou Collège des Evêques*, qui est le Pontife romain(52). "*Le Souverain Pontife, en tant que successeur de Pierre, est principe et fondement perpétuel et visible*"(53) de l'unité de l'Episcopat, comme de l'unité de l'Eglise toute entière. Cette unité de l'Episcopat se perpétue au long des siècles grâce à la *succession apostolique*, et elle est aussi fondement de l'identité de l'Eglise de tout temps avec l'Eglise édifée par le Christ sur Pierre et sur les autres Apôtres(54).

13. L'Evêque est principe et fondement visible de l'unité de l'Eglise particulière confiée à son ministère pastoral(55), mais afin que chaque Eglise particulière soit pleinement Eglise, c'est-à-dire présence particulière de l'Eglise universelle avec tous ses éléments essentiels et constituée par conséquent à *l'image de l'Eglise universelle*, l'autorité suprême de l'Eglise, c'est-à-dire le Collège épiscopal "*avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef*"(56), doit être présente en elle comme élément propre. Le Primat de l'Evêque de Rome et le Collège épiscopal sont des éléments propres à l'Eglise universelle: "*non pas dérivés de la particularité des Eglises*"(57), bien qu'*intérieurs à toute Eglise particulière*. Par conséquent, "*nous devons voir le ministère du Successeur de Pierre, non seulement comme un service 'global' qui touche toute Eglise particulière de l'extérieur, mais comme appartenant déjà à l'essence de toute Eglise particulière de l'intérieur*"(58). En effet, le ministère du Primat comporte essentiellement un pouvoir véritablement épiscopal, non seulement suprême, plénier et universel, mais aussi *immédiat*, sur tous, tant les Pasteurs que les autres fidèles(59). Le fait que le ministère du Successeur de Pierre soit *intérieur* à toute Eglise particulière découle nécessairement de cette *intériorité mutuelle* fondamentale entre Eglise universelle et Eglise particulière(60).

14. L'unité de l'Eucharistie et l'unité de l'Episcopat *avec Pierre et sous Pierre* ne sont pas des racines indépendantes de l'unité de l'Eglise, parce que le Christ a institué l'Eucharistie et l'Episcopat comme des réalités essentiellement liées(61). L'Episcopat est *un* comme l'Eucharistie est *une*: l'unique Sacrifice de l'unique Christ mort et ressuscité. La liturgie exprime de diverses manières cette réalité, en manifestant par exemple que toute célébration de l'Eucharistie est faite en union non seulement avec l'Evêque, mais aussi avec le Pape, avec l'ordre épiscopal, avec tout le clergé et le peuple tout entier(62). Toute célébration valide de l'Eucharistie exprime cette communion universelle *avec Pierre* et avec l'Eglise tout entière, ou bien la réclame *objectivement*, comme dans le cas des Eglise chrétiennes séparées de Rome(63).

IV

UNITÉ ET DIVERSITÉ DANS LA COMMUNION ECCLÉSIALE

15. "*L'universalité de l'Eglise entraîne d'une part la plus solide des unités et, d'autre part, une pluralité et une diversité, qui ne sont pas un obstacle pour l'unité, mais lui confèrent au contraire son caractère de 'communion'*"(64). Cette pluralité se réfère soit à la diversité des ministères, des charismes, des formes de vie et d'apostolat à l'intérieur de chaque Eglise particulière, soit à la diversité des traditions liturgiques et culturelles entre les différentes Eglises particulières(65).

La promotion d'une unité qui ne soit pas un obstacle à la diversité, tout comme la reconnaissance et la promotion d'une diversité qui ne soit pas un obstacle à l'unité mais l'enrichisse, constituent une responsabilité primordiale du Souverain Pontife pour toute l'Eglise(66) et, restant sauf le droit général de l'Eglise, de tout Evêque pour l'Eglise particulière confiée à son ministère pastoral(67). Mais l'édification et

la sauvegarde de cette unité, qui reçoit de la diversité son caractère de communion, sont aussi de la responsabilité de tous dans l'Eglise, parce que tous sont appelés à la construire et à la respecter chaque jour, principalement par la charité qui est "*le lien de la perfection*"(68).

16. Pour avoir une vision plus complète de cet aspect de la communion ecclésiale -unité dans la diversité-, il faut considérer qu'il existe des institutions et des communautés établies par l'Autorité Apostolique pour des tâches pastorales particulières. *En tant que telles*, elles appartiennent à l'Eglise universelle, leurs membres étant cependant aussi membres des Eglises particulières où ils vivent et travaillent. Cette appartenance aux Eglises particulières, caractérisée par la *flexibilité*(69), a des expressions juridiques diverses. Ce fait, loin d'entamer l'unité de l'Eglise particulière fondée sur l'Evêque, contribue au contraire à donner à cette unité la diversité interne qui est le propre de la *communion*(70).

Dans le contexte de l'Eglise comprise comme communion, il faut aussi considérer les divers instituts et sociétés, expression des charismes de vie consacrée et de vie apostolique dont le Saint-Esprit enrichit le Corps Mystique du Christ: même s'ils n'appartiennent pas à la structure hiérarchique de l'Eglise, ils appartiennent à sa vie et à sa sainteté(71).

A cause de leur caractère supra-diocésain, enraciné dans le ministère de Pierre, toutes ces réalités ecclésiales sont aussi des éléments au service de la communion entre les diverses Eglises particulières.

V

COMMUNION ECCLÉSIALE ET OECUMÉNISME

17. "*Avec ceux qui, étant baptisés, portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le Successeur de Pierre, l'Eglise se sait unie pour de multiples raisons*"(72). Dans les Eglises et Communautés chrétiennes non-catholiques, il existe en effet de nombreux éléments de l'Eglise du Christ qui permettent de discerner avec joie et espérance une certaine communion, bien qu'imparfaite(73).

Cette communion existe spécialement avec les Eglises orientales orthodoxes qui, bien que séparées du Siège de Pierre, restent unies à l'Eglise Catholique par des liens très étroits, comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide, méritant par conséquent le titre d'Eglises particulières(74). En effet, "*par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans ces Eglises particulières, l'Eglise de Dieu s'édifie et grandit*"(75), parce que l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique est vraiment présente dans toute célébration valide de l'Eucharistie(76).

Cependant, puisque la communion avec l'Eglise universelle, représentée par le Successeur de Pierre, n'est pas un complément extérieur à l'Eglise particulière, mais un de ses éléments constitutifs internes, la situation de ces vénérables communautés chrétiennes implique aussi une *blessure* de leur condition d'Eglise particulière. La blessure est plus profonde encore dans les communautés ecclésiales qui n'ont pas maintenu la succession apostolique ni conservé l'Eucharistie valide. D'autre part, ce fait comporte aussi pour l'Eglise Catholique, appelée par le Seigneur à devenir pour tous "*un seul troupeau et un seul pasteur*"(77), une blessure en tant qu'obstacle pour la réalisation pleine de son universalité dans l'histoire.

18. Cette situation exige un effort oecuménique de tous en vue de la pleine communion dans l'unité de l'Eglise: cette unité, "*le Christ l'a accordée à son Eglise dès le commencement. Nous croyons qu'elle subsiste de façon inamissible dans l'Eglise catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour*

jusqu'à la consommation des siècles"(78). Dans cet engagement oecuménique, la prière, la pénitence, l'étude, le dialogue et la collaboration ont une importance prioritaire, afin que, grâce à une nouvelle conversion au Seigneur, il soit possible à tous de reconnaître la permanence du Primat de Pierre dans ses successeurs, les Evêques de Rome, et de voir réaliser le ministère de Pierre, tel qu'il est voulu par le Seigneur, comme un service apostolique universel, présent à *l'intérieur* de toutes les Eglises, et qui, restant sauve sa substance d'institution divine, peut s'exprimer de manières diverses, selon les temps et les lieux, comme l'histoire le prouve.

CONCLUSION

19. La Bienheureuse Vierge Marie est le modèle de la communion ecclésiale dans la foi, dans la charité et dans l'union avec le Christ(79). "*Eternellement présente dans le mystère du Christ*"(80), elle est , au milieu des Apôtres, au coeur même de l'Eglise naissante(81) et de l'Eglise de tous les temps. En effet, "*l'Eglise se rassemble dans la partie haute (du cénacle) avec Marie, qui était la Mère de Jésus, et avec ses frères. On ne peut donc pas parler d'Eglise si Marie, la Mère du Seigneur, n'est pas présente avec ses frères*"(82).

En concluant cette *Lettre*, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, reprenant les derniers mots de la Constitution *Lumen gentium*(83), invite tous les Evêques et, à travers eux, tous les fidèles et spécialement les théologiens, à confier à l'intercession de la Bienheureuse Vierge leurs efforts de communion et de réflexion théologique sur la communion.

Au cours d'une audience accordée au Cardinal Préfet soussigné, Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II a approuvé la présente Lettre, décidée en réunion ordinaire de la Congrégation, et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 28 mai 1992.

Joseph Card. Ratzinger

Préfet

+ Alberto Bovone

Arch. Tit. de Césarée de Numidie

Secrétaire

(1) 1 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Const. *Dei Verbum*, n. 10; Const. *Gaudium et spes*, n. 32; Décr. *Unitatis redintegratio*, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

(2) 2 Cf. SYNODE DES EVEQUES, IIème Assemblée extraordinaire (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(3) 3 PAUL VI, *Discours d'ouverture de la deuxième session du Conc. Vatican II*, 29-IX- 1963: AAS 55 (1963) p. 848. Cf., par exemple, les perspectives d'approfondissement indiquées par la COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, dans *Themata selecta de ecclesiology*: "Documenta (1969-1985)", Lib. Ed. Vaticane 1988, pp. 462-559.

(4) 4 JEAN-PAUL II, *Discours aux Evêques des Etats-Unis d'Amérique*, 16-IX-1987, n. 1: "Insegnamenti

di Giovanni Paolo II" X,3 (1987) p. 553.

(5) 5 *1 Jn* 1, 3: "Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que soyez, vous aussi, en communion avec nous. Et nous sommes, nous, en communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. Cf. aussi *1 Cor* 1, 9; JEAN-PAUL II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 19; SYNODE DES EVEQUES (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(6) 6 Cf. *Ph* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Const. *Lumen gentium*, n. 48.

(7) 7 *2 Cor* 5, 6. Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 1.

(8) 8 Cf. *ibidem*, n. 7; PIE XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 200ss.

(9) 9 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 11/a.

(10) 10 S. CYPRIEN, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cf. Const. *Lumen gentium*, n. 4/b.

(11) 11 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 9/c.

(12) 12 Cf. *2 Pi* 1, 4.

(13) 13 Cf. *2 Cor* 1, 7.

(14) 14 Cf. *Eph* 4, 13; *Phm* 6.

(15) 15 Cf. *Ph* 2, 1.

(16) 16 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 25-27.

(17) 17 Cf. *Mt* 28, 19-20; *Jn* 17, 21-23; *Eph* 1, 10; Const. *Lumen gentium*, nn. 9/b, 13 et 17; Décr. *Ad gentes*, nn. 1 et 5; S. IRENEE, *Adversus haereses*, III, 16, 6 et 22, 1-3: PG 7, 925- 926 et 955-958.

(18) 18 S. CYPRIEN, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.

(19) 19 *Eph* 4, 4-5: "Il n'est qu'un seul corps et qu'un seul Esprit, de même que par votre vocation vous avez été appelés à une unique espérance". Cf. aussi *Mc* 16, 16.

(20) 20 Const. *Lumen gentium*, n. 7/b. L'Eucharistie est le sacrement "grâce auquel l'Eglise est réunie dans le temps présent" (S. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). "Notre participation au corps et au sang du Christ n'effectue rien d'autre que notre transformation en ce que nous recevons" (S. LEON LE GRAND, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).

(21) 21 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 3 et 11/a; S. JEAN CHRYSOSTOME, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.

(22) 22 Cf. Denz.-Schön. 19, 26-30.

- (23) 23 Cf. *1 Cor* 12, 25-27; *Eph* 1, 22-23; 3, 3-6.
- (24) 24 *Act* 4, 32.
- (25) 25 Cf. *Act* 2, 42.
- (26) 26 Cf. *Rom* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Const. *Lumen gentium*, n. 4.
- (27) 27 S. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. En effet, "élevé sur la croix, puis entré dans la gloire, le Seigneur Jésus répandit l'Esprit qu'il avait promis. Par lui, il appela et réunit dans l'unité de la foi, de l'espérance et de la charité, le peuple de la Nouvelle Alliance qui est l'Eglise" (Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 2/b).
- (28) 28 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 49.
- (29) 29 Cf. *Heb* 7, 25.
- (30) 30 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 50 et 66.
- (31) 31 Cf. *Mt* 16, 18; *1 Cor* 12, 28; etc.
- (32) 32 Cf. *Act* 8, 1; 11, 22; *1 Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Ap* 2, 1.8; etc.
- (33) 33 Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Lib. Ed. Vaticane 1989, spécialement, pp. 14-28.
- (34) 34 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a; cf. Décr. *Ad gentes*, n. 20/a.
- (35) 35 Décr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (36) 36 Const. *Lumen gentium*, n. 23/b. Cf. S. HILAIRE DE POITIERS, *In Psalm.* 14, 3: PL 9, 301; S. GREGOIRE LE GRAND, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.
- (37) 37 Cf. PAUL VI, Ex. *Ap. Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 64/b.
- (38) 38 Décr. *Christus Dominus*, n. 6/c.
- (39) 39 JEAN-PAUL II, *Discours à la Curie Romaine*, 20-XII-1990, n. 9: "L'Osservatore Romano", 21-XII-1990, p. 5.
- (40) 40 Décr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (41) 41 JEAN-PAUL II, *Discours aux Evêques des Etats-Unis d'Amérique*, 16-IX-1987, n. 3: op. cit., p. 555.
- (42) 42 Cf. PASTEUR D'HERMAS, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; S. CLEMENT DE ROME, *Epist. II ad Cor.*,

14, 2: Funck, 1, 200.

(43) 43 Cf. Act 2, 1ss. S. IRENEE, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): "le jour de la Pentecôte (...) toutes les nations (...) chantaient dans toutes les langues un hymne de louange à Dieu dans un accord parfait, car le Saint-Esprit ramenait à l'unité les tribus séparées et offrait au Père les prémices de toutes les nations". Cf. aussi S. FULGENCE DE RUSPE, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: PL 65, 743-744.

(44) 44 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a: "C'est en elles et à partir d'elles (les Eglises particulières) qu'existe l'Eglise catholique une et unique ". Cette doctrine développe dans la continuité ce qui avait déjà été affirmé auparavant, par exemple par PIE XII, Enc. *Mystici Corporis*, op. cit., p. 211: "...à partir desquelles existe et dont est composée l'unique Eglise Catholique".

(45) 45 Cf. JEAN-PAUL II, *Discours à la Curie Romaine*, 20-XII-1990, n. 9: op. cit., p. 5.

(46) 46 Cf. *Gal* 3, 28.

(47) 47 Cf., par exemple, C.I.C., can. 107.

(48) 48 S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): "celui qui est à Rome sait que ceux des Indes sont ses membres". Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 13/b.

(49) 49 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 26/a; S. AUGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.

(50) 50 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 18/b, 21/b, 22/a. Cf. aussi S. CYPRIEN, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; S. AUGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.

(51) 51 S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Epist. ad Rom.*, prol.: PG 5, 685; cf. Const. *Lumen gentium*, n. 13/c.

(52) 52 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.

(53) 53 *Ibidem*, n. 23/a. Cf. Const. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; S. CYPRIEN, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.

(54) 54 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 20; S. IRENEE, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848- 849; S. CYPRIEN, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; S. AUGUSTIN, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.

(55) 55 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 23/a.

(56) 56 *Ibidem*, n. 22/b; cf. aussi n. 19.

(57) 57 JEAN-PAUL II, *Discours à la Curie Romaine*, 20-XII-1990, n. 9: op. cit., p. 5.

(58) 58 JEAN-PAUL II, *Discours aux Evêques des Etats-Unis d'Amérique*, 16-IX-1987, n. 4: op. cit., p. 556.

(59) 59 Cf. Const. *Pastor aeternus*, chap. 3: Denz-Schön 3064; Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.

(60) 60 Cf. *supra*, n. 9.

(61) 61 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 26; S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Epist.ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.

(62) 62 Cf. MISSEL ROMAIN, *Prière Eucharistique III*.

(63) 63 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 8/b.

(64) 64 JEAN-PAUL II, *Discours dans l'audience générale*, 27-IX-1989, n. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII,2 (1989) p. 679.

(65) 65 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 23/d.

(66) 66 Cf. *ibidem*, n. 13/c.

(67) 67 Cf. Décr. *Christus Dominus*, n. 8/a.

(68) 68 Col 3, 14. S. THOMAS D'AQUIN, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: "L'Eglise est une (...) par l'unité de la charité, parce que tous sont unis dans l'amour de Dieu, et entre eux dans l'amour mutuel".

(69)é 69 Cf. *supra*, n. 10.

(70) 70 Cf. *supra*, n. 15.

(71)é 71 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 44/d.

(72) 72 Const. *Lumen gentium*, n. 15.

(73) 73 Cf. Décr. *Unitatis redintegratio*, nn. 3/a et 22. Const. *Lumen gentium*, n. 13/d.

(74) 74 Cf. Décr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 et 15/c.

(75) 75 *Ibidem*, n. 15/a.

(76) 76 Cf. *supra*, nn. 5 et 14.

(77) 77 *Jn* 10, 16.

(78) 78 Décr. *Unitatis redintegratio*, n. 4/c.

(79) 79 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 63 et 68; S. AMBROISE, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; S. ISAAC DE L'ETOILE, *Sermo 27*: PL 194, 1778-1779; RUPERT DE DEUTZ, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.

(80) 80 JEAN-PAUL II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19.

(81) 81 Cf. *Act* 1, 14; JEAN-PAUL II, Enc. *Redemptoris Mater*, op. cit., n. 26.

(82) 82 S. CHROMACE D'AQUILEE, *Sermo* 30, 1: "Sources Chrétiennes" 164, p. 134. Cf. PAUL VI, Ex. Ap. *Marialis cultus*, 2-II-1974, n. 28.

(83) 83 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 69.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

LETTER TO THE BISHOPS OF THE CATHOLIC CHURCH ON SOME ASPECTS OF THE CHURCH UNDERSTOOD AS COMMUNION

INTRODUCTION

1. The concept of *communio* (*koinonía*), which appears with a certain prominence in the texts of the Second Vatican Council(1), is very suitable for expressing the core of the Mystery of the Church, and can certainly be a key for the renewal of Catholic ecclesiology(2). A deeper appreciation of the fact that the Church is a Communion is, indeed, a task of special importance, which provides ample latitude for theological reflection on the mystery of the Church, "*whose nature is such that it always admits new and deeper exploring*"(3). However, some approaches to ecclesiology suffer from a clearly inadequate awareness of the Church as a *mystery of communion*, especially insofar as they have not sufficiently integrated the concept of *communio* with the concepts of *People of God* and of the *Body of Christ*, and have not given due importance to the relationship between the Church as *communio* and the Church as *sacrament*.

2. Bearing in mind the doctrinal, pastoral and ecumenical importance of the different aspects regarding the Church understood as Communion, the Congregation for the Doctrine of the Faith has considered it opportune, by means of this *Letter*, to recall briefly and to clarify, where necessary, some of the fundamental elements that are to be considered already settled also by those who undertake the hoped-for theological investigation.

I

THE CHURCH, A MYSTERY OF COMMUNION

3. The concept of *communio* lies "*at the heart of the Church's selfunderstanding*"(4), insofar as it is the Mystery of the personal union of each human being with the divine Trinity and with the rest of mankind, initiated with the faith(5), and, having begun as a reality in the Church on earth, is directed towards its eschatological fulfilment in the heavenly Church(6).

If the concept of *communio*, which is not a univocal concept, is to serve as a key to ecclesiology, it has to be understood within the teaching of the Bible and the patristic tradition, in which *communio* always involves a double dimension: the *vertical* (communion with God) and the *horizontal* (communion among men). It is essential to the Christian understanding of *communio* that it be recognised above all as a gift from God, as a fruit of God's initiative carried out in the paschal mystery. The new relationship between man and God, that has been established in Christ and is communicated through the sacraments, also extends to a new relationship among human beings. As a result, the concept of *communio* should be such as to express both the sacramental nature of the Church while "*we are away from the Lord*"(7), and also the

particular unity which makes the faithful into members of one and the same Body, the Mystical Body of Christ(8), an organically structured community(9), "*a people brought into one by the unity of the Father and of the Son and of the Holy Spirit*"(10), and endowed with suitable means for its visible and social union (11).

4. *Ecclesial communion is at the same time both invisible and visible.* As an invisible reality, it is the communion of each human being with the Father through Christ in the Holy Spirit, and with the others who are fellow sharers in the divine nature(12), in the passion of Christ(13), in the same faith(14), in the same spirit(15). In the Church on earth, there is an intimate relationship between this invisible communion and the visible communion in the teaching of the Apostles, in the sacraments and in the hierarchical order. By means of these divine gifts, which are very visible realities, Christ carries out in different ways in history his prophetic, priestly and kingly *function* for the salvation of mankind(16). This link between the invisible and visible elements of ecclesial communion constitutes the Church as the *Sacrament* of salvation.

From this sacramentality it follows that the Church is not a reality closed in on herself; rather, she is permanently open to missionary and ecumenical endeavour, for she is sent to the world to announce and witness, to make present and spread the mystery of communion which is essential to her: to gather together all people and all things into Christ(17); so as to be for all an "*inseparable sacrament of unity*"(18).

5. Ecclesial communion, into which each individual is introduced by faith and by Baptism(19), has its root and centre in the Blessed Eucharist. Indeed, Baptism is an incorporation into a body that the risen Lord builds up and keeps alive through the Eucharist, so that this body can truly be called the Body of Christ. The Eucharist is the creative force and source of *communion* among the members of the Church, precisely because it unites each one of them with Christ himself: "*Really sharing in the body of the Lord in the breaking of the eucharistic bread, we are taken up into communion with him and with one another. 'Because the bread is one, we, though many, are one body, all of us who partake of the one bread' (1 Cor 10, 17)*"(20).

Hence, the pauline expression *the Church is the Body of Christ* means that the Eucharist, in which the Lord gives us his Body and transforms us into one Body(21), is where the Church expresses herself permanently in most essential form. While present everywhere, she is yet only *one*, just as Christ is *one*.

6. The Church is a *Communion of the saints*, to use a traditional expression that is found in the Latin versions of the Apostles' Creed from the end of the fourth century(22). The common visible sharing in the goods of salvation (*the holy things*), and especially in the Eucharist, is the source of the invisible communion among the sharers (*the saints*). This communion brings with it a spiritual solidarity among the members of the Church, insofar as they are members of one same Body(23), and it fosters their effective union in charity by constituting "*one heart and soul*"(24). Communion tends also towards union in prayer (25), inspired in all by one and the same Spirit(26), the Holy Spirit "*who fills and unites the whole Church*"(27).

In its invisible elements, this communion exists not only among the members of the pilgrim Church on earth, but also between these and all who, having passed from this world in the grace of the Lord, belong to the heavenly Church or will be incorporated into it after having been fully purified(28). This means, among other things, that there is a *mutual relationship* between the pilgrim Church on earth and the heavenly Church in the historical-redemptive mission. Hence the ecclesiological importance not only of Christ's intercession on behalf of his members(29), but also of that of the saints and, in an eminent fashion, of the Blessed Virgin Mary's(30). *Devotion to the saints*, which is such a strong feature of the piety of the

christian people, can thus be seen to correspond in its very essence to the profound reality of the Church as a mystery of communion.

II

UNIVERSAL CHURCH AND PARTICULAR CHURCHES

7. The *Church of Christ*, which we profess in the Creed to be one, holy, catholic and apostolic, is the universal Church, that is, the worldwide community of the disciples of the Lord(31), which is present and active amid the particular characteristics and the diversity of persons, groups, times and places. Among these manifold particular expressions of the saving presence of the one Church of Christ, there are to be found, from the times of the Apostles on, those entities which are in themselves *Churches*(32), because, although they are particular, the universal Church becomes present in them with all its essential elements (33). They are therefore constituted "*after the model of the universal Church*"(34), and each of them is "*a portion of the People of God entrusted to a bishop to be guided by him with the assistance of his clergy*"(35).

8. The universal Church is therefore the *Body of the Churches*(36). Hence it is possible to apply the concept of communion *in analogous fashion* to the union existing among particular Churches, and to see the universal Church as a *Communion of Churches*. Sometimes, however, the idea of a "communion of particular Churches" is presented in such a way as to weaken the concept of the unity of the Church at the visible and institutional level. Thus it is asserted that every particular Church is a subject complete in itself, and that the universal Church is the result of a *reciprocal recognition* on the part of the particular Churches. This ecclesiological unilateralism, which impoverishes not only the concept of the universal Church but also that of the particular Church, betrays an insufficient understanding of the concept of communion. As history shows, when a particular Church has sought to become self-sufficient, and has weakened its real communion with the universal Church and with its living and visible centre, its internal unity suffers too, and it finds itself in danger of losing its own freedom in the face of the various forces of slavery and exploitation(37).

9. In order to grasp the true meaning of the analogical application of the term *communion* to the particular Churches taken as a whole, one must bear in mind above all that the particular Churches, insofar as they are "*part of the one Church of Christ*"(38), have a special relationship of "*mutual interiority*"(39) with the whole, that is, with the universal Church, because in every particular Church "*the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ is truly present and active*"(40). For this reason, "*the universal Church cannot be conceived as the sum of the particular Churches, or as a federation of particular Churches*"(41). It is not the result of the communion of the Churches, but, in its essential mystery, it is a reality *ontologically and temporally* prior to every *individual* particular Church.

Indeed, according to the Fathers, *ontologically*, the Church-mystery, the Church that is one and unique, precedes creation(42), and gives birth to the particular Churches as her daughters. She expresses herself in them; she is the mother and not the product of the particular Churches. Furthermore, the Church is manifested, *temporally*, on the day of Pentecost in the community of the one hundred and twenty gathered around Mary and the twelve Apostles, the representatives of the one unique Church and the founders-to-be of the local Churches, who have a mission directed to the world: from the first the Church *speaks all languages*(43).

From the Church, which in its origins and its first manifestation is universal, have arisen the different local

Churches, as particular expressions of the one unique Church of Jesus Christ. Arising *within* and *out of* the universal Church, they have their ecclesiality in it and from it. Hence the formula of the Second Vatican Council: *The Church in and formed out of the Churches (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(44), is inseparable from this other formula: *The Churches in and formed out of the Church (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(45). Clearly the relationship between the universal Church and the particular Churches is a mystery, and cannot be compared to that which exists between the whole and the parts in a purely human group or society.

10. Every member of the faithful, through faith and Baptism, is inserted into the one, holy, catholic and apostolic Church. He or she does not belong to the universal Church in a *mediate* way, *through* belonging to a particular Church, but in an *immediate* way, even though entry into and life within the universal Church are necessarily brought about *in* a particular Church. From the point of view of the Church understood as communion, this means therefore that the universal *communion of the faithful* and the *communion of the Churches* are not consequences of one another, but constitute the same reality seen from different viewpoints.

Moreover, one's *belonging* to a particular Church never conflicts with the reality that *in the Church no-one is a stranger*(46): each member of the faithful, especially in the celebration of the Eucharist, is in *his or her* Church, in the Church of Christ, regardless of whether or not he or she belongs, according to canon law, to the diocese, parish or other particular community where the celebration takes place. In this sense, without impinging on the necessary regulations regarding juridical dependence(47), whoever belongs to one particular Church belongs to all the Churches; since belonging to the *Communion*, like belonging to the Church, is never simply particular, but by its very nature is always universal(48).

III

COMMUNION OF THE CHURCHES, EUCHARIST AND EPISCOPATE

11. Unity, or communion, between the particular Churches in the universal Church, is rooted not only in the same faith and in the common Baptism, but above all in the Eucharist and in the Episcopate.

It is rooted in the Eucharist because the eucharistic Sacrifice, while always performed in a particular community, is never a celebration of that community alone. In fact, the community, in receiving the eucharistic presence of the Lord, receives the entire gift of salvation and shows, even in its lasting visible particular form, that it is the image and true presence of the one, holy, catholic and apostolic Church(49).

The rediscovery of a *eucharistic ecclesiology*, though being of undoubted value, has however sometimes placed unilateral emphasis on the principle of the local Church. It is claimed that, where the Eucharist is celebrated, the totality of the mystery of the Church would be made present in such a way as to render any other principle of unity or universality non-essential. Other conceptions, under different theological influences, present this particular view of the Church in an even more radical form, going as far as to hold that gathering together in the name of Jesus (cf. *Mt* 18, 20) is the same as generating the Church: the assembly which in the name of Christ becomes a community, would hold within itself the powers of the Church, including power as regards the Eucharist. The Church, some say, would arise "from base level". These and other similar errors do not take sufficiently into account that it is precisely the Eucharist that renders all self-sufficiency on the part of the particular Churches impossible. Indeed, the unicity and indivisibility of the eucharistic Body of the Lord implies the unicity of his mystical Body, which is the one and indivisible Church. From the eucharistic centre arises the necessary openness of every celebrating community, of every particular Church; by allowing itself to be drawn into the open arms of the Lord, it

achieves insertion into his one and undivided Body. For this reason too, the existence of the Petrine ministry, which is a foundation of the unity of the Episcopate and of the universal Church, bears a profound correspondence to the eucharistic character of the Church.

12. In fact, the unity of the Church is also rooted in the unity of the Episcopate(50). As the very idea of the *Body of the Churches* calls for the existence of a Church that is *Head* of the Churches, which is precisely the Church of Rome, "*foremost in the universal communion of charity*"(51), so too the unity of the Episcopate involves the existence of a Bishop who is Head of the *Body or College of Bishops*, namely the Roman Pontiff(52). Of the unity of the Episcopate, as also of the unity of the entire Church, "*the Roman Pontiff, as the successor of Peter, is a perpetual and visible source and foundation*"(53). This unity of the Episcopate is perpetuated through the centuries by means of the *apostolic succession*, and is also the foundation of the identity of the Church of every age with the Church built by Christ upon Peter and upon the other Apostles(54).

13. The Bishop is a visible source and foundation of the unity of the particular Church entrusted to his pastoral ministry(55). But for each particular Church to be fully Church, that is, the particular presence of the universal Church with all its essential elements, and hence constituted *after the model of the universal Church*, there must be present in it, as a proper element, the supreme authority of the Church: the Episcopal College "*together with their head, the Supreme Pontiff, and never apart from him*"(56). The Primacy of the Bishop of Rome and the episcopal College are proper elements of the universal Church that are "*not derived from the particularity of the Churches*"(57), but are nevertheless *interior* to each particular Church. Consequently "*we must see the ministry of the Successor of Peter, not only as a 'global' service, reaching each particular Church from 'outside', as it were, but as belonging already to the essence of each particular Church from 'within'*"(58). Indeed, the ministry of the Primacy involves, in essence, a truly episcopal power, which is not only supreme, full and universal, but also *immediate*, over everybody, whether Pastors or other faithful(59). The ministry of the Successor of Peter as something *interior* to each particular Church is a necessary expression of that fundamental *mutual interiority* between universal Church and particular Church(60).

14. The unity of the Eucharist and the unity of the Episcopate *with Peter and under Peter* are not independent roots of the unity of the Church, since Christ instituted the Eucharist and the Episcopate as essentially interlinked realities(61). The Episcopate is *one*, just as the Eucharist is *one*: the one Sacrifice of the one Christ, dead and risen. The liturgy expresses this reality in various ways, showing, for example, that every celebration of the Eucharist is performed in union not only with the proper Bishop, but also with the Pope, with the episcopal order, with all the clergy, and with the entire people(62). Every valid celebration of the Eucharist expresses this universal communion *with Peter* and with the whole Church, or *objectively* calls for it, as in the case of the Christian Churches separated from Rome(63).

IV

UNITY AND DIVERSITY IN ECCLESIAL COMMUNION

15. "*The universality of the Church involves, on the one hand, a most solid unity, and on the other, a plurality and a diversification, which do not obstruct unity, but rather confer upon it the character of 'communion'*"(64). This plurality refers both to the diversity of ministries, charisms, and forms of life and apostolate within each particular Church, and to the diversity of traditions in liturgy and culture among the various particular Churches(65).

Fostering a unity that does not obstruct diversity, and acknowledging and fostering a diversification that does not obstruct unity but rather enriches it, is a fundamental task of the Roman Pontiff for the whole Church(66), and without prejudice to the general law of the Church itself, of each Bishop in the particular Church entrusted to his pastoral ministry(67). But the building up and safeguarding of this unity, on which diversification confers the character of communion, is also a task of everyone in the Church, because all are called to build it up and preserve it each day, above all by means of that charity which is "*the bond of perfection*"(68).

16. For a more complete vision of this aspect of ecclesial communion -unity in diversity- one needs to bear in mind that there are institutions and communities established by the Apostolic Authority for specific pastoral tasks. They belong *as such* to the universal Church, though their members are also members of the particular Churches where they live and work. The manner of belonging to the particular Churches, with its own particular *flexibility*(69), takes different juridical forms. But it does not erode the unity of the particular Church founded on the Bishop; rather, it helps endow this unity with the interior diversification which is a feature of *communion*(70).

In the context of the Church understood as communion, consideration should also be given to the many institutes and societies that express the charisms of consecrated life and apostolic life, with which the Holy Spirit enriches the Mystical Body of Christ. Although these do not belong to the hierarchical structure of the Church, they belong to its life and holiness(71).

Given their supradiocesan character, rooted in the Petrine ministry, all these ecclesial realities are also elements at the service of communion among the various particular Churches.

V

ECCLESIAL COMMUNION AND ECUMENISM

17. "*The Church knows that she is joined in many ways to the baptized who are honoured by the name of Christian, but who do not however profess the Catholic faith in its entirety or have not preserved unity or communion under the successor of Peter*"(72). Among the non-Catholic Churches and Christian communities, there are indeed to be found many elements of the Church of Christ, which allow us, amid joy and hope, to acknowledge the existence of a certain communion, albeit imperfect(73).

This communion exists especially with the Eastern orthodox Churches, which, though separated from the See of Peter, remain united to the Catholic Church by means of very close bonds, such as the apostolic succession and a valid Eucharist, and therefore merit the title of particular Churches(74). Indeed, "*through the celebration of the Eucharist of the Lord in each of these Churches, the Church of God is built up and grows in stature*"(75), for in every valid celebration of the Eucharist the one, holy, catholic and apostolic Church becomes truly present(76).

Since, however, communion with the universal Church, represented by Peter's Successor, is not an external complement to the particular Church, but one of its internal constituents, the situation of those venerable Christian communities also means that their existence as particular Churches is *wounded*. The wound is even deeper in those ecclesial communities which have not retained the apostolic succession and a valid Eucharist. This in turn also injures the Catholic Church, called by the Lord to become for all "*one flock*" with "*one shepherd*"(77), in that it hinders the complete fulfilment of its universality in history.

18. This situation seriously calls for ecumenical commitment on the part of everyone, with a view to achieving full communion in the unity of the Church; that unity "*which Christ bestowed on his Church from the beginning. This unity, we believe, subsists in the Catholic Church as something she can never lose, and we hope that it will continue to increase until the end of time*"(78). In this ecumenical commitment, important priorities are prayer, penance, study, dialogue and collaboration, so that, through a new conversion to the Lord, all may be enabled to recognise the continuity of the Primacy of Peter in his successors, the Bishops of Rome, and to see the Petrine ministry fulfilled, in the manner intended by the Lord, as a worldwide apostolic service, which is present in all the Churches *from within*, and which, while preserving its substance as a divine institution, can find expression in various ways according to the different circumstances of time and place, as history has shown.

CONCLUSION

19. The Blessed Virgin Mary is the model of ecclesial communion in faith, in charity and in union with Christ(79). "*Eternally present in the mystery of Christ*"(80), She is, in the midst of the Apostles, at the very heart of the Church at its birth(81) and of the Church of all ages. Indeed, "*the Church was congregated in the upper part (of the Cenacle) with Mary, who was the Mother of Jesus, and with his brethren. We cannot therefore speak of the Church unless Mary, the mother of the Lord, is present there, with the Lord's brethren*"(82).

In bringing this *Letter* to a close, the Congregation for the Doctrine of the Faith, echoing the final words of the Constitution *Lumen gentium*(83), invites all the Bishops and, through them, all the faithful, especially the theologians, to entrust to the intercession of the Blessed Virgin their commitment to communion and to theological reflection upon communion.

The Sovereign Pontiff John Paul II, at the Audience granted to the undersigned Cardinal Prefect, approved this Letter, agreed upon in the ordinary meeting of this Congregation, and ordered its publication.

Rome, at the Congregation for the Doctrine of the Faith, 28th may 1992.

Joseph Card. Ratzinger

Prefect

+ Alberto Bovone

Tit. Abp. of Caesarea in Numidia

Secretary

(1) Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Const. *Dei Verbum*, n. 10; Const. *Gaudium et spes*, n. 32; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

(2) Cf. SYNOD OF BISHOPS, Second Extraordinary Assembly (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(3) PAUL VI, *Opening address for the second period of the Second Vatican Council*, 29-IX-1963: AAS 55 (1963) p. 848. Cf., for example, the perspectives for further reflection indicated by the INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, in its *Themata selecta de ecclesiologia*: "Documenta (1969-1985)", Lib. Ed. Vaticana 1988, pp. 462-559.

- (4) JOHN PAUL II, *Address to the Bishops of the United States of America*, 16-IX-1987, n. 1: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X, 3 (1987) p. 553.
- (5) *1 Jn* 1, 3: "that which we have seen and heard, we proclaim also to you, so that you may have fellowship with us; and our fellowship is with the Father and with his Son Jesus Christ". Cf. also *1 Cor* 1, 9; JOHN PAUL II, Ap. Exh. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 19; SYNOD OF BISHOPS (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.
- (6) Cf. *Phil* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Const. *Lumen gentium*, n. 48.
- (7) *2 Cor* 5, 6. Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 1.
- (8) Cf. *ibidem*, no. 7; PIUS XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 200ff.
- (9) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 11/a.
- (10) ST. CYPRIAN, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cf. Const. *Lumen gentium*, n. 4/b.
- (11) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 9/c.
- (12) Cf. *2 Pet* 1, 4.
- (13) Cf. *2 Cor* 1, 7.
- (14) Cf. *Eph* 4, 13; *Philem* 6.
- (15) Cf. *Phil* 2, 1.
- (16) Cf. Const. *Lumen gentium*, nos. 25-27.
- (17) Cf. *Mt* 28, 19-20; *Jn* 17, 21-23; *Eph* 1, 10; Const. *Lumen gentium*, nn. 9/b, 13 and 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 1 and 5; ST. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 16, 6 and 22, 1-3: PG 7, 925-926 and 955-958.
- (18) ST. CYPRIAN, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.
- (19) *Eph* 4, 4-5: "There is one body and one Spirit, just as you were called to the one hope that belongs to your call, one Lord, one faith, one baptism". Cf. also *Mk* 16, 16.
- (20) Const. *Lumen gentium*, n. 7/b. The Eucharist is the sacrament "through which in the present age the Church is made" (ST. AUGUSTINE, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). "Our sharing in the body and blood of Christ leads to no other end than that of transforming us into that which we receive" (ST. LEO THE GREAT, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).

- (21) Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 3 and 11/a; ST. JOHN CHRYSOSTOM, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.
- (22) Cf. Denz.-Sch`n. 19, 26-30.
- (23) Cf. *1 Cor* 12, 25-27; *Eph* 1, 22-23; 3, 3-6.
- (24) *Acts* 4, 32.
- (25) Cf. *Acts* 2, 42.
- (26) Cf. *Rom* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Const. *Lumen gentium*, n. 4.
- (27) ST. THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. Indeed, "*lifted up on the cross and glorified, the Lord Jesus poured forth the Spirit whom he had promised, and through whom he has called and gathered together the people of the New Covenant, which is the Church, into a unity of faith, hope and charity*" (Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2/b).
- (28) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 49.
- (29) Cf. *Heb* 7, 25.
- (30) Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 50 and 66.
- (31) Cf. *Mt* 16, 18; *1 Cor* 12, 28; etc.
- (32) Cf. *Acts* 8, 1; 11, 22; *1 Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Rev* 2, 1.8; etc.
- (33) Cf. PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *UnitJ et diversitJ dans l'Eglise*, Lib. Ed. Vaticana 1989, especially, pp. 14-28.
- (34) Const. *Lumen gentium*, n. 23/a; cf. Decr. *Ad gentes*, n. 20/a.
- (35) Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (36) Const. *Lumen gentium*, n. 23/b. Cf. ST. HILARY OF POITIERS, *In Psalm.*, 14, 3: PL 9, 301; ST. GREGORY THE GREAT, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.
- (37) Cf. PAUL VI, Ap. Exh. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 64/b.
- (38) Decr. *Christus Dominus*, n. 6/c.
- (39) JOHN PAUL II, *Address to the Roman Curia*, 20-XII-1990, n. 9: "L'Osservatore Romano", 21-XII-1990, p. 5.
- (40) Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.

- (41) JOHN PAUL II, *Address to the Bishops of the United States of America*, 16-IX-1987, n. 3: as quoted, p. 555.
- (42) Cf. SHEPHERD OF HERMAS, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; ST. CLEMENT OF ROME, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2: Funck, 1, 200.
- (43) Cf. *Acts* 2, 1ff. ST IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): "at Pentecost (...) all nations (...) had become a marvellous choir to intone a hymn of praise to God in perfect harmony, because the Holy Spirit had brought distances to nought, eliminated discordant notes and transformed the varieties of the peoples into the first-fruits to be offered to the Father". Cf. also ST. FULGENTIUS OF RUSPE, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: PL 65, 743-744.
- (44) Const. *Lumen gentium*, n. 23/a: "it is in these and formed out of them that the one and unique Catholic Church exists". This doctrine develops in the same line of continuity what had been stated previously, for example by PIUS X, Enc. *Mystici Corporis*, as quoted, p. 211: "out of which the one Catholic Church exists and is composed".
- (45) Cf. JOHN PAUL II, *Address to the Roman Curia*, 20-XII-1990, n. 9: as quoted, p. 5.
- (46) Cf. *Gal.* 3, 28.
- (47) Cf., for example, C.I.C., can. 107.
- (48) ST. JOHN CHRYSOSTOM, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): "whoever is in Rome knows that the Indians are his members". Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 13/b.
- (49) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 26/a; ST. AUGUSTINE, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.
- (50) Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 18/b, 21/b, 22/a. Cf. also ST. CYPRIAN, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; ST. AUGUSTINE, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.
- (51) ST. IGNATIUS OF ANTIOCH, *Epist. ad Rom.*, prolog.: PG 5, 685; cf. Const. *Lumen gentium*, n. 13/c.
- (52) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.
- (53) *Ibidem*, n. 23/a. Cf. Const. *Pastor aeternus*: Denz.-Sch`n. 3051-3057; ST. CYPRIAN, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.
- (54) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 20; ST. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; ST. CYPRIAN, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; ST. AUGUSTINE, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.
- (55) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 23/a.
- (56) *Ibidem*, n. 22/b; cf also n. 19.
- (57) JOHN PAUL II, *Address to the Roman Curia*, 20-XII-1990, n. 9: as quoted, p. 5.

- (58) JOHN PAUL II, *Address to the Bishops of the United States of America*, 16-IX-1987, n. 4: as quoted, p. 556.
- (59) Cf. Const. *Pastor aeternus*, chap. 3: Denz.-Sch`n 3064; Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.
- (60) Cf. *supra*, n. 9.
- (61) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 26; ST. IGNATIUS OF ANTIOCH, *Epist. ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.
- (62) Cf. ROMAN MISSAL, *Eucharistic Prayer III*.
- (63) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 8/b.
- (64) JOHN PAUL II, *Address*, General Audience, 27-IX-1989, n. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII,2 (1989) p. 679.
- (65) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 23/d.
- (66) Cf. *ibidem*, n. 13/c.
- (67) Cf. Decr. *Christus Dominus*, n. 8/a.
- (68) Col 3, 14. ST. THOMAS AQUINAS, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: "*The Church is one (...) through the unity of charity, because all are joined in the love of God, and among themselves in mutual love*".
- (69) Cf. *supra*, n. 10.
- (70) Cf. *supra*, n. 15.
- (71) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 44/d.
- (72) Const. *Lumen gentium*, n. 15.
- (73) Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 3/a and 22; see also Const. *Lumen gentium*, n. 13/d.
- (74) Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 and 15/c.
- (75) *Ibidem*, n. 15/a.
- (76) Cf. *supra*, nn. 5 and 14.
- (77) *Jn* 10, 16.
- (78) Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4/c.

(79) Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 63 and 68; ST. AMBROSE, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; ST ISAAC OF STELLA, *Sermo 27*: PL 194, 1778-1779; RUPERT OF DEUTZ, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.

(80) JOHN PAUL II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19.

(81) Cf. *Acts* 1, 14; JOHN PAUL II, Enc. *Redemptoris Mater*: as quoted, n. 26.

(82) ST. CROMATIUS OF AQUILEIA, *Sermo 30*, 1: "Sources Chrtiennes" 164, p. 134. Cf. PAUL VI, Ap. Exh. *Marialis cultus*, 2-II-1974, n. 28.

(83) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 69.





CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDEI

LITTERAE AD CATHOLICAE ECCLESIAE EPISCOPOS DE ALIQUIBUS ASPECTIBUS ECCLESIAE PROUT EST COMMUNIO

INTRODUCTIO

1. *Communio* notio (*koinonía*), textibus Concilii Vaticani II iam in luce posita(1), valde apta est ad exprimendum nucleum intimum Mysterii Ecclesiae et bene potest tamquam clavis adhiberi ad renovatam ecclesiologiam catholicam rite excolendam(2). Magni momenti est altius perscrutari doctrinam de Ecclesia prout est *Communio*. Amplum sane hic patet spatium theologiae pervestigationi prosequendae de mysterio Ecclesiae, quippe quae "*talis est naturae, quae novas semper altioresque suis explorationes admittat*"(3). Verumtamen nonnulli sunt prospectus ecclesiologici qui prae se ferunt haud sufficientem comprehensionem Ecclesiae prout est *mysterium communionis*, praesertim quia iisdem deest apta compositio notionis *communio* cum illis *Populi Dei* atque *Corporis Christi*, et quia non satis in luce ponunt congruam relationem intercedentem inter Ecclesiam *communio* atque Ecclesiam *sacramentum*.

2. Cum diversi aspectus Ecclesiae prout est *Communio* magni sint momenti doctrinalis, pastoralis et oecumenici, Congregatio de Doctrina Fidei opportunum existimavit hisce *Litteris* breviter recolere atque, ubi necesse sit, clarificare aliqua elementa fundamentalia quae habenda sunt ut capita firma, etiam in auspiciata theologia pervestigatione altius promovenda.

I

DE ECCLESIA MYSTERIO COMMUNIONIS

3. Notio *communio* exstat "*in corde autocognitionis Ecclesiae*"(4), quatenus ipsa est Mysterium unionis personalis uniuscuiusque hominis cum divina Trinitate et cum ceteris hominibus, quae initium quidem sumit a fide(5), ac tendit ad plenitudinem eschatologicam in Ecclesia caelesti, prout re vera iam inchoative existit in Ecclesia terrestri(6).

Notio *communio*, quae non est univoca, ut adhiberi possit tamquam clavis interpretativa ecclesiologiae, intellegatur necesse est intra ambitum doctrinae biblicae atque traditionis patristicae, ubi *communio* implicat semper duplicem dimensionem: scilicet *verticalem* (*communio* cum Deo) et *horizontalem* (*communio* inter homines). Quamobrem acceptioni christianae *communio* essentialiter pertinet, quod ipsa *communio* agnoscatur imprimis esse donum Dei, fructus nempe divinae operationis in mysterio paschali consummatae. Nova itaque relatio hominem inter et Deum, quae stabilita est in Christo atque communicatur in sacramentis, expanditur quoque in hominum inter seipsos necessitudinem pariter novam. Unde oportet ut notio *communio* exprimere quoque possit naturam sacramentalem Ecclesiae "*dum... peregrinamur a Domino*"(7), necnon peculiarem unitatem qua fideles fiunt membra unius eiusdemque Corporis - videlicet Corporis mystici Christi(8)-, atque ideo *communio* organice exstructa(9), "*de unitate*

Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata"(10), praedita quoque aptis mediis ad visibilem socialemque unionem instaurandam(11).

4. *Communio ecclesialis est simul invisibilis et visibilis*. Prout invisibilis, ipsa est communio uniuscuiusque hominis cum Patre per Christum in Spiritu Sancto, necnon cum ceteris hominibus comparticipibus naturae divinae(12), passionis Christi(13), eiusdem fidei(14) eiusdemque spiritus(15). In Ecclesia terrestri intima viget relatio inter hanc communionem invisibilem et visibilem communionem in doctrina Apostolorum, in sacramentis et in ordine hierarchico. His in donis divinis, quae res sunt bene visibiles, Christus variis modis fungitur in historia Suo *munere* prophetico, sacerdotali et regali pro hominum salute(16). Haec relatio invisibilia inter et visibilia communionis ecclesialis elementa ad fundamentum pertinet constitutum Ecclesiae prout est *Sacramentum* salutis.

Tali ex indole sacramentali derivatur Ecclesiam non esse clausam in seipsa, sed permanentem apertam impulsui missionario et oecumenico, utpote missam in mundum ad annuntiandum et testificandum mysterium communionis quo ipsa constituitur, ad idipsum actuale reddendum et expandendum: ut omnes et omnia coadunet in Christo(17); ut sit omnibus "*inseparabile unitatis sacramentum*"(18).

5. Communionis ecclesialis, cui unusquisque fide et Baptismo inseritur(19), radix et centrum est Sacra Eucharistia. Siquidem Baptismus est incorporatio corpori per Eucharistiam extracto et vivificato a Domino resuscitato, ita ut hoc corpus vere vocari queat Corpus Christi. Eucharistia fons exstat et vis creatrix *communio* inter membra Ecclesiae hoc ipso quod unumquemque fidelem cum ipso Christo coniungit: "*in fractione panis eucharistici de Corpore Domini realiter participantes, ad communionem cum Eo ac inter nos elevamur. 'Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus' (1 Cor 10, 17)*"(20).

Propterea formula Sancti Pauli *Ecclesia est Corpus Christi* significat Eucharistiam, in qua Dominus dat nobis suum Corpus nosque unum Corpus efficit(21), locum esse ubi Ecclesia permanentem seipsam manifestat modo sibi maxime essentiali: praesentem quidem ubique, et tamen solummodo *unam*, sicut *unus* est Christus.

6. Ecclesia est *Communio sanctorum*, secundum expressionem illam antiquam in versionibus latinis Symboli apostolici traditam inde a fine saeculi IV(22). Communis participatio visibilis bonorum salutis (nempe *rerum sanctorum*), praecipue Eucharistiae, radix est communionis invisibilis inter participes (qui *sancti* vocantur). Quae communio secum fert spiritalem coniunctionem atque conspirationem in unum inter membra Ecclesiae, quatenus sunt membra unius eiusdemque Corporis(23), atque tendit ad veram ipsorum unionem in caritate, qua fiunt "*cor et anima una*"(24). Item tendit communio ad unionem in oratione(25), quam inspirat in omnibus idem Spiritus(26), nempe Spiritus Sanctus "*qui totam Ecclesiam replet et unit*"(27).

Talis communio, quoad sua elementa invisibilia, existit non tantum inter membra Ecclesiae peregrinantis in terris, sed etiam inter eosdem Christi discipulos et illos omnes, qui ex hoc mundo in gratia Domini abierunt et nunc partem habent in Ecclesia caelesti vel ipsi incorporabuntur post completam sui purificationem(28). Quod significat, aliis praetermissis, existere *mutuam relationem* inter Ecclesiam peregrinam in terris et Ecclesiam caelestem quoad missionem historico- salvificam. Unde sequitur ut sit magni ponderis, sub aspectu ecclesiologico, non solum Christi pro suis membris intercessio(29), sed et intercessio sanctorum atque, modo eminenti, illa Beatae Virginis Mariae(30). Quamobrem essentia *cultus sanctorum*, tam insiti in populi christiani pietate, profundae respondet veritati Ecclesiae prout ipsa est mysterium communionis.

II

DE ECCLESIA UNIVERSALI ET ECCLESIIS PARTICULARIBUS

7. *Ecclesia Christi*, quam in Symbolo confitemur unam, sanctam, catholicam et apostolicam, est Ecclesia universalis, scilicet universalis discipulorum Domini communitas(31), quae adest et operatur in particularitate diversitateque personarum, coetuum, temporum atque locorum. Has inter multiplices formas particulares praesentiae salvificae unius Ecclesiae Christi inde a temporibus apostolicis illae inveniuntur quae in seipsis sunt *Ecclesiae*(32), quoniam, etsi sint particulares, in ipsis praesentem se reddit Ecclesia universalis cum omnibus suis elementis essentialibus(33). Ideo formatae sunt "*ad imaginem Ecclesiae universalis*"(34), et unaquaeque earum est "*Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione prebyterii pascenda concreditur*"(35).

8. Ecclesia universalis est igitur *Corpus Ecclesiarum*(36), quapropter fas est notionem communionis *modo analogico* applicare quoque Ecclesiarum particularium inter se unioni, necnon Ecclesiam universalem intellegere tamquam *Communionem Ecclesiarum*. Attamen idea *communionis Ecclesiarum particularium* nonnumquam tali modo adhibetur, ut ipsa conceptio unitatis Ecclesiae debilitetur in sua dimensione visibili et institutionalis. Eo igitur pervenitur ut affirmetur quamcumque Ecclesiam particularem subiectum completum esse in seipsa, Ecclesiam vero universalem esse consequentiam *agnitionis mutuae* Ecclesiarum particularium. Quae visio ecclesiologica unilateralis, restringens notionem non solum Ecclesiae universalis sed et Ecclesiae particularis, prae se fert haud sufficientem comprehensionem notionis communionis.

Ut ipsa historia docet, quotiens Ecclesia aliqua particularis ad sui sufficientiam pervenire conata est, extenuans realem suam communionem cum Ecclesia universali eiusque vitae centro visibili, defecit etiam propria ipsius unitas interna, et insuper ipsa in discrimen incidit ne suam libertatem amitteret, obnoxia multimodis illorum viribus qui eam in servitutem redigere et quaestui habere conarentur(37).

9. Ut germanus sensus percipiatur quo vox *communionis* analogice applicari queat Ecclesiis particularibus simul sumptis, ante omnia prae oculis habendum est inter illas, in quantum "*unius Ecclesiae Christi partes*"(38), et totum, id est Ecclesiam universalem, vigere peculiarem relationem "*mutuae interioritatis*"(39), quia in unaquaque Ecclesia particulari "*vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*"(40). Quare "*Ecclesia universalis nequit concipi quasi sit summa Ecclesiarum particularium aut Ecclesiarum particularium quaedam foederatio*"(41); non est enim fructus communionis istarum, sed, pro essentiali suo mysterio, *ontologice* et *temporaliter* praecedit quamcumque Ecclesiam particularem.

Enimvero *ontologice* Ecclesia quae est mysterium, Ecclesia una et unica, secundum Patres praecedit creationem(42), et parturit Ecclesias particulares sicut filias, in iis seipsam exprimit, est mater Ecclesiarum particularium et non earum effectus. Praeterea *in tempore* Ecclesia manifesta apparet die Pentecostes in communitate centum viginti congregatorum cum Maria atque duodecim Apostolis, personam gerentibus uniae Ecclesiae futurisque fundatoribus Ecclesiarum localium, qui missione potiuntur respiciente mundum universum: tunc iam Ecclesia *loquitur cunctis linguis*(43).

Ex qua Ecclesia, nata et manifestata universali, ortae sunt diversae Ecclesiae locales, tamquam expressiones particulares unius et uniae Ecclesiae Iesu Christi. Nascentes *in* et *ex* Ecclesia universali, in ipsa et ab ipsa habent suam ecclesialitatem. Propterea formula Concilii Vaticani II: *Ecclesia in et ex Ecclesiis*(44), inseparabilis est ab hac altera: *Ecclesiae in et ex Ecclesia*(45). Patet prorsus hanc relationem Ecclesiam

universalem inter et Ecclesias particulares naturam induere mystericam, neque comparari posse necessitudini totum inter et partes in quolibet coetu vel societate mere humana occurrenti.

10. Quicumque fidelis per fidem et Baptismum incorporatur Ecclesiae, quae est una, sancta, catholica et apostolica. Nemo ad Ecclesiam universalem pertinet modo *mediato*, *mediante* incorporatione alicui Ecclesiae particulari, sed modo *immediato*, quantumvis ingressus in Ecclesiam universalem et vita in ipsa degenda necessario eveniant *in* aliqua particulari Ecclesia. Sub respectu igitur Ecclesiae prout est communio, universalis *communio fidelium* et *communio Ecclesiarum* non sunt altera alterius consequentia, sed eandem constituunt rem, sub diverso aspectu consideratam.

Insuper, quod quis *pertineat* ad aliquam Ecclesiam particularem, numquam repugnat illi veritati *in Ecclesia neminem esse advenam*(46): praesertim cum celebratur Eucharistia, quilibet fidelis in Ecclesia *sua* est, in Ecclesia videlicet Christi, sive pertinet sive non pertinet, sub respectu canonico, ad illam dioecesim, paroeciam vel aliam communitatem particularem ubi fiat talis celebratio. In hoc sensu, firmis manentibus necessariis de iuridica dependentia normis(47), qui ad unam pertinet Ecclesiam particularem, pertinet ad omnes Ecclesias; etenim actus pertinendi ad *Communione*m, qua actus pertinendi ad Ecclesiam, numquam est mere particularis, sed ipsa sua natura est semper universalis(48).

III

DE COMMUNIONE ECCLESiarUM, EUCHARISTIA ET EPISCOPATU

11. Unitas sive communio Ecclesiarum particularium in Ecclesia universali, praeterquam in eadem fide communique Baptismo, radicatur praesertim in Eucharistia et in Episcopatu.

In Eucharistia quidem radicatur communio, quoniam Sacrificium eucharisticum, quamvis celebretur semper in communitate particulari, numquam tamen est celebratio a sola istiusmodi communitate peracta: ipsa enim, recipiens praesentiam eucharisticam Domini, totum recipit donum salutis, ideoque, etsi in sua permanenti particularitate visibili, sese ostendit ut imago veraque praesentia Ecclesiae, quae est una, sancta, catholica et apostolica(49).

Verumtamen auctus nostris diebus cultus *ecclesiologiae eucharisticae*, qui sine dubio fructus edidit magni pretii, nihilominus eo nonnumquam duxit, ut modo unilaterali extolleretur principium Ecclesiae localis. Autumant ergo quidam totum Ecclesiae mysterium praesens fieri ubi Eucharistia celebratur, tali quidem modo, ut quodlibet aliud unitatis universalitatisque principium reddatur non essentielle. Aliae autem opiniones, diversis influxibus theologicis obnoxiae, tendunt ad supradictam visionem particularem Ecclesiae modo adhuc magis radicali proponendam, adeo ut sustineant congregari in nomine Iesu (cf. *Mt* 18,20) idem esse ac generare Ecclesiam: velut si congregatio, in nomine Christi facta communitas, in se portet potestates Ecclesiae, haud exclusa illa ad Eucharistiam attinente; Ecclesia, ut quidam affirmant, nasceretur "ab infra". In hos aliosque similes errores incurrentes haud satis animadvertunt ipsam Eucharistiam efficere ut Ecclesia particularis nullo modo valeat sibi ipsi sufficere. Profecto ex unicitate atque indivisibilitate Corporis eucharistici Domini necessario sequitur unicitas ipsius Corporis mystici, quod est Ecclesia una et indivisibilis. Eucharistia enimvero centrum et origo existit, unde necessaria apertura oritur cuiuslibet communitatis celebrantis et cuiuscumque Ecclesiae particularis: qui enim se attrahi sinit in brachia aperta Domini, ilico inseritur Corpori ipsius, unico quidem et indiviso. Hanc etiam ob causam existentia ministerii Petri, quod est fundamentum unitatis Episcopatus necnon Ecclesiae universalis, profunde cohaeret cum indole eucharistica Ecclesiae.

12. Unitas equidem Ecclesiae radicitur quoque in unitate Episcopatus(50). Sicut enim ipsa notio *Corporis Ecclesiarum* requirit esse Ecclesiam aliquam *Caput* Ecclesiarum, quae ipsa est Romana Ecclesia, "*universo caritatis coetui praesidens*"(51), ita unitas Episcopatus poscit esse Episcopum *Caput Corporis seu Collegii Episcoporum*, qui est Romanus Pontifex(52). Etenim "*Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis*" tum Episcopatus tum totius Ecclesiae "*perpetuum ac visibile principium et fundamentum*"(53). Quae unitas Episcopatus in saecula perdurat per *successionem apostolicam*, et fundamentum quoque existit identitatis Ecclesiae cuiuslibet temporis cum Ecclesia a Christo aedificata super Petrum et super ceteros Apostolos (54).

13. Episcopus est quidem visibile principium et fundamentum unitatis in Ecclesia particulari suo ministerio pastoralis commissa(55). Ut autem unaquaeque Ecclesia particularis plene sit Ecclesia, particularis nempe praesentia Ecclesiae universalis cum omnibus ipsius essentialibus elementis, ideoque *ad imaginem Ecclesiae universalis* formata, adsit in ipsa necesse est, tamquam elementum proprium, suprema Ecclesiae auctoritas: Collegium scilicet episcopale "*una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite*"(56). Primatus Romani Episcopi atque Collegium episcopale elementa sunt propria Ecclesiae universalis "*non derivata ex particularitate Ecclesiarum*"(57), sed nihilominus *intima* cuicumque Ecclesiae particulari. Itaque "*ministerium Successoris Petri habendum est nobis non modo ut servitium quoddam 'globale', attingens singulas Ecclesias particulares 'ab extra', sed ut pertinens ad essentiam uniuscuiusque Ecclesiae particularis et quidem 'ab intra'*"(58). Re enim vera ministerium Primatus ipsa sua natura secum fert potestatem vere episcopalem, non tantum supremam, plenam ac universalem, sed etiam *immediatam*, in omnes sive Pastores sive ceteros fideles(59). Ministerium Successoris Petri *intimum* esse unicuique Ecclesiae particulari necessaria existit expressio fundamentalis illius *mutuae interioritatis* Ecclesiam universalem inter et Ecclesiam particularem intercedentis(60).

14. Unitas autem Eucharistiae atque unitas Episcopatus *cum Petro et sub Petro* unitatis Ecclesiae radices sunt haud independentes, quippe cum Christus Eucharistiam et Episcopatum instituerit ipsa sua essentia inter se colligata(61). Episcopatus namque *unus* est sicuti *una* est Eucharistia: unum quidem Sacrificium unius Christi, qui mortuus est et resurrexit. Quod ita se habere a liturgia variis modis manifestatur: exempli gratia, cum in luce ponitur, quamlibet celebrationem eucharisticam fieri in unione non modo cum Episcopo proprio, sed etiam cum Papa, cum ordine episcopali, cum universo clero et cum omni populo(62). Quaevis igitur valida celebratio Eucharistiae prae se fert hanc universalem *cum Petro* cumque tota Ecclesia communionem, seu *objective* ipsam requirit, ut apud Ecclesias christianas a Roma seiunctas contingit(63).

IV

DE UNITATE ET DIVERSITATE IN COMMUNIONE ECCLESIALI

15. "*Ecclesiae universalitas secum fert hinc quidem firmissimam unitatem, illinc simul pluralitatem atque diversitatem, quae nedum unitati obstant, eidem potius conferunt indolem 'communiois'*"(64). Quae pluralitas complectitur sive diversitatem ministeriorum, charismatum, formarum vitae apostolatusque in singulis Ecclesiis particularibus existentium, sive varietatem traditionum liturgicarum et culturalium apud diversas Ecclesias particulares vigentium(65).

Tum promovere unitatem quae non impediatur diversitatem, tum agnoscere ac fovere diversitatem quae nedum obstat unitati, eam potius ditet, ad munus praecipuum pertinet Romani Pontificis pro universa Ecclesia(66), necnon, servatis quidem generalibus iuris praescriptis ipsius Ecclesiae, ad munus uniuscuiusque Episcopi in Ecclesia particulari eius ministerio pastoralis commissa(67). Sed aedificare et custodire hanc unitatem, quae characterem communionis a diversitate haurit, cunctorum est quoque in

Ecclesia fidelium, siquidem omnes vocati sunt ad illam cotidie exstruendam atque tuendam, praesertim illa caritate quae exstat "*vinculum perfectionis*"(68).

16. Quo plenius eluceat hic aspectus communionis ecclesialis -unitas nempe in diversitate-, consideretur necesse est institutiones et communitates exsistere ab Apostolica Auctoritate constitutas ad peculiaria opera pastoralia perficienda. Ipsae, *qua tales*, ad Ecclesiam pertinent universalem, etiamsi membra earum membra sunt quoque Ecclesiarum particularium ubi degunt et operantur. Conditio vero haec pertinendi ad Ecclesias particulares, pro *flexibilitate* qua ipsa pollet(69), diversis iuridicis modis sese exprimit. Quod quidem nedum quidpiam detrahat unitati Ecclesiae particularis in Episcopo fundatae, confert potius ad hanc unitatem diversitate interiore *communio* propria locupletandam(70).

Perpendentibus Ecclesiam prout est communio consideranda sunt quoque multiplicia instituta et societates, fructus charismatum vitae consecratae ac vitae apostolicae, quibus Spiritus Sanctus ditat Corpus Mysticum Christi: quae, licet ad Ecclesiae structuram hierarchicam non spectent, ad eius tamen vitam et sanctitatem pertinent(71).

Omnes illae ecclesiales institutiones, ob earum indolem supradioecesanam in ministerio Petrino radicatam, elementa etiam sunt, quae ad inserviendum communioni diversas inter Ecclesias particulares concurrunt.

V

DE COMMUNIONE ECCLESIALI ET OECUMENISMO

17. "*Cum illis qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam*"(72). In Ecclesiis enim et Communitatibus christianis non catholicis multa inveniuntur elementa Ecclesiae Christi, ob quae fas est agnoscere cum gaudio et spe quandam communionem, etsi non perfectam(73).

Haec communio existit praesertim cum Ecclesiis orientalibus orthodoxis, quae, quamvis seiunctae a Sede Petri, cum Ecclesia Catholica coniunctae esse pergunt arctissimis vinculis, cuiusmodi sunt successione apostolica et valida Eucharistia, quapropter titulum merentur Ecclesiarum particularium(74). Etenim, "*per celebrationem Eucharistiae Domini in his singulis Ecclesiis, Ecclesia Dei aedificatur et crescit*"(75), quia in quacumque valida Eucharistiae celebratione vere praesens fit Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica (76).

Quia autem communio cum Ecclesia universali, cuius personam gerit Successor Petri, non est quoddam complementum Ecclesiae particulari ab extra adveniens, sed unum e principiis internis quibus ipsa constituitur, conditio Ecclesiae particularis, qua potiuntur venerabiles illae communitates christianae, *vulnere* quoque afficitur. Atqui vulnere etiam multo profundiore laborant communitates ecclesiales, quae apostolicam successionem et Eucharistiam validam non servarunt. Quibus omnibus vulnus etiam iniungitur Ecclesiae Catholicae, vocatae a Domino ut omnibus fiat "*unus grex, unus pastor*"(77), quatenus illi impeditur ab universalitate sua plene in historia consummanda.

18. Hoc rerum statu omnes vehementer urgentur ad operositatem oecumenicam fovendam, ut plena redintegretur communio in unitate Ecclesiae; in illa scilicet unitate "*quam Christus ab initio Ecclesiae suae largitus est, quamque inamissibilem in Ecclesia catholica subsistere credimus et usque ad consummationem saeculi in dies crescere speramus*"(78). Cui oecumenicae actioni omni studio

provehendae praecipui momenti et ponderis sunt oratio, paenitentia, studium, dialogus et actiosa cooperatio, ut, renovata ad Dominum conversione, omnes possint agnoscere Primatum Petri permanere in suis successoribus, nempe Romanis Episcopis, et ministerium petrinum videant ad effectum deductum secundum Domini intensionem tamquam universale servitium apostolicum, quod est praesens vigensque *ab intra* in cunctis Ecclesiis, quodque, salva substantia divina institutione definita, diversimode pro varietate locorum et temporum se manifestare potest, teste historia.

CONCLUSIO

19. Beata Virgo Maria exemplar est communionis ecclesialis in fide, in caritate et in unione cum Christo (79). Ipsa "*ab aeterno tempore Christi interfuit mysterio*"(80), ideoque adest, in medio Apostolorum, in ipso corde Ecclesiae nascentis(81) necnon Ecclesiae omnium temporum. Namque, "*congregata [...] Ecclesia est in superioribus [coenaculi] cum Maria quae fuit Mater Iesu et fratribus eius. Non potest ergo Ecclesia nuncupari nisi fuerit ibi Maria mater Domini cum fratribus eius*"(82).

Ut concludat has *Litteras*, Congregatio de Doctrina Fidei, extrema resonans verba Constitutionis *Lumen gentium*(83), invitat omnes Episcopos et, ope eorum, christifideles universos, imprimis theologos, ut sollicitam suam curam et studium communionis aedificandae ipsamque reflexione theologica altius in dies intellegendae intercessioni commendent Beatae Virginis.

Has Litteras in Conventu ordinario huius Congregationis deliberatas, Summus Pontifex Pp. Ioannes Paulus II, in Audientia infrascripto Cardinali Praefecto concessa, adprobavit et publici iuris fieri iussit.

Romae, ex Aedibus Congregationis de Doctrina Fidei, die 28 mensis maii anno 1992.

Joseph Card. Ratzinger

Praefectus

+ Albertus Bovone

Archiep. tit. Caesarien. in Numidia

Secretarius

(1) 1 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Const. *Dei Verbum*, n. 10; Const. *Gaudium et spes*, n. 32; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

(2) 2 Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, II Coetus extraordinarius (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(3) 3 PAULUS VI, *Allocutio secunda Ss. Concilii Vaticani II periodo ineunte*, 29-IX-1963: AAS 55 (1963) p. 848. Cf., exempli

gratia, lineamenta ad studium altius promovendum proposita a COMMISSIONE THEOLOGICA INTERNATIONALI, in *Themata selecta de*

Ecclesiologia: "Documenta (1969-1985)", Off. Libr. Vaticana 1988, pp. 462-559.

- (4) 4 IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Episcopos Stat. Foed. Americae*, 16-IX-1987, n. 1: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X,3 (1987) p. 553.
- (5) 5 *1 Io* 1, 3: "*Quod vidimus et audivimus, annuntiamus et vobis, ut et vos communionem habeatis nobiscum. Communio autem nostra est cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo*". Cf. etiam *1 Cor* 1, 9; IOANNES PAULUS II, Adhort. Apost. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 19; SYNODUS EPISCOPORUM (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.
- (6) 6 Cf. *Phil* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Const. *Lumen gentium*, n. 48.
- (7) 7 *2 Cor* 5, 6. Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 1.
- (8) 8 Cf. *ibidem*, n. 7; PIUS XII, Litt. Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 200ss.
- (9) 9 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 11/a.
- (10) 10 S. CYPRIANUS, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cf. Const. *Lumen gentium*, n. 4/b.
- (11) 11 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 9/c.
- (12) 12 Cf. *2 Pt* 1, 4.
- (13) 13 Cf. *2 Cor* 1, 7.
- (14) 14 Cf. *Eph* 4, 13; *Philem* 6.
- (15) 15 Cf. *Phil* 2, 1.
- (16) 16 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 25-27.
- (17) 17 Cf. *Mt* 28, 19-20; *Io* 17, 21-23; *Eph* 1, 10; Const. *Lumen gentium*, nn. 9/b, 13 et 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 1 et 5; S. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 16, 6 et 22, 1-3: PG 7, 925-926 et 955- 958.
- (18) 18 S. CYPRIANUS, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.
- (19) 19 *Eph* 4, 4-5: "*Unum corpus et unus Spiritus, sicut et vocati estis in una spe vocationis vestrae; unus Dominus, una fides, unum baptisma*" Cf. etiam *Mc* 16, 16.
- (20) 20 Const. *Lumen gentium*, n. 7/b. Eucharistia est sacramentum "*quo in hoc tempore consociatur Ecclesia*" (S. AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). "*Non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi quam ut in id quod sumimus transeamus*" (S. LEO MAGNUS, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).
- (21) 21 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 3 et 11/a; S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.
- (22) 22 Cf. Denz.-Schön. 19, 26-30.

- (23) 23 Cf. *1 Cor* 12, 25-27; *Eph* 1, 22-23; 3, 3-6.
- (24) 24 *Act* 4, 32.
- (25) 25 Cf. *Act* 2, 42.
- (26) 26 Cf. *Rom* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Const. *Lumen gentium*, n. 4.
- (27) 27 S. THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. Profecto, "*exaltatus autem in cruce et glorificatus Dominus Iesus Spiritum promissum effudit, per quem Novi Foederis populum, qui est Ecclesia, in unitatem fidei, spei et caritatis vocavit et congregavit*" (Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2/b).
- (28) 28 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 49.
- (29) 29 Cf. *Hebr* 7, 25.
- (30) 30 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 50 et 66.
- (31) 31 Cf. *Mt* 16, 18; *1 Cor* 12, 28; etc.
- (32) 32 Cf. *Act* 8, 1; 11, 22; *1 Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Apoc* 2, 1.8; etc.
- (33) 33 Cf. PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Off. Libr. Vaticana 1989, praesertim, pp. 14-28.
- (34) 34 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a; cf. Decr. *Ad gentes*, n. 20/a.
- (35) 35 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (36) 36 Const. *Lumen gentium*, n. 23/b. Cf. S. HILARIUS PICTAVIENSIS, *In Psalm.*, 14, 3: PL 9, 301; S. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.
- (37) 37 Cf. PAULUS VI, Adhort. Apost. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 64/b.
- (38) 38 Decr. *Christus Dominus*, n. 6/c.
- (39) 39 IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Curiam Romanam*, 20-XII-1990, n.9: "L'Osservatore Romano", 21-XII-1990, p. 5.
- (40) 40 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (41) 41 IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Episcopos Stat. Foed. Americae*, 16-IX-1987, n. 3: l. cit., p. 555.
- (42) 42 Cf. HERMAE PASTOR, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; S. CLEMENS ROMANUS, *Epist. II ad Cor.*,

14, 2: Funck, 1, 200.

(43) 43 Cf. *Act 2*, 1ss. S. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): "*unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus, et primitias omnium gentium offerente Patri*". Cf. etiam S. FULGENTIUS, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2- 3: PL 65, 743-744.

(44) 44 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a: "[*Ecclesiae particulares*]... *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*". Hac doctrina enucleatur, homogenea quidem continuitate, quod iam prius erat affirmatum, verbi gratia, a PIO XII, Litt. Enc. *Mystici Corporis*, l. cit., p. 211: "...*ex quibus una constat ac componitur Catholica Ecclesia*".

(45) 45 Cf. IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Curiam Romanam*, 20-XII-1990, n. 9: l. cit., p. 5.

(46) 46 Cf. *Gal 3*, 28.

(47) 47 Cf., exempli gratia, C.I.C., can. 107.

(48) 48 S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): "*qui Romae sedet, Indos scit membrum suum esse*". Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 13/b.

(49) 49 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 26/a; S. AUGUSTINUS, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.

(50) 50 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 18/b, 21/b, 22/a. Cf. etiam S. CYPRIANUS, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; S. AUGUSTINUS, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.

(51) 51 S. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epist. ad Rom.*, prol.: PG 5, 685; cf. Const. *Lumen gentium*, n. 13/c.

(52) 52 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.

(53) 53 *Ibidem*, n. 23/a. Cf. Const. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; S. CYPRIANUS, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.

(54) 54 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 20; S. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; S. CYPRIANUS, *Epist. 27*, 1: PL 4, 305-306; S. AUGUSTINUS, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.

(55) 55 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 23/a.

(56) 56 *Ibidem*, n. 22/b; cf. etiam n. 19.

(57) 57 IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Curiam Romanam*, 20-XII-1990, n. 9: l. cit., p. 5.

(58) 58 IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Episcopos Stat. Foed. Americae*, 16-IX-1987, n. 4: l. cit., p. 556.

- (59) 59 Cf. Const. *Pastor aeternus*, cap. 3: Denz-Schön 3064; Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.
- (60) 60 Cf. *supra*, n. 9.
- (61) 61 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 26; S. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epist. ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.
- (62) 62 Cf. MISSALE ROMANUM, *Prex Eucharistica* III.
- (63) 63 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 8/b.
- (64) 64 IOANNES PAULUS II, *Allocutio in audientia generali habita*, 27-IX-1989, n. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII,2 (1989) p. 679.
- (65) 65 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 23/d.
- (66) 66 Cf. *ibidem*, n. 13/c.
- (67) 67 Cf. Decr. *Christus Dominus*, n. 8/a.
- (68) 68 Col 3, 14. S. THOMAS AQUINAS, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: "Ecclesia est una (...) ex unitate caritatis, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo".
- (69) 69 Cf. *supra*, n. 10.
- (70) 70 Cf. *supra*, n. 15.
- (71) 71 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 44/d.
- (72) 72 Const. *Lumen gentium*, n. 15.
- (73) 73 Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 3/a et 22; Const. *Lumen gentium*, n. 13/b.
- (74) 74 Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 et 15/c.
- (75) 75 *Ibidem*, n. 15/a.
- (76) 76 Cf. *supra*, nn. 5 et 14.
- (77) 77 Io 10, 16.
- (78) 78 Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4/c.
- (79) 79 Cf. Const. *Lumen gentium*, nn. 63 et 68; S. AMBROSIUS, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; S. ISAAC DE STELLA, *Sermo* 27: PL 194, 1778-1779; RUPERTUS TUITIENSIS, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.

(80) 80 IOANNES PAULUS II, Litt. Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19.

(81) 81 Cf. *Act* 1, 14; IOANNES PAULUS II, Litt. Enc. *Redemptoris Mater*, cit., n. 26.

(82) 82 S. CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Sermo* 30, 1: "Sources Chrétiennes" 164, p. 134. Cf. PAULUS VI, Adhort. Apost. *Marialis cultus*, 2-II-1974, n. 28.

(83) 83 Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 69.





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

CARTA AOS BISPOS DA IGREJA CATOLICA SOBRE ALGUNS ASPECTOS DA IGREJA ENTENDIDA COMO COMUNHÃO

INTRODUÇÃO

1. O conceito de *comunhao* (*koinonía*), já posto de manifesto nos textos do Concílio Vaticano II(1), é muito adequado para exprimir o núcleo profundo do Mistério da Igreja e pode ser, certamente, a chave de leitura para uma renovada ecclesiológia católica(2). O aprofundamento da realidade da Igreja como Comunhao é, na verdade, uma tarefa particularmente importante, que oferece amplo espaço para a reflexao teológica sobre o mistério da Igreja, "*cuja natureza admite sempre novas e mais profundas pesquisas*"(3). Algumas visoes ecclesiológicas, porém, apresentam uma insuficiente compreensao da Igreja enquanto *mistério de comunhao*, especialmente pela falta de uma adequada integraçao do conceito de *comunhao* com os de *Povo de Deus* e de *Corpo de Cristo*, e também por um insuficiente relevo dado à relaçao entre a *Igreja* como *comunhao* e a *Igreja* como *sacramento*.

2. Tendo em conta a importância doutrinal, pastoral e ecuménica dos diversos aspectos que dizem respeito à Igreja entendida como Comunhao, com a presente Carta, a Congregaçao para a Doutrina da Fé considerou oportuno recordar brevemente e esclarecer, sempre que necessário, alguns dos elementos fundamentais que devem ser considerados pontos firmes, inclusivamente no desejado trabalho de aprofundamento teológico.

I

A IGREJA, MISTÉRIO DE COMUNHÃO

3. O conceito de *comunhao* está "*no coração da autoconsciência da Igreja*"(4), enquanto Mistério da uniao pessoal de cada homem com a Trindade divina e com os outros homens, iniciada na f(5), e orientada para a plenitude escatológica na Igreja celeste, embora sendo já desde o início uma realidade na Igreja sobre a terra (6).

Para que o conceito de *comunhao*, que nao é unívoco, possa servir como chave interpretativa da ecclesiológia, deve ser entendido no contexto dos ensinamentos bíblicos e da tradiçao patrística, nos quais a *comunhao* implica sempre uma dupla dimensao: *vertical* (*comunhao* com Deus) e *horizontal* (*comunhao* entre os homens). É essencial à visao crista da *comunhao* reconhecê-la, antes do mais, como dom de Deus, como fruto da iniciativa divina cumprida no mistério pascal. A nova relaçao entre o homem e Deus, estabelecida em Cristo e comunicada nos sacramentos, expande-se ainda a uma nova relaçao dos homens entre si. Consequentemente, o conceito de *comunhao* deve ser também capaz de exprimir a natureza sacramental da Igreja enquanto estamos "*longe do Senhor*"(7), assim como a peculiar unidade que faz dos fiéis os membros de um mesmo Corpo, o Corpo místico de Cristo(8), uma comunidade organicamente estruturada(9), "*um povo congregado na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo*"(10), e dotado ainda

com os meios adequados à uniao visível e social(11).

4. A *comunhao eclesial é ao mesmo tempo invisível e visível*. Na sua realidade invisível, é a comunhao de cada homem com o Pai por Cristo no Espírito Santo, e com os outros homens que compartilham na natureza divina(12), na paixao de Cristo(13), na mesma f(14), no mesmo espírito(15). Na Igreja sobre a terra, entre esta comunhao invisível e a comunhao visível na doutrina dos Apóstolos, nos sacramentos e na ordem hierárquica, existe uma íntima relação. Mediante estes dons divinos, realidades bem visíveis, Cristo exercita de vários modos na história a Sua *função* profética, sacerdotal e real pela salvação dos homens(16). Esta relação entre os elementos visíveis e os elementos invisíveis da comunhao eclesial é constitutiva da Igreja como *Sacramento* de salvação.

Desta sacramentalidade deriva o facto de a Igreja nao ser uma realidade voltada sobre si mesma, mas permanentemente aberta à dinâmica missionária e ecuménica, porque enviada ao mundo para anunciar e testemunhar, actualizar e expandir o mistério de comunhao que a constitui: a fim de reunir todos e tudo em Cristo(17); de ser para todos "*sacramento inseparável de unidade*"(18).

5. A comunhao eclesial, na qual cada um se insere pela fé e pelo Baptismo(19), tem a sua raiz e o seu centro na Sagrada Eucaristia. Na realidade, o Baptismo é incorporação num corpo edificado e vivificado pelo Senhor ressuscitado mediante a Eucaristia, de tal maneira que este corpo pode ser verdadeiramente chamado Corpo de Cristo. A Eucaristia é fonte e força criadora de *comunhao* entre os membros da Igreja precisamente porque une cada um deles com o próprio Cristo: "*na fracção do pao eucarístico, participando nós realmente no Corpo do Senhor, somos elevados à comunhao com Ele e entre nós: 'Visto que há um só pao, nós, embora muitos, formamos um só corpo, nós todos que participamos dum mesmo pao' (1 Cor. 10, 17)*"(20).

Por isso, a expressao paulina *a Igreja é o Corpo de Cristo* significa que a Eucaristia, na qual o Senhor nos dá o seu Corpo e nos transforma num só Corpo(21), é o lugar onde permanentemente a Igreja se exprime na sua forma mais essencial: presente em toda a parte e, no entanto, sendo só *uma*, como *um* é Cristo.

6. A Igreja é *Comunhao dos santos*, segundo a expressao tradicional que encontramos nas versoes latinas do Símbolo apostólico a partir do final do século IV(22). A comum participação visível nos bens da salvação (*as coisas santas*), especialmente na Eucaristia, é raiz da comunhao invisível entre os participantes (*os santos*). Esta comunhao comporta uma solidariedade espiritual entre os membros da Igreja, enquanto membros de um mesmo Corpo(23), e tende à sua efectiva uniao na caridade, constituindo "*um só coração e uma só alma*"(24). A comunhao conduz, de igual modo, à uniao na oração(25), inspirada em todos por um mesmo Espírito(26), o Espírito Santo "*que penetra e une toda a Igreja*"(27).

Esta comunhao, nos seus elementos invisíveis, existe nao apenas entre os membros da Igreja peregrinante na terra, mas também entre estes e todos aqueles que, tendo deixado este mundo na graça do Senhor, fazem parte da Igreja celeste ou serao nela incorporados depois de uma plena purificação(28). Isto significa, aliás, que existe uma *mútua relação* entre a Igreja peregrina sobre a terra e a Igreja celeste na missao histórico-salvífica. Dela resulta a importância eclesiológica nao só da intercessao de Cristo a favor dos seus membros (29), mas também da dos santos e, num modo eminente, da Santíssima Virgem Maria(30). A essência da *devoção aos santos*, tao presente na piedade do povo cristao, corresponde assim à profunda realidade da Igreja como mistério de comunhao.

II

IGREJA UNIVERSAL E IGREJAS PARTICULARES

7. A *Igreja de Cristo*, que no Símbolo confessamos una, santa, católica e apostólica, é a Igreja universal, ou seja, a universal comunidade dos discípulos do Senhor(31), que se torna presente e operante na particularidade e diversidade das pessoas, grupos, tempos e lugares. Entre estas múltiplas expressões particulares da presença salvífica da única Igreja de Cristo, encontram-se desde a época apostólica as que em si mesmas são *Igrejas*(32), porque, embora particulares, nelas se torna presente a Igreja universal com todos os seus elementos essenciais(33). São por isso constituídas "à imagem da Igreja universal"(34), e cada uma delas é "uma porção do Povo de Deus confiada à cura pastoral do Bispo coadjuvado pelo seu presbitério"(35).

8. A Igreja universal é assim o *Corpo das Igrejas*(36), pelo que é possível aplicar *de modo analógico* o conceito de comunhão também à união entre as Igrejas particulares e entender a Igreja universal como uma *Comunhão de Igrejas*. As vezes, porém, a ideia de "comunhão de Igrejas particulares" é apresentada de tal modo que enfraquece a concepção da unidade da Igreja, sob o plano visível e institucional. Chega a afirmar-se que cada Igreja particular é um sujeito em si mesmo completo, e que a Igreja universal é o resultado do *reconhecimento recíproco* das Igrejas particulares. Esta unilateralidade eclesiológica, redutiva tanto do conceito de Igreja universal como do de Igreja particular, manifesta uma insuficiente compreensão do conceito de comunhão. Como a história aliás o demonstra, quando uma Igreja particular procurou alcançar a sua própria auto-suficiência, debilitando a sua real comunhão com a Igreja universal e com o seu centro vital e visível, enfraqueceu também a sua unidade interna e, além disso, viu-se em perigo de perder a própria liberdade perante as mais diversas forças de sujeição e de exploração(37).

9. Para compreender o verdadeiro sentido da aplicação analógica do termo *comunhão* no conjunto das Igrejas particulares, é necessário, em primeiro lugar, ter em conta que estas, porque são *partes da única Igreja de Cristo*(38), têm com o todo, isto é, com a Igreja universal, uma peculiar relação de "mútua interioridade"(39), porque em cada Igreja particular "está verdadeiramente presente e actua a Igreja de Cristo, Una, Santa, Católica e Apostólica"(40). Por isso, a Igreja universal não pode ser concebida como a soma das Igrejas particulares nem como uma federação de Igrejas particulares"(41). Ela não é o resultado da sua comunhão, mas, no seu essencial mistério, é uma realidade *ontologicamente e temporalmente* prévia a toda Igreja particular *singular*.

Na verdade, *ontologicamente*, a Igreja-mistério, a Igreja una e única segundo os Padres precede a criação (42) e dá à luz as Igrejas particulares como filhas, nelas se exprime, é mãe e não produto das Igrejas particulares. Além disso, *temporalmente*, a Igreja manifesta-se no dia de Pentecostes na comunidade dos cento e vinte que estavam reunidos à volta de Maria e dos doze Apóstolos, representantes da única Igreja e futuros fundadores das Igrejas locais, que têm uma missão orientada para o mundo: já então a Igreja *fala todas as línguas*(43).

Dela, manifestada universal na origem, têm início as diversas Igrejas locais, como realizações particulares de uma e única Igreja de Jesus Cristo. Nascendo *na e da* Igreja universal, nela e dela têm a sua eclesialidade. Por isso, a fórmula do Concílio Vaticano II: *A Igreja na e a partir das Igrejas (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(44), é inseparável destoutra: *As Igrejas na e a partir da Igreja (Ecclesiae in et ex Ecclesia)* (45). É evidente a natureza misteriosa desta relação entre a Igreja universal e as Igrejas particulares, que não pode comparar-se com a que existe entre o todo e as partes de qualquer grupo ou sociedade puramente humana.

10. Cada fiel, mediante a fé e o Baptismo, é inserido na Igreja una, santa, católica e apostólica. Não se

pertence à Igreja universal de *modo mediato*, através da pertença a uma Igreja particular, mas de modo *imediato*, ainda que o ingresso e a vida na Igreja universal se realizem necessariamente *em* uma Igreja particular. Na perspectiva da Igreja entendida como comunhão, a universal *comunhão dos fiéis* e a *comunhão das Igrejas* não são, pois, consequência uma da outra, mas constituem a mesma realidade encarada de perspectivas diversas.

Além disso, a *pertença* a uma Igreja particular nunca está em contradição com a realidade de que *na Igreja ninguém é estrangeiro*(46): especialmente na celebração da Eucaristia, cada um dos fiéis se encontra na *sua* Igreja, na Igreja de Cristo, prescindindo da sua pertença, sob o ponto de vista canónico, à diocese, paróquia ou outra comunidade particular onde tem lugar essa celebração. Neste sentido, permanecendo firmes as necessárias determinações de dependência jurídica(47), quem pertence a uma Igreja particular, pertence a todas as Igrejas; já que a pertença à *Comunhão*, como pertença à Igreja, nunca é somente particular, mas, pela sua própria natureza, é sempre universal(48).

III

COMUNHÃO DAS IGREJAS, EUCARISTIA E EPISCOPADO

11. A unidade ou comunhão entre as Igrejas particulares na Igreja universal, está radicada, afora a mesma fé e o Baptismo comum, sobretudo na Eucaristia e no Episcopado.

Está radicada na Eucaristia, porque o sacrifício eucarístico, embora se celebre sempre numa comunidade particular, nunca é apenas uma celebração dessa comunidade: esta, de facto, recebendo a presença eucarística do Senhor, recebe o dom integral da salvação e manifesta-se assim, apesar da sua constante particularidade visível, como imagem e verdadeira presença da Igreja una, santa, católica e apostólica(49).

A redescoberta de uma *eclesiologia eucarística*, com os seus indubitáveis valores, exprime-se, porém, às vezes, com acentuações unilaterais a respeito do princípio da Igreja local. Afirma-se que onde se celebra a Eucaristia, far-se-ia presente a totalidade do mistério da Igreja, de modo que deveria considerar-se não-essencial qualquer outro princípio de unidade e de universalidade. Outras concepções, sob influxos teológicos diversos, tendem a radicalizar ainda mais esta perspectiva particular da Igreja, ao defenderem que é o próprio reunir-se em nome de Jesus (cfr. *Mt* 18, 20) que gera a Igreja: a assembleia que em nome de Jesus se torna comunidade, teria em si os poderes da Igreja, incluindo o relativo à Eucaristia; a Igreja, como dizem alguns, nasceria "das bases". Estes e outros erros semelhantes não têm em conta suficiente que é a própria Eucaristia que torna impossível toda a auto-suficiência da Igreja particular. Efectivamente, a unidade e a indivisibilidade do Corpo eucarístico do Senhor implicam a unicidade do seu Corpo místico, que é a Igreja una e indivisível. Do centro eucarístico surge a necessária abertura de cada comunidade celebrante, de cada Igreja particular: ao deixar-se atrair pelos braços abertos do Senhor consegue-se a inserção no Seu Corpo, único e indiviso. Até por isto, a existência do ministério Petrino, fundamento da unidade do Episcopado e da Igreja universal, está em correspondência profunda com a índole eucarística da Igreja.

12. De facto, a unidade da Igreja está também radicada na unidade do Episcopado(50). Do mesmo modo que a própria ideia de *Corpo das Igrejas* demanda a existência de uma Igreja *Cabeça* das Igrejas, que é precisamente a Igreja de Roma, a qual "*preside à comunhão universal da caridade*"(51), assim também a unidade do Episcopado comporta a existência de um Bispo Cabeça do *Corpo ou Colégio dos Bispos*, que é o Romano Pontífice(52). Da unidade do Episcopado, como da unidade de toda a Igreja, "*o Romano Pontífice, enquanto sucessor de Pedro, é perpétuo e visível princípio e fundamento*"(53). Esta unidade do

Episcopado perpetua-se ao longo dos séculos mediante a *sucessão apostólica* e é também fundamento da própria identidade da Igreja de todos os tempos com a Igreja edificada por Cristo sobre Pedro e os outros Apóstolos(54).

13. O Bispo é princípio e fundamento visível da unidade na Igreja particular confiada ao seu ministério pastoral(55), mas para que cada Igreja particular seja plenamente Igreja, isto é, presença particular da Igreja universal com todos os seus elementos essenciais, constituída portanto à *imagem da Igreja universal*, nela deve estar presente, como elemento próprio, a suprema autoridade da Igreja: o Colégio episcopal "*juntamente com a sua Cabeça, o Romano Pontífice, e nunca sem ele*"(56). O Primado do Bispo de Roma e o Colégio episcopal são elementos próprios da Igreja universal "*nao derivados da particularidade das Igrejas*"(57), mas *interiores* a cada Igreja particular. Portanto, "*devemos ver o ministério do sucessor de Pedro, nao só como um serviço 'global' que atinge cada Igreja particular do 'exterior', mas como já pertencente a cada Igreja particular a partir 'de dentro'*"(58). De facto, o ministério do Primado comporta essencialmente uma potestade verdadeiramente episcopal, nao só suprema, plena e universal, mas também *imediata*, sobre todos, quer sejam Pastores ou outros fiéis(59). O facto do ministério do Sucessor de Pedro ser *interior* a cada Igreja particular é expressao necessária dessa fundamental *mútua interioridade* entre Igreja universal e Igreja particular(60).

14. Unidade da Eucaristia e unidade do Episcopado *com Pedro e sob Pedro* nao são raízes independentes da unidade da Igreja, porque Cristo instituiu a Eucaristia e o Episcopado como realidades essencialmente vinculadas(61). O Episcopado é *um* só assim como *uma* só é a Eucaristia: o único Sacrifício do único Cristo morto e ressuscitado. A liturgia exprime de diversos modos esta realidade, manifestando, por exemplo, que cada celebração da Eucaristia é feita em uniao nao só com o próprio Bispo, mas também com o Papa, com a ordem episcopal, com todo o clero e com todo o povo(62). Toda celebração válida da Eucaristia exprime esta comunhao universal *com Pedro* e com toda a Igreja ou, como no caso das Igrejas cristas separadas de Roma, assim a reclama *objectivamente*(63).

IV

UNIDADE E DIVERSIDADE NA COMUNHÃO ECLESIAL

15. "*A universalidade da Igreja, por um lado, comporta a mais sólida unidade e, por outro, uma pluralidade e uma diversificação, que nao obstaculizam a unidade, mas lhe conferem o carácter de 'comunhao'*"(64). Esta pluralidade refere-se quer à diversidade de ministérios, de carismas, de formas de vida e de apostolado no interior de cada Igreja particular, quer à diversidade de tradições litúrgicas e culturais entre as diversas Igrejas particulares(65).

A promoção da unidade que nao obstaculiza a diversidade, como também o reconhecimento e a promoção duma diversificação que nao impede a unidade mas até a enriquece, são tarefa primordial do Romano Pontífice para toda a Igreja(66) e, salvo o direito geral da própria Igreja, de cada Bispo na Igreja particular confiada ao seu ministério pastoral(67). Mas a edificação e salvaguarda desta unidade, à qual a diversificação confere o carácter de comunhao, é também tarefa de todos na Igreja, porque todos são chamados a construí-la e a respeitá-la em cada dia, sobretudo mediante a caridade que é "*o vínculo da perfeição*"(68).

16. Para ter uma visao mais completa deste aspecto da comunhao eclesial -unidade na diversidade-, é necessário considerar que existem instituções e comunidades estabelecidas pela Autoridade Apostólica para tarefas pastorais peculiares. Estas *enquanto tais* pertencem à Igreja universal, nao deixando os seus

membros de ser também membros das Igrejas particulares onde vivem e actuam. Esta pertença às Igrejas particulares, com a *flexibilidade* que lhe é própria(69), tem diversas expressões jurídicas. Isto não só não prejudica a unidade da Igreja particular fundamentada no Bispo, mas, ao contrário, contribui para conferir a esta unidade a diversificação interior própria da *comunhão*(70).

No contexto da Igreja entendida como comunhão, devem ser considerados também os diversos institutos e sociedades, manifestação dos carismas de vida consagrada e de vida apostólica, com os quais o Espírito Santo enriquece o Corpo Místico de Cristo: embora não pertencendo à estrutura hierárquica da Igreja, pertencem à sua vida e à sua santidade(71).

Pelo seu carácter supradiocesano, radicado no ministério Petrino, todas estas realidades eclesiais são também elementos ao serviço da comunhão entre as diversas Igrejas particulares.

V

COMUNHÃO ECLESIAL E ECUMENISMO

17. "*Com aqueles que, estando baptizados, se honram com o nome de cristãos, mas não professam a fé integral ou não conservam a unidade da comunhão sob o Sucessor de Pedro, a Igreja reconhece-se unida por muitos motivos*"(72). Nas Igrejas e Comunidades cristãs não católicas existem, na verdade, muitos elementos da Igreja de Cristo que permitem reconhecer com alegria e esperança uma certa comunhão, embora não perfeita(73).

Esta comunhão existe especialmente com as Igrejas orientais ortodoxas, as quais, apesar de separadas da Sede de Pedro, permanecem unidas à Igreja Católica mediante estreitíssimos vínculos, como são a sucessão apostólica e a Eucaristia válida, e merecem portanto o título de Igrejas particulares(74). De facto, "*com a celebração da Eucaristia do Senhor nestas Igrejas particulares, a Igreja de Deus é edificada e cresce*"(75), já que em cada celebração válida da Eucaristia se torna verdadeiramente presente a Igreja una, santa, católica e apostólica(76).

No entanto, dado que a comunhão com a Igreja universal, representada pelo Sucessor de Pedro, não é um complemento externo da Igreja particular, mas um dos seus elementos constitutivos internos, a situação dessas veneráveis comunidades cristãs implica também uma *ferida* na sua condição de Igreja particular. A ferida é ainda mais profunda nas comunidades eclesiais que não conservaram a sucessão apostólica e a Eucaristia válida. Por outro lado, este facto comporta ainda para a Igreja Católica, chamada pelo Senhor a ser para todos "*um só rebanho e um só pastor*"(77), uma ferida enquanto obstáculo para a realização plena da sua universalidade na história.

18. Esta situação exige seriamente de todos um empenho ecuménico com vista à plena comunhão na unidade da Igreja; essa unidade "*que Cristo desde o princípio doou à sua Igreja e que cremos subsistir, sem possibilidade de se perder, na Igreja Católica e esperamos que cresça cada dia mais até ao final dos séculos*"(78). Neste empenho ecuménico, assumem prioritária importância a oração, a penitência, o estudo, o diálogo e a colaboração, para que numa renovada conversão ao Senhor se torne possível a todos reconhecer a perenidade do Primado de Pedro nos seus sucessores, os Bispos de Roma, e ver realizado o ministério petrino, tal como é entendido pelo Senhor, como universal serviço apostólico, que está presente *no interior* de todas as Igrejas e que, salvaguardada a sua substância de instituição divina, pode exprimir-se de diversos modos, de acordo com os lugares e os tempos, como atesta a história.

CONCLUSÃO

19. A Santíssima Virgem Maria é modelo da comunhão eclesial na fé, na caridade e na união com Cristo (79). "Eternamente presente no mistério de Cristo"(80), Ela está, no meio dos apóstolos, no próprio coração da Igreja nascente(81) e da Igreja de todos os tempos. Na verdade, "*a Igreja foi congregada na parte alta (do cenáculo) com Maria, que era a Mãe de Jesus, e com os Seus irmãos. Não se pode, portanto, falar de Igreja se aí não estiver presente Maria, a mãe do Senhor, com os Seus irmãos*"(82).

Ao concluir esta *Carta*, a Congregação para a Doutrina da Fé, evocando as palavras finais da Constituição *Lumen gentium*(83), convida todos os Bispos e, por meio deles, todos os fiéis, especialmente os teólogos, a confiar à intercessão da Santíssima Virgem o seu empenho de comunhão e de reflexão teológica sobre a comunhão.

O Sumo Pontífice João Paulo II, no decurso da audiência concedida ao abaixo assinado Cardeal Prefeito, aprovou a presente Carta, decidida na reunião ordinária desta Congregação, e ordenou a sua publicação.

Roma, Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 28 de Maio de 1992.

Joseph Card. Ratzinger

Prefeito

+ Alberto Bovone

Arcebispo Titular de Cesareia de Numidia

Secretário

(1) 1 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Const. *Dei Verbum*, n. 10; Const. *Gaudium et Spes*, n. 32; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

(2) 2 Cfr. SINODO DOS BISPOS, II Assembleia extraordinária (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(3) 3 PAULO VI, *Discurso de abertura do segundo período do Conc. Vaticano II*, 29-IX-1963: AAS 55 (1963) p. 848. Cfr., por exemplo, as perspectivas de aprofundamento indicadas pela COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, in *Themata selecta de ecclesiologia*, "Documenta (1969-1985)", Lib. Ed. Vaticana 1988, pp. 462-559.

(4) 4 JOÃO PAULO II, *Discurso aos Bispos dos Estados Unidos da América*, 16-IX-1987, n. 1: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X, 3 (1987) p. 553.

(5) é 5 *1 Jo* 1, 3: "*o que vimos e ouvimos, vo-lo anunciamos, para que vós também tenhais comunhão conosco, e para que a nossa comunhão seja com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo*". Cfr. ainda *1 Cor* 1, 9; JOÃO PAULO II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 19; SINODO DOS BISPOS (1985), *Relatio Finalis*, II, C), 1.

(6) 6 Cfr. *Fil* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Const. *Lumen Gentium*, n. 48.

- (7) 7 2 *Cor* 5, 6; Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 1.
- (8) 8 Cfr. *ibidem*, n. 7; Pio XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 200ss.
- (9) 9 Cfr. *Lumen gentium*, n. 11/a.
- (10) 10 S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 4/b.
- (11) 11 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 9/c.
- (12) 12 Cfr. 2 *Pd* 1, 4.
- (13) 13 Cfr. 2 *Cor* 1, 7.
- (14) 14 Cfr. *Ef* 4, 13; *Filem* 6.
- (15) 15 Cfr. *Fil* 2, 1.
- (16) 16 Cfr. Const. *Lumen Gentium*, nn. 25-27.
- (17) 17 Cfr. *Mt* 28, 19-20; *Jo* 17, 21-23; *Ef* 1, 10; Const. *Lumen gentium*, nn. 9/b, 13 e 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 1 e 5; ST. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 16, 6 e 22, 1-3: PG 7, 925-926 e 955-958.
- (18) 18 S. CIPRIANO, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.
- (19) 19 *Ef* 4, 4-5: "Há um só corpo e um só Espírito, como também vós fostes chamados a uma só esperança pela vossa vocação. Há um só Senhor, uma só fé, um só baptismo". Cfr. também *Mc* 16, 16.
- (20) 20 Const. *Lumen gentium*, n. 7/b. A Eucaristia é o sacramento "mediante o qual a Igreja se consocia no tempo presente" (STO. AGOSTINHO, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). "A nossa participação no corpo e sangue de Cristo não tende senão a transformar-nos naquilo que recebemos" (S. LEÃO MAGNO, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).
- (21) 21 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 3 e 11/a; S. JOÃO CRISOSTOMO, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.
- (22) 22 Cfr. Denz.-Schön. 19, 26-30.
- (23) 23 Cfr. *1 Cor* 12, 25-27; *Ef* 1, 22-23; 3, 3-6.
- (24) 24 *At* 4, 32.
- (25) 25 Cfr. *At* 2, 42.
- (26) 26 Cfr. *Rom* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Const. *Lumen gentium*, n. 4.

- (27) 27 S. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. De facto, "elevado na cruz e glorificado, o Senhor Jesus comunicou o Espírito prometido, por meio do qual chamou e reuniu na unidade da fé, da esperança e da caridade o povo da Nova Aliança, que é a Igreja" (Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2/b).
- (28) 28 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 49.
- (29) 29 Cfr. *Hebr* 7, 25.
- (30) 30 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 50 e 66.
- (31) 31 Cfr. *Mt* 16, 18; *I Cor* 12, 28; etc.
- (32) 32 Cfr. *At* 8, 1; 11, 22; *I Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Apoc* 2, 1.8; etc.
- (33) 33 Cfr. PONTIFICIA COMISSÃO BIBLICA, *Unité et diversité dans l'Église*, Lib. Ed. Vaticana, 1989, especialmente, pp. 14-28.
- (34) 34 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a; cfr. Decr. *Ad Gentes*, n. 20/a.
- (35) 35 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (36) 36 Const. *Lumen gentium*, n. 23/b. Cfr. STO. HILÁRIO DE POITIERS, *In Psalm.*, 14, 3: PL 9, 301; S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.
- (37) 37 Cfr. PAULO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 64/b.
- (38) 38 Decr. *Christus Dominus*, n. 6/c.
- (39) 39 JOÃO PAULO II, *Discurso à Cúria Romana*, 20-XII-1990, n. 9: "L'Osservatore Romano", 21- XII-1990, p. 5.
- (40) 40 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (41) 41 JOÃO PAULO II, *Discurso aos Bispos dos Estados Unidos da América*, 16-IX-1987, n. 3: cit., p. 555.
- (42) 42 Cfr. PASTOR DE HERMAS, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; S. CLEMENTE ROMANO, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2: Funck, 1, 200.
- (43) 43 Cfr. *At* 2, 1 e ss.. STO. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): "no Pentecostes (...) todas as nações (...) eram conscientes de que se haviam transformado num coro admirável para entoar o hino de louvor a Deus em perfeito acordo, porque o Espírito tinha anulado as distâncias, eliminado as dissonâncias e transformado o consenso dos povos em primícias para oferecer ao Pai". Cfr. também S. FULGENCIO DE RUSPE, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: PL 65, 743-744.
- (44) 44 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a: "(as Igrejas particulares)... nas quais e a partir das quais existe só uma e única Igreja Católica". Esta doutrina desenvolve na continuidade o que já havia afirmado antes, por

exemplo, Pio XII, Enc. *Mystici Corporis*, cit., p. 211: "... a partir das quais existe e é composta a Igreja Católica".

(45) 45 Cfr. JOÃO PAULO II, *Discurso à Cúria Romana*, 20-XII-1990, n. 9: cit., p. 5.

(46) 46 Cfr. *Gal* 3, 28.

(47) 47 Cfr., por exemplo, C.I.C., can. 107.

(48) 48 S. JOÃO CRISOSTOMO, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): "quem está em Roma sabe que os da Índia são seus membros". Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 13/b.

(49) 49 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 26/a; STO. AGOSTINHO, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.

(50) 50 Cfr. Const. *Lumen Gentium*, nn. 18/b, 21/b, 22/a. Cfr. também S. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; STO. AGOSTINHO, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.

(51) 51 STO. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epist. ad Rom.*, prol.: PG 5, 685; cfr. Const. *Lumen Gentium*, n. 13/c.

(52) 52 Cfr. Const. *Lumen Gentium*, n. 22/b.

(53) 53 *Ibidem*, n. 23/a. Cfr. Const. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; S. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.

(54) 54 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 20; STO. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; S. CIPRIANO, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; STO. AGOSTINHO, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.

(55) 55 Cfr. Const. *Lumen Gentium*, n. 23/a.

(56) 56 *Ibidem*, n. 22/b; cfr. ainda n. 19.

(57) 57 JOÃO PAULO II, *Discurso à Cúria Romana*, 20-XII-1990, n. 9: cit., p. 5.

(58) 58 JOÃO PAULO II, *Discurso aos Bispos dos Estados Unidos da América*, 16-IX-1987, n. 4: cit., p. 556.

(59) 59 Cfr. Const. *Pastor aeternus*, cap. 3: Denz.-Schön 3064; Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.

(60) 60 Cfr. *supra*, n. 9.

(61) 61 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 26; STO. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epist. ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.

(62) 62 Cfr. MISSAL ROMANO, *Oração Eucarística III*.

- (63) 63 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 8/b.
- (64) 64 JOÃO PAULO II, *Discurso na Audiência geral*, 27-IX-1989, n. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII,2 (1989) p. 679.
- (65) 65 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 23/d.
- (66) 66 Cfr. *ibidem*, n. 13/c.
- (67) 67 Cfr. Decr. *Christus Dominus*, n. 8/a.
- (68) 68 Col 3, 14. S. TOMÁS DE AQUINO, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: "A Igreja é una (...) pela unidade da caridade, porque todos estão unidos no amor de Deus, e entre eles no amor mútuo".
- (69) 69 Cfr. *supra*, n. 10.
- (70) 70 Cfr. *supra*, n. 15.
- (71) 71 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 44/d
- (72) 72 Const. *Lumen gentium*, n. 15.
- (73) 73 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 3/a e 22; Const. *Lumen gentium*, n. 13/d.
- (74) 74 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 e 15/c.
- (75) 75 *Ibidem*, n. 15/a.
- (76) 76 Cfr. *supra*, nn. 5 e 14.
- (77) 77 Jo 10, 16.
- (78) 78 Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4/c.
- (79) 79 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 63 e 68; STO. AMBROSIO, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; STO. ISAAC DE STELLA, *Sermo 27*: PL 194, 1778-1779; RUPERTO DE DEUTZ, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.
- (80) 80 JOÃO PAULO II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19.
- (81) 81 Cfr. At 1, 14; JOÃO PAULO II, Enc. *Redemptoris Mater*, cit., n. 26.
- (82) 82 S. CROMACIO DE AQUILEIA, *Sermo 30*, 1: "Sources Chrétiennes" 164, p. 134. Cfr. PAULO VI, Ex. Ap. *Marialis cultus*, 2-II-1974, n. 28.

(83) 83 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 69.





CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE

CARTA A LOS OBISPOS DE LA IGLESIA CATOLICA

SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA IGLESIA CONSIDERADA COMO COMUNION

INTRODUCCION

1. El concepto de *comuni3n (koinon3a)*, ya puesto de relieve en los textos del Concilio Vaticano II(1), es muy adecuado para expresar el n3cleo profundo del Misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada ecclesiol3g3a cat3lica(2). La profundizaci3n en la realidad de la Iglesia como Comuni3n es, en efecto, una tarea particularmente importante, que ofrece amplio espacio a la reflexi3n teol3gica sobre el misterio de la Iglesia, "*cuya naturaleza es tal que admite siempre nuevas y m3s profundas investigaciones*"(3). Sin embargo, algunas visiones ecclesiol3gicas manifiestan una insuficiente comprensi3n de la Iglesia en cuanto *misterio de comuni3n*, especialmente por la falta de una adecuada integraci3n del concepto de *comuni3n* con los de *Pueblo de Dios* y de *Cuerpo de Cristo*, y tambi3n por un insuficiente relieve atribuido a la relaci3n entre la Iglesia *como comuni3n* y la Iglesia *como sacramento*.

2. Teniendo en cuenta la importancia doctrinal, pastoral y ecum3nica de los diversos aspectos relativos a la Iglesia considerada como Comuni3n, la Congregaci3n para la Doctrina de la Fe, con la presente *Carta*, ha estimado oportuno recordar brevemente y clarificar, donde era necesario, algunos de los elementos fundamentales que han de ser considerados puntos firmes, tambi3n en el deseado trabajo de profundizaci3n teol3gica.

I

LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNION

3. El concepto de *comuni3n* est3 "*en el coraz3n del autoconocimiento de la Iglesia*"(4), en cuanto misterio de la uni3n personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe(5), y orientada a la plenitud escatol3gica en la Iglesia celeste, aun siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra(6).

Para que el concepto de *comuni3n*, que no es un3voco, pueda servir como clave interpretativa de la ecclesiol3gia, debe ser entendido dentro de la ense3anza b3blica y de la tradici3n patr3stica, en las cuales la *comuni3n* implica siempre una doble dimensi3n: *vertical* (comuni3n con Dios) y *horizontal* (comuni3n entre los hombres). Es esencial a la visi3n cristiana de la *comuni3n* reconocerla ante todo como don de Dios, como fruto de la iniciativa divina cumplida en el misterio pascual. La nueva relaci3n entre el hombre y Dios, establecida en Cristo y comunicada en los sacramentos, se extiende tambi3n a una nueva relaci3n de los hombres entre s3. En consecuencia, el concepto de *comuni3n* debe ser capaz de expresar tambi3n la naturaleza sacramental de la Iglesia mientras "*camina3mos lejos del Se3or*"(7), as3 como la peculiar unidad que hace a los fieles ser miembros de un mismo Cuerpo, el Cuerpo m3stico de Cristo(8), una comunidad

orgánicamente estructurada(9), "*un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*"(10), dotado también de los medios adecuados para la unión visible y social(11).

4. La *comunidad* eclesial es al mismo tiempo invisible y visible. En su realidad invisible, es comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres copartícipes de la naturaleza divina(12), de la pasión de Cristo(13), de la misma fe(14), del mismo espíritu(15). En la Iglesia sobre la tierra, entre esta comunión invisible y la comunión visible en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, existe una íntima relación. Mediante estos dones divinos, realidades bien visibles, Cristo ejerce en la historia de diversos modos Su *función* profética, sacerdotal y real para la salvación de los hombres(16). Esta relación entre los elementos invisibles y los elementos visibles de la comunión eclesial es constitutiva de la Iglesia como *Sacramento* de salvación.

De esta sacramentalidad se sigue que la Iglesia no es una realidad replegada sobre sí misma, sino permanentemente abierta a la dinámica misionera y ecuménica, pues ha sido enviada al mundo para anunciar y testimoniar, actualizar y extender el misterio de comunión que la constituye: a reunir a todos y a todo en Cristo(17); a ser para todos "*sacramento inseparable de unidad*"(18).

5. La comunión eclesial, en la que cada uno es inserido por la fe y el Bautismo(19), tiene su raíz y su centro en la Sagrada Eucaristía. En efecto, el Bautismo es incorporación en un cuerpo edificado y vivificado por el Señor resucitado mediante la Eucaristía, de tal modo que este cuerpo puede ser llamado verdaderamente Cuerpo de Cristo. La Eucaristía es fuente y fuerza creadora de *comunidad* entre los miembros de la Iglesia precisamente porque une a cada uno de ellos con el mismo Cristo: "*participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a la comunión con El y entre nosotros: 'Porque el pan es uno, somos uno en un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan' (1 Cor 10, 17)*"(20).

Por esto, la expresión paulina *la Iglesia es el Cuerpo de Cristo* significa que la Eucaristía, en la que el Señor nos entrega su Cuerpo y nos transforma en un solo Cuerpo(21), es el lugar donde permanentemente la Iglesia se expresa en su forma más esencial: presente en todas partes y, sin embargo, sólo *una*, así como *uno* es Cristo.

6. La Iglesia es *Comunidad de los santos*, según la expresión tradicional que se encuentra en las versiones latinas del Símbolo apostólico desde finales del siglo IV(22). La común participación visible en los bienes de la salvación (*las cosas santas*), especialmente en la Eucaristía, es raíz de la comunión invisible entre los participantes (*los santos*). Esta comunión comporta una solidaridad espiritual entre los miembros de la Iglesia, en cuanto miembros de un mismo Cuerpo(23), y tiende a su efectiva unión en la caridad, constituyendo "*un solo corazón y una sola alma*"(24). La comunión tiende también a la unión en la oración (25), inspirada en todos por un mismo Espíritu(26), el Espíritu Santo "*que llena y une toda la Iglesia*"(27).

Esta comunión, en sus elementos invisibles, existe no sólo entre los miembros de la Iglesia peregrina en la tierra, sino también entre éstos y todos aquellos que, habiendo dejado este mundo en la gracia del Señor, forman parte de la Iglesia celeste o serán incorporados a ella después de su plena purificación(28). Esto significa, entre otras cosas, que existe una *mutua relación* entre la Iglesia peregrina en la tierra y la Iglesia celeste en la misión histórico-salvífica. De ahí la importancia eclesiológica no sólo de la intercesión de Cristo en favor de sus miembros(29), sino también de la de los santos y, en modo eminente, de la Bienaventurada Virgen María(30). La esencia de la *devoción a los santos*, tan presente en la piedad del pueblo cristiano, responde pues a la profunda realidad de la Iglesia como misterio de comunión.

II

IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIAS PARTICULARES

7. La Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, es la Iglesia universal, es decir, la universal comunidad de los discípulos del Señor(31), que se hace presente y operativa en la particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares. Entre estas múltiples expresiones particulares de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo, desde la época apostólica se encuentran aquellas que en sí mismas son *Iglesias*(32), porque, aun siendo particulares, en ellas se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales(33). Están por eso constituidas "*a imagen de la Iglesia universal*"(34), y cada una de ellas es "*una porción del Pueblo de Dios que se confía al Obispo para ser apacentada con la cooperación de su presbiterio*"(35).

8. La Iglesia universal es, pues, el *Cuerpo de las Iglesias*(36), por lo que se puede aplicar *de manera analógica* el concepto de comunión también a la unión entre las Iglesias particulares, y entender la Iglesia universal como una *Comunión de Iglesias*. A veces, sin embargo, la idea de "comunión de Iglesias particulares", es presentada de modo tal que se debilita la concepción de la unidad de la Iglesia en el plano visible e institucional. Se llega así a afirmar que cada Iglesia particular es un sujeto en sí mismo completo, y que la Iglesia universal resulta del *reconocimiento recíproco* de las Iglesias particulares. Esta unilateralidad eclesiológica, reductiva no sólo del concepto de Iglesia universal sino también del de Iglesia particular, manifiesta una insuficiente comprensión del concepto de comunión. Como la misma historia demuestra, cuando una Iglesia particular ha intentado alcanzar una propia autosuficiencia, debilitando su real comunión con la Iglesia universal y con su centro vital y visible, ha venido a menos también su unidad interna y, además, se ha visto en peligro de perder la propia libertad ante las más diversas fuerzas de sometimiento y explotación(37).

9. Para entender el verdadero sentido de la aplicación analógica del término comunión al conjunto de las Iglesias particulares, es necesario ante todo tener presente que éstas, en cuanto "*partes que son de la Iglesia única de Cristo*"(38), tienen con el todo, es decir con la Iglesia universal, una peculiar relación de "*mutua interioridad*"(39), porque en cada Iglesia particular "*se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica*"(40). Por consiguiente, "*la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares*"(41). No es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular.

En efecto, *ontológicamente*, la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres precede la creación (42), y da a luz a las Iglesias particulares como hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares. De otra parte, temporalmente, la Iglesia se manifiesta el día de Pentecostés en la comunidad de los cientoventa reunidos en torno a María y a los doce Apóstoles, representantes de la única Iglesia y futuros fundadores de las Iglesias locales, que tienen una misión orientada al mundo: ya entonces la Iglesia habla *todas las lenguas*(43).

De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo *en y a partir de* la Iglesia universal, en ella y de ella tienen su propia eclesialidad. Así pues, la fórmula del Concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(44), es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*(45). Es evidente la naturaleza misteriosa de esta relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad meramente humana.

10. Cada fiel, mediante la fe y el Bautismo, es incorporado a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. No se pertenece a la Iglesia universal de modo *mediato*, *a través de* la pertenencia a una Iglesia particular, sino de modo *inmediato*, aunque el ingreso y la vida en la Iglesia universal se realizan necesariamente *en una particular Iglesia*. Desde la perspectiva de la Iglesia considerada como *comunidad*, la universal *comunidad de los fieles* y la *comunidad de las Iglesias* no son pues la una consecuencia de la otra, sino que constituyen la misma realidad vista desde perspectivas diversas.

Además, la pertenencia a una Iglesia particular no está nunca en contradicción con la realidad de que *en la Iglesia nadie es extranjero*(46): especialmente en la celebración de la Eucaristía, todo fiel se encuentra en su Iglesia, en la Iglesia de Cristo, pertenezca o no, desde el punto de vista canónico, a la diócesis, parroquia u otra comunidad particular donde tiene lugar tal celebración. En este sentido, permaneciendo firmes las necesarias determinaciones de dependencia jurídica(47), quien pertenece a una Iglesia particular pertenece a todas las Iglesias; ya que la pertenencia a la *Comunidad*, como pertenencia a la Iglesia, nunca es sólo particular, sino que por su misma naturaleza es siempre universal(48).

III

COMUNION DE LAS IGLESIAS, EUCARISTIA Y EPISCOPADO

11. La unidad o comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal, además de en la misma fe y en el Bautismo común, está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado.

Está radicada en la Eucaristía porque el Sacrificio eucarístico, aun celebrándose siempre en una particular comunidad, no es nunca celebración de esa sola comunidad: ésta, en efecto, recibiendo la presencia eucarística del Señor, recibe el don completo de la salvación, y se manifiesta así, a pesar de su permanente particularidad visible, como imagen y verdadera presencia de la Iglesia una, santa, católica y apostólica(49).

El redescubrimiento de una *eclesiología eucarística*, con sus indudables valores, se ha expresado sin embargo a veces con acentuaciones unilaterales del principio de la Iglesia local. Se afirma que donde se celebra la Eucaristía, se haría presente la totalidad del misterio de la Iglesia, de modo que habría que considerar no-esencial cualquier otro principio de unidad y de universalidad. Otras concepciones, bajo influjos teológicos diversos, tienden a radicalizar aún más esta perspectiva particular de la Iglesia, hasta el punto de considerar que es el mismo reunirse en el nombre de Jesús (cfr. *Mt* 18, 20) lo que genera la Iglesia: la asamblea que en el nombre de Cristo se hace comunidad, tendría en sí los poderes de la Iglesia, incluido el relativo a la Eucaristía; la Iglesia, como algunos dicen, nacería "de la base". Estos y otros errores similares no tienen suficientemente en cuenta que es precisamente la Eucaristía la que hace imposible toda autosuficiencia de la Iglesia particular. En efecto, la unicidad e indivisibilidad del Cuerpo eucarístico del Señor implica la unicidad de su Cuerpo místico, que es la Iglesia una e indivisible. Desde el centro eucarístico surge la necesaria apertura de cada comunidad celebrante, de cada Iglesia particular: del dejarse atraer por los brazos abiertos del Señor se sigue la inserción en su Cuerpo, único e indiviso. También por esto, la existencia del ministerio Petriano, fundamento de la unidad del Episcopado y de la Iglesia universal, está en profunda correspondencia con la índole eucarística de la Iglesia.

12. Efectivamente, la unidad de la Iglesia está también fundamentada en la unidad del Episcopado(50). Como la idea misma de *Cuerpo de las Iglesias* reclama la existencia de una Iglesia *Cabeza* de las Iglesias, que es precisamente la Iglesia de Roma, que "*preside la comunión universal de la caridad*(51), así la unidad del Episcopado comporta la existencia de un Obispo Cabeza del *Cuerpo o Colegio de los Obispos*, que es el Romano Pontífice(52). De la unidad del Episcopado, como de la unidad de la entera Iglesia, "el

Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es principio y fundamento perpetuo y visible"(53). Esta unidad del Episcopado se perpetúa a lo largo de los siglos mediante la *sucesión apostólica*, y es también fundamento de la identidad de la Iglesia de cada época con la Iglesia edificada por Cristo sobre Pedro y sobre los demás Apóstoles(54).

13. El Obispo es principio y fundamento visible de la unidad en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral(55), pero para que cada Iglesia particular sea plenamente Iglesia, es decir, presencia particular de la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales, y por lo tanto constituida a *imagen de la Iglesia universal*, debe hallarse presente en ella, como elemento propio, la suprema autoridad de la Iglesia: el Colegio episcopal "*junto con su Cabeza el Romano Pontífice, y jamás sin ella*"(56). El Primado del Obispo de Roma y el Colegio episcopal son elementos propios de la Iglesia universal "*no derivados de la particularidad de las Iglesias*"(57), pero interiores a cada Iglesia particular. Por tanto, "*debemos ver el ministerio del Sucesor de Pedro, no sólo como un servicio 'global' que alcanza a toda Iglesia particular 'desde fuera', sino como perteneciente ya a la esencia de cada Iglesia particular 'desde dentro'*"(58). En efecto, el ministerio del Primado comporta esencialmente una potestad verdaderamente episcopal, no sólo suprema, plena y universal, sino también *inmediata*, sobre todos, tanto sobre los Pastores como sobre los demás fieles(59). Que el ministerio del Sucesor de Pedro sea interior a cada Iglesia particular, es expresión necesaria de aquella fundamental *mutua interioridad* entre Iglesia universal e Iglesia particular(60).

14. Unidad de la Eucaristía y unidad del Episcopado *con Pedro y bajo Pedro* no son raíces independientes de la unidad de la Iglesia, porque Cristo ha instituido la Eucaristía y el Episcopado como realidades esencialmente vinculadas(61). El Episcopado es uno como una es la Eucaristía: el único Sacrificio del único Cristo muerto y resucitado. La liturgia expresa de varios modos esta realidad, manifestando, por ejemplo, que toda celebración de la Eucaristía se realiza en unión no sólo con el propio Obispo sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y con el entero pueblo(62). Toda válida celebración de la Eucaristía expresa esta comunión universal *con Pedro* y con la Iglesia entera, o la reclama *objetivamente*, como en el caso de las Iglesias cristianas separadas de Roma(63).

IV

UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LA COMUNION ECLESIAL

15. "*La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de 'comunión'*"(64). Esta pluralidad se refiere sea a la diversidad de ministerios, carismas, formas de vida y de apostolado dentro de cada Iglesia particular, sea a la diversidad de tradiciones litúrgicas y culturales entre las distintas Iglesias particulares(65).

La promoción de la unidad que no obstaculiza la diversidad, así como el reconocimiento y la promoción de una diversidad que no obstaculiza la unidad sino que la enriquece, es tarea primordial del Romano Pontífice para toda la Iglesia(66) y, salvo el derecho general de la misma Iglesia, de cada Obispo en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral(67). Pero la edificación y salvaguardia de esta unidad, a la que la diversidad confiere el carácter de comunión, es también tarea de todos en la Iglesia, porque todos están llamados a construirla y respetarla cada día, sobre todo mediante aquella caridad que es "*el vínculo de la perfección*"(68).

16. Para una visión más completa de este aspecto de la comunión eclesial -unidad en la diversidad-, es necesario considerar que existen instituciones y comunidades establecidas por la Autoridad Apostólica para

peculiares tareas pastorales. Estas, *en cuanto tales*, pertenecen a la Iglesia universal, aunque sus miembros son también miembros de las Iglesias particulares donde viven y trabajan. Tal pertenencia a las Iglesias particulares, con la *flexibilidad* que le es propia(69), tiene diversas expresiones jurídicas. Esto no sólo no lesiona la unidad de la Iglesia particular fundada en el Obispo, sino que por el contrario contribuye a dar a esta unidad la interior diversificación propia de la comunión(70).

En el contexto de la Iglesia entendida como comunión, hay que considerar también los múltiples institutos y sociedades, expresión de los carismas de vida consagrada y de vida apostólica, con los que el Espíritu Santo enriquece el Cuerpo Místico de Cristo: aun no perteneciendo a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenecen a su vida y a su santidad(71).

Por su carácter supradiocesano, radicado en el ministerio Petrino, todas estas realidades eclesiales son también elementos al servicio de la comunión entre las diversas Iglesias particulares.

V

COMUNION ECLESIAL Y ECUMENISMO

17. *"La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro"*(72). En las Iglesias y comunidades cristianas no católicas, existen en efecto muchos elementos de la Iglesia de Cristo que permiten reconocer con alegría y esperanza una cierta comunión, si bien no perfecta(73).

Esta comunión existe especialmente con las Iglesias orientales ortodoxas, las cuales, aunque separadas de la Sede de Pedro, permanecen unidas a la Iglesia Católica mediante estrechísimos vínculos, como son la sucesión apostólica y la Eucaristía válida, y merecen por eso el título de Iglesias particulares(74). En efecto, *"con la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios es edificada y crece"*(75), ya que en toda válida celebración de la Eucaristía se hace verdaderamente presente la Iglesia una, santa, católica y apostólica(76).

Sin embargo, como la comunión con la Iglesia universal, representada por el Sucesor de Pedro, no es un complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus constitutivos internos, la situación de aquellas venerables comunidades cristianas implica también una *herida* en su ser Iglesia particular. La herida es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la Eucaristía válida. Esto, de otra parte, comporta también para la Iglesia Católica, llamada por el Señor a ser para todos *"un solo rebaño y un solo pastor"*(77), una herida en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia.

18. Esta situación reclama fuertemente de todos el empeño ecuménico hacia la plena comunión en la unidad de la Iglesia; aquella unidad *"que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia, y que creemos subsiste indefectible en la Iglesia Católica y esperamos que crezca hasta la consumación de los siglos"*(78). En este empeño ecuménico, tienen prioritaria importancia la oración, la penitencia, el estudio, el diálogo y la colaboración, para que en una renovada conversión al Señor se haga posible a todos reconocer la permanencia del Primado de Pedro en sus sucesores, los Obispos de Roma, y ver realizado el ministerio petrino, tal como es entendido por el Señor, como universal servicio apostólico, presente en todas las Iglesias *desde dentro* de ellas y que, salvada su sustancia de institución divina, puede expresarse en modos diversos, según los lugares y tiempos, como testimonia la historia.

CONCLUSION

19. La Bienaventurada Virgen María es modelo de la comunión eclesial en la fe, en la caridad y en la unión con Cristo(79). "*Eternamente presente en el misterio de Cristo*"(80), Ella está, en medio de los Apóstoles, en el corazón mismo de la Iglesia naciente(81) y de la Iglesia de todos los tiempos. Efectivamente, "*la Iglesia fue congregada en la parte alta (del cenáculo) con María, que era la Madre de Jesús, y con sus hermanos. No se puede, por tanto, hablar de Iglesia si no está presente María, la Madre del Señor, con sus hermanos*"(82).

Al concluir esta *Carta*, la Congregación para la Doctrina de la Fe, haciendo eco a las palabras finales de la Constitución *Lumen gentium*(83), invita a todos los Obispos y, a través de ellos, a todos los fieles, especialmente a los teólogos, a confiar a la intercesión de la Bienaventurada Virgen su empeño de comunión y de reflexión teológica sobre la comunión.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la audiencia concedida al infrascripto Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Carta, acordada en reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, desde la Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de mayo de 1992.

Joseph Card. Ratzinger

Prefecto

+ Alberto Bovone

Arzobispo Tit. de Cesarea de Numidia

Secretario

(1)

1 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Const. *Dei Verbum*, n. 10; Const. *Gaudium et spes*, n. 32; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

(2) 2 Cfr. SINODO DE LOS OBISPOS, II Asamblea extraordinaria (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(3) 3 PABLO VI, *Discurso de apertura del segundo período del Conc. Vaticano II*, 29-IX-1963: AAS 55 (1963) p. 848. Cfr., por ejemplo, las líneas de profundización indicadas por la COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, en *Themata selecta de ecclesiologia: "Documenta (1969- 1985)"*, Lib. Ed. Vaticana 1988, pp. 462-559.

(4) 4 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16-IX-1987, n. 1: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X,3 (1987) p. 553.

(5) 5 *1 Jn* 1, 3: "*Os anunciamos lo que hemos visto y oído, para que estéis en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo*". Cfr. también *1 Cor* 1, 9; JUAN

PABLO II, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 19; SINODO DE LOS OBISPOS (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(6) 6 Cfr. *Fil* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Const. *Lumen gentium*, n. 48.

(7) 7 2 *Cor* 5, 6. Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 1.

(8) 8 Cfr. *ibidem*, n. 7; PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 200 ss.

(9) 9 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 11/a.

(10) 10 S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 4/b.

(11) 11 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 9/c.

(12) 12 Cfr. 2 *Pedro* 1, 4.

(13) 13 Cfr. 2 *Cor* 1, 7.

(14) 14 Cfr. *Ef* 4, 13; *Filem* 6.

(15) 15 Cfr. *Fil* 2, 1.

(16) 16 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 25-27.

(17) 17 Cfr. *Mt* 28, 19-20; *Jn* 17, 21-23; *Ef* 1, 10; Const. *Lumen gentium*, nn. 9/b, 13 y 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 1 y 5; S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 16, 6 y 22, 1-3: PG 7, 925-926 y 955-958.

(18) 18 S. CIPRIANO, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.

(19) 19 *Ef* 4, 4-5: "Un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo". Cfr. también *Mc* 16, 16.

(20) 20 Const. *Lumen gentium*, n. 7/b. La Eucaristía es el sacramento "mediante el cual se construye la Iglesia en el tiempo presente" (S. AGUSTIN, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). "Nuestra participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo no tiende a otra cosa que a transformarnos en aquello que recibimos" (S. LEON MAGNO, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).

(21) 21 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 3 y 11/a; S. JUAN CRISOSTOMO, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.

(22) 22 Cfr. Denz.-Schön. 19, 26-30.

(23) 23 Cfr. 1 *Cor* 12, 25-27; *Ef* 1, 22-23; 3, 3-6.

(24) 24 *Hechos* 4, 32.

- (25) 25 Cfr. *Hechos* 2, 42.
- (26) 26 Cfr. *Rom* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Const. *Lumen gentium*, n. 4.
- (27) 27 STO. TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. En efecto, "levantado en la cruz y glorificado, el Señor Jesús envió el Espíritu que había prometido, por medio del cual llamó y congregó al pueblo de la Nueva Alianza, que es la Iglesia" (Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2/b).
- (28) 28 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 49.
- (29) 29 Cfr. *Heb* 7, 25.
- (30) 30 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 50 y 66.
- (31) 31 Cfr. *Mt* 16, 18; *I Cor* 12, 28; etc.
- (32) 32 Cfr. *Hechos* 8, 1; 11, 22; *I Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Apoc* 2, 1.8; etc.
- (33) 33 Cfr. PONTIFICIA COMISION BIBLICA, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Lib. Ed. Vaticana 1989, especialmente, pp. 14-28.
- (34) 34 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a; cfr. Decr. *Ad gentes*, n. 20/a.
- (35) 35 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (36) 36 Const. *Lumen gentium*, n. 23/b. Cfr. S. HILARIO DE POITIERS, *In Psalm.* 14, 3: PL 9, 301; S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.
- (37) 37 Cfr. PABLO VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 64/b.
- (38) 38 Decr. *Christus Dominus*, n. 6/c.
- (39) 39 JUAN PABLO II, *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: "L'Osservatore Romano", 21-XII-1990, p. 5.
- (40) 40 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (41) 41 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16-IX-1987, n. 3: cit., p. 555.
- (42) 42 Cfr. PASTOR DE HERMAS, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; S. CLEMENTE ROMANO, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2: Funck, 1, 200.
- (43) 43 Cfr. *Hechos* 2, 1 ss. S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): "en Pentecostés (...) todas las naciones (...) se habían convertido en un admirable coro para entonar el himno de alabanza a Dios en perfecta consonancia, porque el Espíritu Santo había anulado las distancias, eliminado la

discordancia y transformado la reunión de los pueblos en una primicia para ofrecer a Dios Padre". Cfr. también S. FULGENCIO DE RUSPE, Sermo 8 in Pentecoste, 2-3: PL 65, 743-744.

(44) 44 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a: "[las Iglesias particulares]... en las cuales y a partir de las cuales se constituye la Iglesia Católica, una y única". Esta doctrina desarrolla en la continuidad lo que ya había sido afirmado anteriormente, por ejemplo por PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, cit., p. 211: "...a partir de las cuales existe y está compuesta la Iglesia Católica".

(45) 45 Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: cit., p. 5.

(46) 46 Cfr. *Gal* 3, 28.

(47) 47 Cfr., por ejemplo, C.I.C., can. 107.

(48) 48 S. JUAN CRISOSTOMO, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): "quien está en Roma sabe que los Indios son sus miembros". Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 13/b.

(49) 49 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 26/a; S. AGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612- 1613.

(50) 50 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 18/b, 21/b, 22/a. Cfr. también S. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; S. AGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.

(51) 51 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Epist. ad Rom.*, prolog.: PG 5, 685; cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 13/c.

(52) 52 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.

(53) 53 *Ibidem*, n. 23/a. Cfr. Const. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; S. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.

(54) 54 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 20; S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; S. CIPRIANO, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; S. AGUSTIN, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.

(55) 55 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 23/a.

(56) 56 *Ibidem*, n. 22/b; cfr. asimismo n. 19.

(57) 57 JUAN PABLO II, *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: cit., p. 5.

(58) 58 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16-IX-1987, n. 4: cit., p. 556.

(59) 59 Cfr. Const. *Pastor aeternus*, cap. 3: Denz-Schön 3064; Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.

(60) 60 Cfr. *supra*, n. 9.

- (61) 61 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 26; S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Epist. ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.
- (62) 62 Cfr. MISAL ROMANO, *Plegaria Eucarística III*.
- (63) 63 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 8/b.
- (64) 64 JUAN PABLO II, *Discurso en la Audiencia general*, 27-IX-1989, n. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII,2 (1989) p. 679.
- (65) 65 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 23/d.
- (66) 66 Cfr. *ibidem*, n. 13/c.
- (67) 67 Cfr. Decr. *Christus Dominus*, n. 8/a.
- (68) 68 Col 3, 14. STO TOMAS DE AQUINO, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: "La Iglesia es una (...) por la unidad de la caridad, porque todos están unidos por el amor de Dios, y entre sí por el amor mutuo".
- (69) 69 Cfr. *supra*, n. 10.
- (70) 70 Cfr. *supra*, n. 15.
- (71) 71 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 44/d.
- (72) 72 Const. *Lumen gentium*, n. 15.
- (73) 73 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 3/a y 22; Const. *Lumen gentium*, n. 13/d.
- (74) 74 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 y 15/c.
- (75) 75 *Ibidem*, n. 15/a.
- (76) 76 Cfr. *supra*, nn. 5 y 14.
- (77) 77 *Jn* 10, 16.
- (78) 78 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4/c.
- (79) 79 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 63 y 68; S. AMBROSIO, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; S. ISAAC DE ESTRELLA, *Sermo* 27: PL 194, 1778-1779; RUPERTO DE DEUTZ, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.
- (80) 80 JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19.
- (81) 81 Cfr. *Hechos* 1, 14; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, cit., n. 26.

(82) 82 S. CROMACIO DE AQUILEYA, *Sermo* 30, 1: "Sources Chrétiennes", 164, p. 134. Cfr. PABLO VI, Exh. Ap. *Marialis cultus*, 2-II-1974, n. 28.

(83) 83 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 69.





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

SCHREIBEN AN DIE BISCHÖFE DER KATHOLISCHEN KIRCHE ÜBER EINIGE ASPEKTE DER KIRCHE ALS COMMUNIO

EINLEITUNG

1. Der Begriff *Communio* -Gemeinschaft- (*koinonía*), dem schon in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine erhebliche Bedeutung zukommt(1), bringt den tiefen Kern des Geheimnisses der Kirche sehr gut zum Ausdruck und vermag zweifelsohne eine Schlüsselrolle im Bemühen um eine erneuerte katholische Ekklesiologie zu spielen(2). In der Tat ist die tiefere Erschließung der mit der Aussage "die Kirche ist *Communio*" gemeinten Wirklichkeit eine besonders wichtige Aufgabe. Hier öffnet sich der theologischen Reflexion über das Geheimnis der Kirche, die *ihrem Wesen nach immer neuer und tieferer Erforschung zugänglich ist*(3), ein weiter Raum. Nun werden jedoch im Bereich der Ekklesiologie manchmal Auffassungen vertreten, deren Verständnis der Kirche als *Communio-Geheimnis* offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der *Kirche als Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen.

2. Da die verschiedenen Aspekte der als *Communio* bzw. Gemeinschaft verstandenen Kirche für die Glaubenslehre, die Pastoral und die Ökumene von nicht geringer Tragweite sind, hat die Kongregation für die Glaubenslehre es für angebracht erachtet, mit dem vorliegenden *Schreiben* einige grundlegende Lehrelemente, die als notwendig festzuhaltende Bezugspunkte -auch im erwünschten Prozeb der theologischen Vertiefung- gelten müssen, kurz in Erinnerung zu bringen und wo nötig zu verdeutlichen.

I

DIE KIRCHE, GEHEIMNIS DER GEMEINSCHAFT

3. Der Begriff *Communio* bzw. *Gemeinschaft* findet sich im "*Herzen der Selbsterkenntnis der Kirche*"(4) und bezeichnet das Geheimnis der persönlichen Vereinigung jedes Menschen mit der göttlichen Dreifaltigkeit und mit den anderen Menschen, die im Glauben ihren Ursprung hat(5) und auf die eschatologische Erfüllung in der himmlischen Kirche ausgerichtet ist, welche aber gleichwohl schon in der Kirche auf Erden ihre anfängliche und vorläufige Verwirklichung findet(6).

Soll der Begriff *Communio*, der nicht eindeutig ist, als ekklesiologischer Interpretationsschlüssel dienen können, muß er innerhalb der biblischen Lehre und der patristischen Tradition verstanden werden, wo die *Gemeinschaft* immer eine zweifache Dimension umfaßt: die *vertikale* (Gemeinschaft mit Gott) und die *horizontale* (Gemeinschaft der Menschen). Es ist deshalb für die christliche Sicht der *Communio* wesentlich, sie vor allem als Geschenk Gottes anzuerkennen, als Frucht der göttlichen Initiative, die sich im

Ostergeheimnis vollendet: die neue Beziehung zwischen Mensch und Gott, die in Christus grundgelegt ist und in den Sakramenten mitgeteilt wird, weitet sich dann auch aus in eine neue Beziehung der Menschen zueinander. Folglich muß der Begriff der *Communio* imstande sein, auch die sakramentale Gestalt der Kirche solange "*wir fern vom Herrn in der Fremde leben*"(7) zum Ausdruck zu bringen, sowie die besondere Einheit, die die Gläubigen zu Gliedern desselben Leibes, des mystischen Leibes Christi, macht (8), zu einer organisch strukturierten Gemeinschaft(9), zu "*einem in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelten Volk*"(10), das auch mit den zur sichtbaren und sozialen Vereinigung geeigneten Mitteln ausgestattet ist(11).

4. Die *kirchliche Gemeinschaft ist zugleich unsichtbar und sichtbar*. In ihrer unsichtbaren Wirklichkeit ist sie Gemeinschaft jedes Menschen mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist, sowie mit den anderen Menschen in der gemeinsamen Teilnahme an der göttlichen Natur(12), am Leiden Christi(13), an demselben Glauben(14), an demselben Geist(15). In der Kirche auf Erden besteht eine innige Beziehung zwischen dieser unsichtbaren Gemeinschaft und der sichtbaren Gemeinschaft in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung. Durch diese göttlichen Gaben von gut sichtbarer Wirklichkeit nimmt Christus in der Geschichte auf verschiedene Weise sein prophetisches, priesterliches und königliches *Amt* zum Heil der Menschen wahr(16). Diese Beziehung zwischen den unsichtbaren Elementen und den sichtbaren Elementen der kirchlichen Gemeinschaft ist für die Kirche als *Sakrament* des Heils konstitutiv.

Aus dieser Sakramentalität ergibt sich, daß die Kirche nicht in sich selbst geschlossen, sondern fortwährend für die missionarische und ökumenische Dynamik offen ist, da sie ja in die Welt gesandt ist, um das Geheimnis der Gemeinschaft, das sie konstituiert, zu verkünden und zu bezeugen, zu vergegenwärtigen und zu verbreiten: alle und alles in Christus zu vereinen(17), allen "*untrennbares Sakrament der Einheit*"(18) zu sein.

5. Die kirchliche Gemeinschaft, in die jeder durch den Glauben und die Taufe aufgenommen wird(19), hat ihre Wurzel und ihre Mitte in der Heiligen Eucharistie. In der Tat ist die Taufe Eingliederung in einen Leib, der durch den auferstandenen Herrn vermittle der Eucharistie auferbaut und belebt wird, dergestalt daß dieser Leib wahrhaft Leib Christi genannt werden kann. Die Eucharistie ist die Quelle und schöpferische Kraft, aus der die *Gemeinschaft* der Glieder der Kirche hervorgeht, gerade weil sie ein jedes von ihnen mit Christus selbst eint: "*Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben. 'Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen, die an dem einen Brote teilhaben' (1 Kor 10, 17)*"(20).

Die paulinische Formel *Kirche ist Leib Christi* sagt also aus, daß die Eucharistie, in der der Herr uns seinen Leib gibt und uns zu einem Leib macht(21), der immerwährende Entstehungsort der Kirche ist; in ihr ist sie am dichtesten sie selbst - an allen Orten und doch nur *eine*, wie Christus selbst nur *einer* ist.

6. Die Kirche ist *Gemeinschaft der Heiligen*, nach dem überlieferten Ausdruck, der sich seit Ende des vierten Jahrhunderts in den lateinischen Fassungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses findet(22). Die gemeinsame sichtbare Teilhabe an den Heilsgütern (*den heiligen Dingen*), insbesondere der Eucharistie, ist Wurzel der unsichtbaren Gemeinschaft der teilhabenden Gläubigen untereinander (*der Heiligen*). Diese Gemeinschaft bringt eine geistliche Solidarität der Glieder der Kirche mit sich, insofern sie Glieder ein und desselben Leibes sind(23), und zielt auf deren wirksame und tätige Vereinigung in der Liebe, sodab sie "*ein Herz und eine Seele*"(24) werden. Die *Communio* strebt auch nach der Vereinigung im Gebet(25), das allen durch einen und denselben Geist eingegeben wird(26), nämlich den Heiligen Geist, "*der die ganze Kirche erfüllt und eint*"(27).

Diese Gemeinschaft verbindet in ihrer unsichtbaren Wirklichkeit nicht nur die Glieder der auf Erden pilgernden Kirche untereinander, sondern auch diese mit allen jenen, die in der Gnade des Herrn aus dieser Welt geschieden sind und nun der himmlischen Kirche angehören oder nach vollendeter Läuterung zu ihr gelangen werden(28). Das bedeutet unter anderem, daß zwischen der auf Erden pilgernden Kirche und der himmlischen Kirche in der heilsgeschichtlichen Sendung eine *wechselseitige Beziehung* besteht. Daraus folgt wiederum, daß nach der Fürsprache Christi zugunsten seiner Glieder(29) auch jene der Heiligen und in hervorragender Weise der Seligen Jungfrau Maria ekklesiologisch ins Gewicht fällt(30). Das Wesen der in der Frömmigkeit des christlichen Volkes so verwurzelten *Heiligenverehrung* entspricht deshalb durchaus der tiefen Wirklichkeit der Kirche als Geheimnis der Gemeinschaft.

II

GESAMTKIRCHE UND TEILKIRCHEN

7. Die *Kirche Christi*, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, ist die Gesamtkirche, das heißt die universale Gemeinschaft der Jünger des Herrn(31), die gegenwärtig und wirksam wird in der konkreten Besonderheit und Verschiedenheit der Personen, Gruppen, Zeiten und Orte. Unter diesen vielfältigen konkreten Ausdrucksformen der Heilsgegenwart der einzigen Kirche Christi finden sich seit der apostolischen Zeit jene, die in sich selbst *Kirchen* sind(32), da in ihnen, unbeschadet ihrer Besonderheit, die universale Kirche mit allen ihren Wesenselementen gegenwärtig wird (33). Diese sind darum "*nach dem Bild der Gesamtkirche*"(34) gestaltet, und jede von ihnen ist "*ein Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird*"(35).

8. Die Gesamtkirche ist demnach der *Leib der Kirchen*(36). Darum kann der Begriff der *Communio analog* auch auf die Vereinigung der Teilkirchen angewandt und die Gesamtkirche als eine *Gemeinschaft von Kirchen* verstanden werden. Manchmal aber wird die Idee "Gemeinschaft von Teilkirchen" so gebraucht, daß dabei die Vorstellung von der Einheit der Kirche in ihrer sichtbaren und institutionellen Gestalt abgeschwächt wird, bis hin zu der Behauptung, jede Teilkirche sei ein in sich vollständiges Subjekt und die Gesamtkirche das Ergebnis der *gegenseitigen Anerkennung* der Teilkirchen. In dieser einseitigen ekklesiologischen Sicht schrumpft nicht nur der Begriff der Gesamtkirche, sondern auch der der Teilkirche: hier wird ein unzureichendes Verständnis des *Communio*-Begriffs deutlich. Schon die Geschichte zeigt, daß, wo eine Teilkirche nach Selbstgenügsamkeit strebte und dabei ihre reale Gemeinschaft mit der universalen Kirche und deren lebendigem und sichtbarem Zentrum schwächte, sie auch an ihrer inneren Einheit Schaden genommen hat und dazu in Gefahr geraten ist, der eigenen Freiheit verlustig zu gehen gegenüber den verschiedensten Mächten, die sie sich dienstbar machen oder sie ausbeuten wollten(37).

9. Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muß vor allem klar gesehen werden, daß diese als "*Teile der einen Kirche Christi*"(38) in einer besonderen Beziehung "*gegenseitiger Innerlichkeit*"(39) zum Ganzen, das heißt zur universalen Kirche, stehen, weil in jeder Teilkirche "*die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt*"(40). Daher "*kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefaßt werden und ebensowenig als Zusammenschluß von Teilkirchen*"(41). Sie ist nicht das "Ergebnis" von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit.

In der Tat geht nach den Vätern die Kirche, die eine und einzige Kirche, in ihrem Geheimnischarakter *ontologisch* der Schöpfung voraus(42), und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. *In der Zeit* tritt die Kirche am

Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals *spricht* die Kirche *alle Sprachen*(43).

Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie *in* und *aus* der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: *die Kirche in und aus den Kirchen (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(44) untrennbar verbunden mit dieser anderen: *die Kirchen in und aus der Kirche (Ecclesiae in et ex Ecclesia)* (45). Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleichwelcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich.

10. Jeder Gläubige ist durch den Glauben und die Taufe der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche eingegliedert. Der Universalkirche gehört man nicht *mittelbar* an, *vermittels* der Zugehörigkeit zu einer Teilkirche, sondern *unmittelbar*, wenn auch die Aufnahme in die Universalkirche und das Leben in ihr sich notwendigerweise *innerhalb* einer Teilkirche vollziehen. Das bedeutet aus der Sicht der Communion-Ekklesiologie, daß die universale *Gemeinschaft der Gläubigen* und die *Gemeinschaft der Kirchen* sich nicht eine aus der anderen ergeben, sondern dieselbe Wirklichkeit darstellen, unter je verschiedenem Gesichtspunkt betrachtet.

Zudem steht die *Zugehörigkeit* zu einer Teilkirche nie im Widerspruch zu der Tatsache, daß *in der Kirche niemand Fremder ist*(46): insbesondere bei der Eucharistiefeyer befindet sich jeder Gläubige in *seiner* Kirche, in der Kirche Christi, unabhängig von seiner kirchenrechtlichen Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu der Diözese, Pfarre oder sonstigen Teilgemeinschaft, innerhalb derer die Feier stattfindet. In diesem Sinne kann man, unbeschadet der notwendigen Bestimmungen rechtlicher Abhängigkeit(47), sagen: wer zu einer Teilkirche gehört, gehört zu allen Kirchen, da die Zugehörigkeit zur *Kommunion* als Kirchenzugehörigkeit niemals nur partikular, sondern ihrem Wesen nach immer universal ist(48).

III

GEMEINSCHAFT DER KIRCHEN, EUCHARISTIE UND EPISKOPAT

11. Die Einheit oder Gemeinschaft der Teilkirchen in der Gesamtkirche ist auser in demselben Glauben und der gemeinsamen Taufe vor allem in der Eucharistie und im Bischofsamt verwurzelt.

Sie wurzelt in der Eucharistie, weil das eucharistische Opfer, wenngleich es immer in einer einzelnen Gemeinschaft gefeiert wird, niemals Feier nur dieser Gemeinde ist: diese empfängt ja mit der eucharistischen Gegenwart des Herrn zugleich die ganze Heilsgabe und erweist sich so, in ihrer bleibenden sichtbaren Einzelgestalt als Abbild und wahre Präsenz der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche(49).

Die Wiederentdeckung einer *eucharistischen Ekklesiologie*, deren wertvolle Verdienste auser Zweifel stehen, hat jedoch manchmal zu einseitiger Betonung des Ortskirchenprinzips geführt: wo die Eucharistie gefeiert werde, so hebt es, vergegenwärtige sich das ganze Geheimnis der Kirche, und zwar so daß dadurch jedes sonstige Prinzip der Einheit und Universalität als unwesentlich zu betrachten sei. Andere auf

verschiedene theologische Ansätze zurückgehende Auffassungen neigen zu noch radikaleren Formen dieser partikularistischen Sicht der Kirche, bis hin zu der Behauptung, das Sich-Versammeln im Namen Jesu (vgl. Mt 18,20) bringe selbst Kirche hervor: die im Namen Christi zur Gemeinde gewordene Versammlung trage alle Vollmachten der Kirche in sich, also auch diejenige der Eucharistiefeyer; Kirche werde, wie einige sagen, "von unten". Bei diesen und ähnlichen Irrtümern wird der Tatsache nicht hinreichend Rechnung getragen, daß es gerade die Eucharistie ist, die jede Selbstgenügsamkeit der Teilkirche unmöglich macht. Denn die Einzigkeit und Unteilbarkeit des eucharistischen Herrenleibes schließt in sich die Einzigkeit seines mystischen Leibes, der die eine und unteilbare Kirche ist. Aus der eucharistischen Mitte kommt die notwendige Offenheit jeder feiernden Gemeinde, jeder Teilkirche: aus dem Sich-in-die-offenen-Arme-des-Herrn-Ziehenlassen folgt die Eingliederung in seinen einzigen und unteilbaren Leib. Auch aus diesem Zusammenhang heraus wird deutlich, daß die Existenz des Petrusamtes, das das Fundament der Einheit der Bischöfe und der Universalkirche ist, der eucharistischen Gestalt der Kirche zutiefst entspricht.

12. Tatsächlich gründet die Einheit der Kirche auch in der Einheit des Episkopates(50). Wie schon die Idee vom *Corpus Ecclesiarum (Leib der Kirchen)* verlangt, daß eine Kirche das *Haupt* der Kirchen ist -dies ist eben die Kirche von Rom, die der "*universalen Gemeinschaft der Liebe vorsteht*"(51), so erfordert die Einheit des Episkopates, daß ein Bischof das Haupt des *Corpus (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe* ist, und dies ist der Bischof von Rom(52). "*Der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament*"(53) für die Einheit des Episkopates sowie für die Einheit der ganzen Kirche. Diese Einheit der Bischöfe dauert fort durch die Jahrhunderte vermittelt der *apostolischen Nachfolge* und ist daher auch das Fundament der Identität der Kirche zu jedem Zeitpunkt der Geschichte mit der Kirche, die Christus auf Petrus und die anderen Apostel gebaut hat(54).

13. Der Bischof ist sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in der Teilkirche, die seinem Hirtendienst anvertraut ist(55). Damit jedoch die Teilkirche voll Kirche sei, das heißt konkrete Präsenz der universalen Kirche mit allen ihren Wesenselementen, und somit *nach dem Bild der Gesamtkirche* gestaltet, muß in ihr als ureigenes Element die höchste Autorität der Kirche gegenwärtig sein: das Bischofskollegium "*gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt*"(56). Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind Wesenselemente der Gesamtkirche, "*die sich nicht aus der Partikularität der Kirchen ableiten*"(57), die aber dennoch auch jeder Teilkirche *innerlich* zu eigen sind. Daher "*müssen wir das Amt des Petrusnachfolgers nicht nur als einen 'globalen' Dienst ansehen, der jede Teilkirche 'von außen' erreicht, sondern als schon 'von innen her' zum Wesen jeder Teilkirche gehörig*"(58). Das Amt des Primats ist also vom Wesen her ausgestattet mit wahrer bischöflicher Gewalt - nicht nur höchster, voller und universaler, sondern auch *unmittelbarer* Gewalt- über alle, sowohl über die Hirten als über die übrigen Gläubigen(59). Die Tatsache, daß das Amt des Petrusnachfolgers *innerlich* zum eigentlichen Kirchesein jeder Teilkirche gehört, ist notwendiger Ausdruck jenes schon erwähnten Verhältnisses grundlegender *gegenseitiger Innerlichkeit* zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen(60).

14. Die Einheit der Eucharistie und die Einheit des Episkopates *cum Petro et sub Petro (mit Petrus und unter Petrus)* sind nicht unabhängig von einander Wurzel der Einheit der Kirche, denn Christus hat die Eucharistie und das Bischofsamt als wesentlich verbundene Wirklichkeiten eingesetzt(61). Der Episkopat ist *einer*, wie auch die Eucharistie *eine* ist: das eine Opfer des einen gestorbenen und auferstandenen Christus. Die Liturgie bringt diese Wirklichkeit auf verschiedene Weise zum Ausdruck, indem sie zum Beispiel deutlich macht, daß jede Eucharistiefeyer in Einheit nicht nur mit dem eigenen Bischof, sondern auch mit dem Papst, mit der Gemeinschaft der Bischöfe, mit dem gesamten Klerus und mit dem ganzen Volk vollzogen wird(62). In jeder gültigen Eucharistiefeyer kommt diese universale Gemeinschaft *mit Petrus* und mit der ganzen Kirche zum Ausdruck, oder sie wird *objektiv* verlangt, wie bei den von Rom getrennten christlichen Kirchen(63).

IV

EINHEIT UND VERSCHIEDENHEIT IN DER KIRCHLICHEN GEMEINSCHAFT

15. "*Die Universalität der Kirche bedeutet einerseits feste Einheit und andererseits eine Vielfalt und eine Verschiedenheit, die der Einheit nicht nur nicht im Weg stehen, sondern ihr im Gegenteil den Charakter der 'Communio' verleihen*"(64). Diese Vielfalt bezieht sich sowohl auf die Verschiedenheit der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen innerhalb jeder Teilkirche, als auch auf die Unterschiede in den liturgischen und kulturellen Traditionen zwischen den einzelnen Teilkirchen(65).

Die Förderung der Einheit, die der Verschiedenheit nicht hinderlich ist, sowie die Anerkennung und Förderung einer Vielfalt, die die Einheit nicht behindert sondern bereichert, ist vorrangige Aufgabe des Bischofs von Rom für die ganze Kirche(66) und jedes Bischofs, im Einklang mit dem allgemeinen Kirchenrecht, innerhalb der seinem Hirtendienst anvertrauten Teilkirche(67). Aber die Verwirklichung und Bewahrung dieser Einheit, der die differenzierte Vielfalt den Charakter der Communio verleiht, ist ebenso Aufgabe aller in der Kirche, weil alle berufen sind, täglich an ihr zu bauen sowie sie zu achten, vor allem durch die Liebe, die das "*Band der Vollkommenheit*" ist(68).

16. Soll dieser Aspekt der kirchlichen Communio -die Einheit in der Verschiedenheit- vollständiger in den Blick kommen, so muß bedacht werden, daß es durch die Apostolische Autorität für besondere pastorale Aufgaben errichtete Institutionen und Gemeinschaften gibt. Diese gehören *als solche* zur Gesamtkirche, wiewohl ihre Mitglieder auch Mitglieder der Teilkirchen sind, innerhalb derer sie leben und wirken. Diese Zugehörigkeit zu den Teilkirchen findet, der ihr eigenen *Flexibilität* entsprechend,(69) ihren Ausdruck in unterschiedlichen Rechtsformen. Das tut der im Bischof gründenden Einheit der Teilkirche nicht nur keinen Abbruch, sondern trägt dazu bei, dieser Einheit die für die *Communio* charakteristische innere Vielfalt und Verschiedenheit zu verleihen(70).

Im Kontext der als Communio verstandenen Kirche sind auch die mannigfachen Institute und Gesellschaften zu sehen, die Ausdruck der Charismen gottgeweihten Lebens und apostolischen Lebens sind und durch die der Heilige Geist den mystischen Leib Christi bereichert: sie sind zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche, gehören aber zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit(71).

Aufgrund ihres im Petrusamt verwurzelten überdiözesanen Charakters stehen alle diese kirchlichen Institutionen auch im Dienst an der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Teilkirchen.

V

KIRCHLICHE GEMEINSCHAFT UND ÖKUMENISMUS

17. "*Die Kirche weiß sich aus mehrfachem Grund mit jenen verbunden, die getauft, der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren*"(72). In den nichtkatholischen Kirchen und christlichen Gemeinschaften existieren in der Tat viele Elemente der Kirche Christi, die es erlauben, mit Freude und Hoffnung eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft anzuerkennen(73).

Diese Gemeinschaft existiert besonders mit den orthodoxen orientalischen Kirchen, die trotz ihrer Trennung vom Stuhl Petri mit der katholischen Kirche durch engste Bande, wie die apostolische

Sukzession und die gültige Eucharistie, verbunden bleiben und daher den Titel 'Teilkirchen' verdienen(74). In der Tat "*baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes*"(75); denn in jeder gültigen Eucharistiefeyer wird die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenwärtig(76).

Da aber die Gemeinschaft mit der durch den Nachfolger Petri repräsentierten Gesamtkirche nicht eine äußere Zutat zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer inneren Wesenselemente, so sind jene ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften doch auch auf Grund ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchesein *verwundet*. Die Wunde ist allerdings noch viel tiefer bei den kirchlichen Gemeinschaften, die die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie nicht bewahrt haben. All dies bedeutet andererseits auch für die katholische Kirche, die vom Herrn berufen ist, allen "*eine Herde und ein Hirte*"(77) zu sein, eine Wunde, insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen.

18. Diese Situation ruft alle nachhaltig auf zum ökumenischen Einsatz für die volle Gemeinschaft in der Einheit der Kirche; jener Einheit, "*die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat, die nach unserem Glauben unverlierbar in der katholischen Kirche besteht, und die, wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten*"(78). Von vorrangiger Bedeutung sind in diesem ökumenischen Einsatz das Gebet, die Bube, das Studium, der Dialog und die Zusammenarbeit, mit dem Ziel, daß es in stets neuer Bekehrung zum Herrn allen möglich werde, das Fortdauern des Petrusprimates in seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom, anzuerkennen und das Petrusamt so verwirklicht zu sehen, wie es der Herr gewollt hat: als universalen apostolischen Dienst, der in allen Kirchen *von innen her* präsent ist, und der, unbeschadet seiner kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Substanz, auf verschiedene den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen gemäße Weisen zum Ausdruck kommen kann, wie die Geschichte bezeugt.

SCHLUSS

19. Die Selige Jungfrau Maria ist Vorbild der kirchlichen Gemeinschaft im Glauben, in der Liebe und in der Vereinigung mit Christus(79). "*Ewig im Geheimnis Christi gegenwärtig*"(80), ist sie inmitten der Apostel anwesend im Herzen der Urkirche(81) und der Kirche aller Zeiten. Denn es "*versammelte sich die Kirche im Obergemach (im Abendmahlssaal) mit Maria, die die Mutter Jesu war, und mit seinen Brüdern. Es kann also nicht von der Kirche die Rede sein, ohne daß dort Maria, die Mutter des Herrn, anwesend wäre mit seinen Brüdern*"(82).

Zum Abschluß dieses *Schreibens* lädt die Kongregation für die Glaubenslehre, die Schlußworte der Konstitution *Lumen Gentium* aufnehmend(83), alle Bischöfe und über sie alle Gäubigen, insbesondere die Theologen, ein, ihr Bemühen um die Communio sowie um ein vertieftes theologisches Verständnis der Communio der Fürsprache der Seligen Jungfrau Maria anzuempfehlen.

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz das vorliegende Schreiben, das in der Vollversammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, gutgeheißen und zu veröffentlichen angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 28. Mai 1992.

Joseph Kardinal Ratzinger
Präfekt

+ **Alberto Bovone**

Tit.-Erzbischof von Cäsarea in Numidien

Sekretär

-
- (1) 1 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Dogm. Konst. *Dei Verbum*, Nr. 10; Past. Konst. *Gaudium et spes*, Nr. 32; Dekr. *Unitatis redintegratio*, Nr. 2-4, 14-15, 17-19, 22.
- (2) 2 Vgl. BISCHOFSSYNODE, II. Außerordentliche Versammlung (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.
- (3) 3 PAUL VI., *Ansprache zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils*, 29.9.1963: AAS 55 (1963), 848. Vgl. zum Beispiel die von der INTERNATIONALEN THEOLOGENKOMMISSION unter dem Titel *Themata selecta de ecclesiology* vorgelegten Überlegungen, in "Documenta (1969-1985)", Lib. Ed. Vaticana 1988, 462-559.
- (4) 4 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika*, 16.9.1987, Nr. 1: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X,3 (1987), 553.
- (5) 5 *1 Joh 1, 3*: "Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus." Vgl. auch *1 Kor 1, 9*; JOHANNES PAUL II., Ap. Schr. *Christifideles laici*, 30.12.1988, Nr. 19; BISCHOFSSYNODE (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.
- (6) 6 Vgl. *Phil 3, 20-21*; *Kol 3, 1-4*; Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 48.
- (7) 7 *2 Kor 5, 6*. Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 1.
- (8) 8 Vgl. *ibd.*, Nr. 7; PIUS XII., *Enz. Mystici Corporis*, 29.6.1943: AAS 35 (1943), 200 ff.
- (9) 9 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 11/a.
- (10) 10 CYPRIAN, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 4/b.
- (11) 11 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 9/c.
- (12) 12 Vgl. *2 Petr 1, 4*.
- (13) 13 Vgl. *2 Kor 1, 7*.
- (14) 14 Vgl. *Eph 4, 13*; *Phlm 6*.
- (15) 15 Vgl. *Phil 2, 1*.
- (16) 16 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 25-27.

- (17) 17 Vgl. *Mt* 28, 19-20; *Joh* 17, 21-23; *Eph* 1, 10; Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 9/b, 13 und 17; Dekr. *Ad gentes*, Nr. 1 und 5; IRENÄUS, *Adversus haereses*, III, 16, 6 und 22, 1-3: PG 7, 925-926 und 955-958.
- (18) 18 CYPRIAN, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.
- (19) 19 *Eph* 4, 4-5: "Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.". Vgl. auch *Mk* 16, 16.
- (20) 20 Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 7/b. Die Eucharistie ist das Sakrament "durch das sich in dieser Zeit die Kirche zur Einheit versammelt" (AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). "Unsere Teilnahme am Leib und Blut Christi strebt nach nichts anderem als uns in das zu verwandeln, was wir empfangen" (LEO DER GROSSE, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).
- (21) 21 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 3 und 11/a; JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.
- (22) 22 Vgl. Denz.-Schön. 19, 26-30.
- (23) 23 Vgl. *1 Kor* 12, 25-27; *Eph* 1, 22-23; 3, 3-6.
- (24) 24 *Apg* 4, 32.
- (25) 25 Vgl. *Apg* 2, 42.
- (26) 26 Vgl. *Röm* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 4.
- (27) 27 THOMAS VON AQUIN, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. Vgl. auch Dekr. *Unitatis redintegratio*, Nr. 2/b: "Nachdem der Herr Jesus am Kreuze erhöht und verherrlicht war, hat er den verheibenen Geist ausgegossen, durch den er das Volk des Neuen Bundes, das die Kirche ist, zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe berufen und versammelt hat."
- (28) 28 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 49.
- (29) 29 Vgl. *Hebr* 7, 25.
- (30) 30 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 50 und 66.
- (31) 31 Vgl. u.a. *Mt* 16, 18; *1 Kor* 12, 28.
- (32) 32 Vgl. u. a. *Apg* 8, 1; 11, 22; *1 Kor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Offb* 2, 1.8.
- (33) 33 Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Lib. Ed. Vaticana 1989, insbesondere 14-28.

- (34) 34 Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 23/a; vgl. Dekr. *Ad gentes*, Nr. 20.
- (35) 35 Dekr. *Christus Dominus*, Nr. 11/a.
- (36) 36 Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 23/b. Vgl. HILARIUS VON POITIERS, *In Psalm.* 14, 3: PL 9, 301; GREGOR DER GROSSE, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.
- (37) 37 Vgl. PAUL VI., Ap. Schr. *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, Nr. 64/b.
- (38) 38 Dekr. *Christus Dominus*, Nr. 6/c.
- (39) 39 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Römische Kurie*, 20.12.1990, Nr. 9: "L'Osservatore Romano", 21.12.1990, 5.
- (40) 40 Dekr. *Christus Dominus*, Nr. 11/a.
- (41) 41 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika*, 16.9.1987, Nr. 3: a. a. O., 555.
- (42) 42 Vgl. HIRT DES HERMAS, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; CLEMENS VON ROM, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2: Funck, 1, 200.
- (43) 43 Vgl. *Apg* 2, 1 ff. IRENÄUS, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): "am Pfingstfest (...) seien alle Nationen (...) zu einem wunderbaren Chor geworden, um Gott den Lobeshymnus in vollkommener Harmonie anzustimmen, da der Heilige Geist die Distanzen aufgehoben, die Mibtöne beseitigt und die Versammlung der Völker in eine Erstlingsgabe für Gott verwandelt habe". Vgl. auch FULGENTIUS VON RUSPE, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: PL 65, 743-744.
- (44) 44 Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 23/a: "[die Teilkirchen]...in ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche". Diese Lehre entwickelt folgerichtig schon früher Gesagtes, zum Beispiel von PIUS XII., *Enz. Mystici Corporis*, a. a. O., 211: "...aus ihnen existiert und ist zusammengesetzt die katholische Kirche".
- (45) 45 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Römische Kurie*, 20.12.1990, Nr. 9: a. a. O., 5.
- (46) 46 Vgl. *Gal* 3, 28.
- (47) 47 Vgl. zum Beispiel C.I.C., can. 107.
- (48) 48 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Io. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): "wer in Rom ist, weiß, daß die Inder seine Glieder sind". Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 13/b.
- (49) 49 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 26/a; AUGUSTINUS, *In Io. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.
- (50) 50 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 18/b, 21/b, 22/a. Vgl. auch CYPRIAN, *De unitate*

Ecclesiae, 5: PL 4, 516-517; AUGUSTINUS, *In Io. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.

(51)- 51 IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Epist. ad Rom.*, Vorrede: PG 5, 685; vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 13/c.

(52) 52 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 22/b.

(53) 53 *Ebd.*, Nr. 23/a. Vgl. Dogm. Konst. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; CYPRIAN, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.

(54) 54 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 20; IRENÄUS, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; CYPRIAN, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; AUGUSTINUS, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.

(55) 55 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 23/a.

(56) 56 *Ebd.*, Nr. 22/b; vgl. auch Nr. 19.

(57) 57 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Römische Kurie*, 20.12.1990, Nr. 9: a. a. O., 5.

(58) 58 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika*, 16.9.1987, Nr. 4: a. a. O., 556.

(59) 59 Vgl. Dogm. Konst. *Pastor aeternus*, Kap. 3: Denz.-Schön. 3064; Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 22/b.

(60) 60 Vgl. oben, Nr. 9.

(61) 61 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 26; IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Epist. ad Philadel.* 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.

(62) 62 Vgl. RÖMISCHES MESSBUCH, *Eucharistisches Hochgebet III*.

(63) 63 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 8/b.

(64) 64 JOHANNES PAUL II., *Ansprache bei der Generalaudienz*, 27.9.1989, Nr. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII, 2 (1989), 679.

(65) 65 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 23/d.

(66) 66 Vgl. *ebd.*, Nr. 13/c.

(67) 67 Vgl. Dekr. *Christus Dominus*, Nr. 8/a.

(68) 68 Kol 3, 14. THOMAS VON AQUIN, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: "Die Kirche ist eine (...) durch die Einheit der Liebe, weil alle verbunden sind in der Liebe Gottes, sowie in der gegenseitigen Liebe untereinander".

(69) 69 Vgl. oben, Nr. 10.

(70) 70 Vgl. oben, Nr. 15.

(71) 71 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 44/d.

(72) 72 Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 15.

(73) 73 Vgl. Dekr. *Unitatis redintegratio*, Nr. 3/a und 22; Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 13/d.

(74) 74 Vgl. Dekr. *Unitatis redintegratio*, Nr. 14 und 15/c.

(75) 75 *Ebd.*, Nr. 15/a.

(76) 76 Vgl. oben, Nr. 5 und 14.

(77) 77 *Joh* 10, 16.

(78) 78 Dekr. *Unitatis redintegratio*, Nr. 4/c.

(79) 79 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 63 und 68; AMBROSIUS, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; ISAAK VON STELLA, *Sermo* 27: PL 194, 1778-1779; RUPERT VON DEUTZ, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.

(80) 80 JOHANNES PAUL II, Enz. *Redemptoris Mater*, 25.3.1987, Nr. 19.

(81) 81 Vgl. *Apg* 1, 14; JOHANNES PAUL II., Enz. *Redemptoris Mater*, a. a. O., Nr. 26.

(82) 82 CHROMATIUS VON AQUILEJA, *Sermo* 30, 1: "Sources Chrétiennes" 164, 134. Vgl. PAUL VI., Ap. Schr. *Marialis cultus*, 2.2.1974, Nr. 28.

(83) 83 Vgl. Dogm. Konst. *Lumen gentium*, Nr. 69.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

ISTRUZIONE CIRCA ALCUNI ASPETTI DELL'USO DEGLI STRUMENTI DI COMUNICAZIONE SOCIALE NELLA PROMOZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE

INTRODUZIONE

Il Concilio Vaticano II ricorda che tra i compiti principali dei Vescovi «eccelle la predicazione del vangelo» (LG 25), in conformità con il mandato del Signore di insegnare a tutte le genti e di predicare il vangelo ad ogni creatura (cf. Mt 28, 19).

Tra gli strumenti più efficaci oggi a disposizione per la diffusione del messaggio evangelico vanno annoverati sicuramente quelli delle comunicazioni sociali. La Chiesa non solo ne rivendica il diritto di uso (cf. can. 747), ma esorta i Pastori ad avvalersene nel compimento della loro missione (cf. can. 822 § 1).

Dell'importanza dei mezzi di comunicazione sociale e del loro significato alla luce della missione evangelizzatrice della Chiesa hanno già trattato ampiamente il Decreto del Concilio Vaticano II *Inter mirifica* e le Istruzioni pastorali del Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali *Communio et progressio* ed *Aetatis novae*. Occorre inoltre menzionare gli *Orientamenti per la formazione dei futuri sacerdoti circa gli strumenti della comunicazione sociale*, pubblicati dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica. Degli strumenti di comunicazione sociale tratta anche il nuovo Codice di diritto canonico (cann. 822-832), che ne affida la cura e la vigilanza ai Pastori. Determinate responsabilità al riguardo hanno anche i Superiori religiosi, specie quelli maggiori, in virtù della loro competenza disciplinare.

Sono note le difficoltà che, per diversi motivi, incontrano coloro che sono chiamati a svolgere tale compito di cura e di vigilanza. D'altra parte, attraverso i mezzi di comunicazione sociale in generale e in specie i libri, si vanno oggi sempre più diffondendo delle idee erranee. Dopo aver illustrato sotto il profilo dottrinale la responsabilità dei Pastori in materia di magistero autentico con la pubblicazione dell'*Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo* del 24 maggio 1990, la Congregazione per la Dottrina della Fede, nella sua missione di promuovere e tutelare la dottrina della fede e dei costumi, ha pertanto ritenuto opportuno pubblicare la presente Istruzione, d'intesa con la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica e dopo aver consultato anche il Pontificio Consiglio per le

Comunicazioni Sociali.

Il documento ripresenta in forma organica la legislazione della Chiesa in merito. Richiamando le norme canoniche, chiarendone le disposizioni, sviluppando e determinando i procedimenti attraverso cui eseguirle, l'Istruzione si propone quindi di incoraggiare ed aiutare i Pastori nell'adempimento del loro dovere (cf. can. 34).

Le norme canoniche costituiscono una garanzia per la libertà di tutti: sia dei singoli fedeli, che hanno il diritto di ricevere il messaggio del Vangelo nella sua purezza e nella sua integralità; sia degli operatori pastorali, dei teologi e di tutti i pubblicisti cattolici, che hanno il diritto di comunicare il loro pensiero, salva restando l'integrità della fede e dei costumi ed il rispetto verso i Pastori. Così come d'altra parte le leggi che regolano l'informazione garantiscono e promuovono il diritto di tutti gli utenti dei mezzi di comunicazione sociale all'informazione veritiera e dei pubblicisti in generale alla comunicazione del loro pensiero, entro i limiti della deontologia professionale, concernente anche il modo di trattare i temi religiosi.

Al riguardo, considerando le difficili condizioni in cui devono espletare le loro funzioni, la Congregazione per la Dottrina della Fede sente qui il dovere, in particolare, di esprimere ai teologi, agli operatori pastorali e ai pubblicisti cattolici, così come ai pubblicisti in genere, la stima e l'apprezzamento per l'apporto concreto che essi danno in questo campo.

I RESPONSABILITÀ DEI PASTORI IN GENERE

1. *La responsabilità di istruire i fedeli*

§ 1. I Vescovi, in quanto maestri autentici della fede (cf. cann. 375 e 753), devono avere cura di istruire i fedeli sul diritto e dovere che essi hanno di:

- a) «impegnarsi perché l'annuncio divino della salvezza si diffonda sempre più tra gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo» (can. 211);
- b) manifestare ai Pastori le proprie necessità, soprattutto spirituali, e i propri desideri (cf. can. 212 § 2);
- c) manifestare ai Pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa (cf. can. 212 § 3);
- d) rendere noto il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa anche agli altri fedeli «salva restando l'integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i Pastori, tenendo inoltre presente l'utilità comune e la dignità delle persone» (can. 212 § 3).

§ 2. I fedeli devono inoltre essere istruiti sul dovere che essi hanno di:

- a) «conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa» (can. 209 § 1; cf. can. 205);

b) «osservare con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori, in quanto rappresentano Cristo, dichiarano come maestri della fede o dispongono come capi della Chiesa» (can. 212 § 1);

c) conservare, qualora si dedichino alle scienze sacre, il dovuto ossequio nei confronti del magistero della Chiesa, pur godendo della giusta libertà di investigare e di manifestare con prudenza il loro pensiero su ciò di cui sono esperti (cf. can. 218).

d) cooperare perché l'uso degli strumenti di comunicazione sociale sia vivificato da spirito umano e cristiano (cf. can. 822 § 2) in modo che «la Chiesa, anche con tali strumenti possa esercitare efficacemente la sua funzione» (can. 822 § 3).

2. Responsabilità riguardo agli scritti e all'uso dei mezzi di comunicazione sociale

Gli stessi Pastori, nell'ambito del loro dovere di vigilare e di custodire intatto il deposito della fede (cf. cann. 386 e 747 § 1), e di rispondere al diritto che i fedeli hanno di essere guidati sulla strada della sana dottrina (cf. cann. 213 e 217), hanno il diritto e il dovere di:

a) «vigilare che non si arrechi danno alla fede e ai costumi dei fedeli con gli scritti o con l'uso degli strumenti di comunicazione sociale» (can. 823 § 1);

b) «esigere che vengano sottoposti al proprio giudizio prima della pubblicazione gli scritti dei fedeli che toccano la fede o i costumi» (can. 823 § 1);

c) «riprovare gli scritti che portino danno alla retta fede o ai buoni costumi» (can. 823 § 1);

d) applicare, a seconda dei casi, le sanzioni amministrative o penali previste dal diritto della Chiesa, per chi, trasgredendo le norme canoniche, viola i doveri del proprio ufficio, costituisce un pericolo per la comunione ecclesiastica, arreca danno alla fede o ai costumi dei fedeli (cf. cann. 805; 810 § 1; 194 § 1, n. 2; 1369; 1371, n. 1; 1389).

3. Dovere di intervenire con mezzi idonei

Gli strumenti, morali e giuridici, che la Chiesa prevede per la salvaguardia della fede e dei costumi e che mette a disposizione dei Pastori, non possono essere da essi trascurati, senza venire meno ai propri obblighi, quando il bene delle anime lo richieda o lo consigli. I Pastori si mantengano in costante contatto con il mondo della cultura e della teologia nelle rispettive diocesi, così che ogni eventuale difficoltà possa essere prontamente risolta attraverso il dialogo fraterno, in cui le persone interessate abbiano la possibilità di dare i necessari chiarimenti. Nel seguire le procedure canoniche, gli strumenti disciplinari siano gli ultimi ai quali ricorrere (cf. can. 1341), anche se non si può dimenticare che per provvedere alla disciplina ecclesiastica l'applicazione delle pene in certi casi si rivela necessaria (cf. can. 1317).

4. *Peculiare responsabilità dei Vescovi diocesani*

Fatta salva la competenza della Santa Sede (cf. Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, artt. 48, 50-52), delle Conferenze Episcopali e dei Concili particolari (cf. can. 823 § 2), i Vescovi, nell'ambito della propria diocesi e della propria competenza, esercitino tempestivamente, anche se con prudenza, il diritto-dovere di vigilanza, quali Pastori e primi responsabili della retta dottrina circa la fede ed i costumi (cf. cann. 386; 392; 753 e 756 § 2). Nell'esercizio di tale funzione il Vescovo si riferirà, se necessario, alla Conferenza Episcopale o ai Concili particolari o alla stessa Santa Sede, presso il Dicastero competente (cf. can. 823 § 2).

5. *Aiuto delle Commissioni dottrinali*

§ 1. Di grande aiuto potranno essere ai Vescovi le Commissioni dottrinali, sia a livello diocesano che di Conferenze Episcopali; la loro attività va seguita e incoraggiata, perché diano un aiuto prezioso ai Vescovi nell'adempimento della loro missione dottrinale (cf. la Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 23 novembre 1990, a tutti i Presidenti delle Conferenze Episcopali).

§ 2. Va anche cercata la collaborazione di persone e di istituzioni, quali i Seminari, le Università e le Facoltà ecclesiastiche, che, fedeli all'insegnamento della Chiesa e con la necessaria competenza scientifica, possono contribuire all'adempimento dei doveri dei Pastori.

6. *Comunione con la Santa Sede*

I Pastori manterranno il contatto con i Dicasteri della Curia Romana, particolarmente con la Congregazione per la Dottrina della Fede (cf. can. 360; Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, artt. 48-55), alla quale rimetteranno le questioni che eccedono la loro competenza (cf. Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, art. 13) o che per qualsiasi motivo possono rendere opportuno l'intervento o la consultazione della Santa Sede. A questa inoltre comunicheranno tutto ciò che si considera rilevante in materia dottrinale, sia dal punto di vista positivo che negativo, suggerendo anche eventuali interventi.

II

APPROVAZIONE O LICENZA PER DIVERSE CATEGORIE DI SCRITTI

7. *Obbligo della approvazione o della licenza*

§ 1. Per determinate pubblicazioni il codice esige o l'approvazione o la licenza:

a) In particolare si esige la previa approvazione per la pubblicazione dei libri delle Sacre Scritture e delle loro traduzioni nelle lingue correnti (cf. can. 825 § 1), per i catechismi e per gli scritti di catechetica (cf.

cann. 775 § 2; 827 § 1), per i testi destinati alle scuole, non soltanto elementari e medie ma anche superiori, su discipline collegate con la fede o la morale (cf. can. 827 § 2).

b) È necessaria invece la previa licenza per la preparazione e la pubblicazione da parte dei fedeli, anche in collaborazione con i fratelli separati, delle traduzioni delle Sacre Scritture (cf. can. 825 § 2), per i libri di preghiera ad uso sia pubblico che privato (cf. can. 826 § 3), per le nuove edizioni delle collezioni di decreti o atti della autorità ecclesiastica (cf. can. 828), per gli scritti dei chierici e dei religiosi nei giornali, opuscoli o riviste periodiche che sono solite attaccare apertamente la religione cattolica o i buoni costumi (cf. can. 831 § 1), per gli scritti dei religiosi che trattano di questioni di religione o di costumi (cf. can. 832).

§ 2. L'approvazione o licenza ecclesiastica presuppone il parere del revisore o dei revisori, se si ritiene opportuno che siano più di uno (cf. can. 830), garantisce che lo scritto non contiene nulla di contrario al magistero autentico della Chiesa sulla fede e sui costumi e attesta che sono state adempiute tutte le prescrizioni della legge canonica in materia. È opportuno pertanto che la stessa concessione contenga il riferimento esplicito al canone corrispondente.

8. *Scritti per i quali è opportuno il giudizio dell'Ordinario del luogo*

§ 1. Il Codice raccomanda che i libri che trattano materie concernenti la Sacra Scrittura, la teologia, il diritto canonico, la storia ecclesiastica e le discipline religiose o morali, anche se non sono adoperati come testi d'insegnamento, come pure gli scritti in cui ci sono elementi che riguardano in modo peculiare la religione o l'onestà dei costumi, vengano sottoposti al giudizio dell'Ordinario del luogo (can. 827 § 3).

§ 2. Il Vescovo diocesano, in forza del diritto che ha di vigilare sull'integrità della fede e dei costumi, qualora abbia particolari e specifici motivi, potrebbe anche esigere, con precetto singolare (cf. can. 49), che i suddetti scritti vengano sottoposti al suo giudizio. Di fatto il can. 823 § 1 dà diritto ai Pastori di «esigere che vengano sottoposti al proprio giudizio prima della pubblicazione gli scritti dei fedeli che toccano la fede o i costumi», senza alcuna limitazione, se non quella di ordine generale «perché sia conservata l'integrità della verità della fede e dei costumi». Tale precetto potrebbe essere imposto per casi particolari, sia per singole persone che per categorie di persone (chierici, religiosi, case editrici cattoliche, ecc.), o per determinate materie.

§ 3. Anche in questi casi la licenza ha il significato di una dichiarazione ufficiale che garantisce che lo scritto non contiene niente di contrario all'integrità della fede e dei costumi.

§ 4. Dal momento che lo scritto potrebbe contenere opinioni o questioni proprie di specialisti o attinenti determinati ambienti, e potrebbe causare scandalo o confusione in ambiti o presso persone determinate e non altrove, la licenza potrebbe essere data a certe condizioni, che possono riguardare il mezzo di pubblicazione o la lingua e che comunque evitino i pericoli indicati.

9. *Estensione della approvazione o licenza*

L'approvazione o la licenza per una pubblicazione vale per l'originale; non è estensibile né alle successive edizioni né alle traduzioni (cf. can. 829). Le semplici ristampe non si considerano nuove edizioni.

10. *Diritto alla approvazione o licenza*

§ 1. Poiché la licenza costituisce una garanzia, sia giuridica sia morale, per gli autori, gli editori e i lettori, colui che ne fa richiesta, o perché essa è obbligatoria o perché è raccomandata, ha diritto alla risposta dell'autorità competente.

§ 2. Nell'esame previo per la licenza è necessaria la massima diligenza e serietà, tenuto conto sia dei diritti degli autori (cf. can. 218) che di quelli di tutti i fedeli (cf. cann. 213. 217).

§ 3. Contro la negazione della licenza o approvazione è possibile il ricorso amministrativo a norma dei cann. 1732-1739, presso la Congregazione per la Dottrina della Fede, dicastero competente in materia (cf. Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, art. 48).

11. *Autorità competente a dare l'approvazione o la licenza*

§ 1. L'autorità competente a dare la licenza o l'approvazione, a norma del can. 824, è indistintamente l'Ordinario del luogo dell'autore o l'Ordinario del luogo di edizione del libro.

§ 2. Quando la licenza è stata negata da un Ordinario del luogo si può ricorrere ad un altro Ordinario competente, con l'obbligo però di fare menzione della negazione precedente; il secondo Ordinario a sua volta non deve concedere la licenza senza aver ottenuto dal precedente Ordinario le ragioni della negazione (cf. can. 65 § 1).

12. *Procedura da seguire*

§ 1. L'Ordinario, prima di dare la licenza, sottoponga lo scritto al giudizio di persone per lui sicure, scegliendole eventualmente dall'elenco preparato dalla Conferenza Episcopale o consultando la commissione di revisori, se esiste, a norma del can. 830 § 1. Il revisore nel dare il suo giudizio si atterrà ai criteri del can. 830 § 2.

§ 2. Il revisore dia il suo parere per iscritto. In caso di parere favorevole, l'Ordinario potrà dare la licenza, esprimendo il proprio nome, il tempo e il luogo della concessione; se invece credesse opportuno di non darla, ne comunichi le motivazioni all'autore (cf. can. 830 § 3).

§ 3. I rapporti con gli autori siano sempre improntati ad uno spirito costruttivo di dialogo rispettoso e di comunione ecclesiale, che consenta di trovare le vie affinché nelle pubblicazioni non vi sia niente di contrario alla dottrina della Chiesa.

§ 4. La licenza, con le indicazioni segnalate, deve essere stampata nei libri che vengono editi; non basta quindi l'uso della formula «con approvazione ecclesiastica», o simili; si debbono stampare anche il nome dell'Ordinario che la concede, nonché il tempo e il luogo della concessione (cf. interpretazione autentica del can.830 § 3: AAS, LXXIX, 1987, 1249).

13. *Licenza per scrivere su alcuni mezzi di comunicazione*

L'Ordinario del luogo ponderi attentamente se sia opportuno o meno, e a quali condizioni, dare il permesso ai chierici o ai religiosi di scrivere sui giornali, opuscoli o riviste periodiche che sono solite attaccare apertamente la religione cattolica o i buoni costumi (cf. can. 831 § 1).

III

L'APOSTOLATO DEI FEDELI IN CAMPO EDITORIALE E, IN PARTICOLARE, L'EDITORIA CATTOLICA

14. *L'impegno e la cooperazione di tutti*

I fedeli che lavorano nel campo dell'editoria, compresa la distribuzione e la vendita di scritti, hanno, ognuno secondo la specifica funzione svolta, una propria e peculiare responsabilità nella promozione della sana dottrina e dei buoni costumi. Essi pertanto, non solo sono tenuti ad evitare di cooperare alla diffusione di opere contrarie alla fede e alla morale, ma debbono positivamente adoperarsi per la diffusione di scritti che contribuiscono al bene umano e cristiano dei lettori (cf. can. 822 §§ 2-3).

15. *Editoria dipendente da istituzioni cattoliche*

§ 1. L'editoria che dipende da istituzioni cattoliche (Diocesi, Istituti religiosi, associazioni cattoliche, ecc.) ha una peculiare responsabilità in questo settore. La sua attività deve svolgersi in sintonia con la dottrina della Chiesa e in comunione con i Pastori, in obbedienza alle leggi canoniche, tenuto anche conto dello speciale vincolo che la unisce alla autorità ecclesiastica. Gli editori cattolici non pubblichino scritti che non abbiano la licenza ecclesiastica, quando sia prescritta.

§ 2. Le case editrici dipendenti da istituzioni cattoliche dovranno essere oggetto di particolare sollecitudine da parte degli Ordinari locali, affinché le loro pubblicazioni siano sempre conformi alla dottrina della Chiesa e contribuiscano efficacemente al bene delle anime.

§ 3. I Vescovi hanno il dovere di impedire che siano esposte o vendute nelle chiese pubblicazioni, riguardanti questioni di religione o di costumi, che non hanno ricevuto la licenza o l'approvazione dell'autorità ecclesiastica (cf. can. 827 § 4)

IV

LA RESPONSABILITÀ DEI SUPERIORI RELIGIOSI

16. *Principi generali*

§ 1. I Superiori religiosi, pur non essendo, in senso proprio, maestri autentici della fede e Pastori, tuttavia hanno una potestà che viene da Dio, mediante il ministero della Chiesa (cf. can. 618).

§ 2. L'azione apostolica degli Istituti religiosi deve essere esercitata a nome e per mandato della Chiesa e va condotta in comunione con essa (cf. can. 675 § 3). Particolarmente per loro vale quanto prescrive il can. 209 § 1, sulla necessità che tutti i fedeli nella loro attività conservino sempre la comunione con la Chiesa. Il can. 590 ricorda agli Istituti di vita consacrata il loro peculiare rapporto di sottomissione alla suprema autorità della Chiesa e il vincolo di obbedienza che lega i singoli membri al Romano Pontefice.

§ 3. I Superiori religiosi hanno la responsabilità, insieme all'Ordinario del luogo, di dare la licenza ai membri dei loro Istituti per pubblicare scritti che trattano questioni di religione o di costume (cf. cann. 824 e 832).

§ 4. Tutti i Superiori, e in particolare quelli che sono Ordinari (cf. can. 134 § 1), hanno il dovere di vigilare perché nell'ambito dei loro Istituti sia rispettata la disciplina ecclesiastica, anche in materia di strumenti di comunicazione sociale, e di urgerne l'applicazione qualora rilevassero abusi.

§ 5. I Superiori religiosi, particolarmente quelli i cui Istituti hanno come finalità propria l'apostolato della stampa e dei mezzi di comunicazione sociale, si dovranno adoperare affinché i membri rispettino fedelmente le norme canoniche in materia, e cureranno in modo particolare le case editrici, librerie, ecc. collegate con l'Istituto, perché siano uno strumento apostolico efficace e fedele alla Chiesa e al suo magistero.

§ 6. I Superiori religiosi agiranno in collaborazione con i Vescovi diocesani (cf. can. 678 § 3), eventualmente anche tramite convenzioni appropriate (cf. can. 681 §§ 1-2).

17. *Licenza del Superiore religioso*

§ 1. Il Superiore religioso cui, a norma del can. 832, compete concedere ai propri religiosi la licenza per la pubblicazione di scritti che trattano questioni di religione o di costumi, non la dia se non dopo essersi reso conto, previo giudizio di almeno un censore di sua fiducia, che la pubblicazione non contiene nulla che possa arrecare danno alla dottrina della fede e dei costumi.

§ 2. Il Superiore può esigere che la sua licenza preceda quella dell'Ordinario del luogo; e che di essa si faccia esplicita menzione nella pubblicazione.

§ 3. Tale licenza può essere concessa in modo generale quando si tratti di una collaborazione abituale in pubblicazioni periodiche.

§ 4. Anche in questo settore è particolarmente importante una mutua collaborazione tra Ordinari del luogo e Superiori religiosi (cf. can. 678 § 3).

18. *Le case editrici dei religiosi*

Alle case editrici dipendenti dagli Istituti religiosi si applica quanto è stato affermato a proposito delle case editrici dipendenti dalle istituzioni cattoliche in generale. Queste iniziative editoriali devono sempre essere viste come opere apostoliche che vanno esercitate per mandato della Chiesa e condotte in comunione con essa, nella fedeltà al carisma proprio dell'Istituto e nella sottomissione al Vescovo diocesano (cf. can. 678 § 1).

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto, ha approvato la presente Istruzione, decisa nella riunione ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 30 marzo 1992.

Joseph Card. RATZINGER
Prefetto

+ Alberto BOVONE
Arcivescovo tit. di Cesarea di Numidia
Segretario





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

INSTRUCTION SUR CERTAINS ASPECTS DE L'UTILISATION DES MOYENS DE COMMUNICATION SOCIALE DANS LA PROMOTION DE LA DOCTRINE DE LA FOI

INTRODUCTION

Le Concile Vatican II rappelle que, parmi les charges principales des Évêques, «la prédication de l'Évangile est la première» (LG, n. 25), conformément au commandement du Seigneur d'enseigner toutes les nations et de prêcher l'Évangile à toute créature (cf. Mt 28,19).

Parmi les instruments les plus efficaces dont on dispose aujourd'hui pour la diffusion du message évangélique, on doit certainement compter les moyens de communication sociale. L'Église non seulement revendique le droit de les utiliser (cf. can. 747), mais elle exhorte les Pasteurs à en tirer profit dans l'accomplissement de leur mission (cf. can. 822 § 1).

Le Décret du Concile Vatican II *Inter mirifica* et les Instructions pastorales du Conseil Pontifical pour les Communications Sociales *Communio et Progressio* et *Aetatis novae* ont déjà largement traité de l'importance des moyens de communication sociale et de leur signification par rapport à la mission évangélisatrice de l'Église. Il faut en outre mentionner les *Orientations pour la formation des futurs prêtres au sujet des instruments de communication sociale*, publiées par la Congrégation pour l'Éducation Catholique.

Le nouveau Code de Droit Canonique traite aussi des instruments de communication sociale (can. 822-832), et en confie aux Pasteurs le soin et la vigilance. Les Supérieurs religieux, spécialement les Supérieurs majeurs, ont également à cet égard des responsabilités déterminées, en vertu de leur compétence en matière disciplinaire.

On connaît les difficultés que rencontrent, pour diverses raisons, ceux qui sont appelés à remplir une telle tâche de vigilance. D'autre part, à travers les moyens de communication sociale en général et plus particulièrement les livres, des idées erronées se répandent toujours davantage. Après avoir, par la publication de *l'Instruction sur la vocation ecclésiastique du théologien* du 24 mai 1990, présenté sous l'aspect doctrinal la responsabilité des Pasteurs en matière de magistère authentique, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans sa mission de promouvoir et de protéger l'enseignement sur la foi et les mœurs, a donc estimé opportun de publier la présente Instruction, en accord avec la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique, et après avoir consulté aussi le Conseil Pontifical pour les Communications Sociales.

Ce document reprend de manière systématique la législation de l'Église en la matière. Rappelant les normes canoniques, clarifiant leurs dispositions, développant et déterminant les procédures à travers lesquelles on doit les mettre en oeuvre, l'Instruction se propose donc d'encourager et d'aider les Pasteurs dans l'accomplissement de leur devoir (cf. can. 34).

Les normes canoniques constituent une garantie pour la liberté de tous: celle des fidèles, qui ont le droit de recevoir le message de l'Évangile dans sa pureté et son intégralité aussi bien que celle des responsables pastoraux, des théologiens et de tous les publicistes catholiques, qui ont le droit de communiquer leur pensée, restant sauve l'intégrité de la foi et des mœurs et le respect envers les Pasteurs. De même, d'autre part, les lois qui règlent l'information garantissent et promeuvent le droit de tous les utilisateurs des moyens de communication sociale à une information authentique, et ceux des publicistes en général à la communication de leur pensée, dans les limites de la déontologie professionnelle qui concerne aussi la manière de traiter les thèmes religieux.

A cet égard, et considérant les conditions difficiles dans lesquelles ils doivent remplir leurs fonctions, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a le devoir de dire en particulier aux théologiens, aux responsables pastoraux et aux publicistes catholiques, tout comme aux publicistes en général, qu'elle estime et qu'elle apprécie leur apport concret en ce domaine.

I

LA RESPONSABILITÉ DES PASTEURS EN GÉNÉRAL

1. *La responsabilité d'instruire les fidèles*

§ 1. Les Évêques, en tant que Docteurs authentiques de la foi (cf. can. 375 et 753) doivent avoir soin d'instruire les fidèles sur le droit et le devoir qu'ils ont:

a) «de travailler à ce que le message divin du salut atteigne sans cesse davantage tous les hommes de tous les temps et de tout l'univers» (can. 211);

b) de faire connaître aux Pasteurs de l'Église leurs besoins, surtout spirituels, ainsi que leurs souhaits (cf. can. 212 § 2);

c) de donner aux Pasteurs leur opinion sur ce qui touche le bien de l'Église (cf. can. 212 § 3);

d) de faire connaître leur pensée aux autres fidèles aussi, «restant sauves l'intégrité de la foi et des mœurs et la révérence due aux Pasteurs, et en tenant compte de l'utilité commune et de la dignité des personnes» (can. 212 § 3).

§ 2. Les fidèles doivent en outre être instruits sur le devoir qu'ils ont:

a) «de garder toujours, même dans leur manière d'agir, la communion avec l'Église» (can. 209 § 1; cf. can. 205);

b) «d'adhérer par obéissance chrétienne à ce que les Pasteurs sacrés, comme représentants du Christ, déclarent en tant que maîtres de la foi ou décident en tant que chefs de l'Église» (can. 212 § 1);

c) de conserver, lorsqu'ils s'adonnent aux sciences sacrées, le respect dû à l'égard du magistère de l'Église, tout en jouissant d'une juste liberté de recherche comme aussi d'expression prudente de leur opinion dans les matières où ils sont compétents (cf. can. 218);

d) de coopérer pour que l'utilisation des instruments de communication sociale soit vivifiée par un esprit humain et chrétien (cf. can. 822 § 2), «de telle sorte que l'Église exerce efficacement sa charge en les utilisant aussi» (can. 822 § 3).

2. Responsabilité à l'égard des écrits et de l'utilisation des moyens de communication sociale

Les Pasteurs eux-mêmes, dans le cadre de leur devoir de veiller et de conserver intact le dépôt de la foi (cf. can. 386 et 747 § 1), et de répondre au droit qu'ont les fidèles d'être guidés sur la voie de la saine doctrine (cf. can. 213 et 217), ont le droit et le devoir:

a) «de veiller à ce qu'il ne soit pas porté de dommage à la foi ou aux mœurs des fidèles par des écrits ou par l'usage des moyens de communication sociale» (can. 823 § 1);

b) «d'exiger aussi que les écrits touchant à la foi ou aux mœurs, que les fidèles se proposent de publier, soient soumis à leur jugement» (can. 823 § 1);

c) «de réprover les écrits qui nuisent à la foi droite ou aux bonnes mœurs» (can. 823 § 1);

d) d'appliquer, suivant les cas, les sanctions administratives ou pénales prévues par le droit de l'Église pour celui qui, transgressant les normes canoniques, viole les devoirs de sa fonction, constitue un danger pour la communion ecclésiastique, porte atteinte à la foi ou aux mœurs des fidèles (cf. can. 805; 810 § 1; 194 § 1, n. 2; 1369; 1371, n. 1; 1389).

3. *Devoir d'intervenir avec des moyens adaptés*

Les instruments moraux et juridiques que l'Église prévoit pour la sauvegarde de la foi et des mœurs, et qu'elle met à la disposition des Pasteurs, ne peuvent être négligés par eux sans qu'ils manquent à leurs obligations, quand le bien des âmes le requiert ou le conseille. Les Pasteurs doivent se maintenir constamment en contact avec le monde de la culture et de la théologie dans leurs diocèses respectifs, de sorte que toute difficulté éventuelle puisse être rapidement résolue à travers un dialogue fraternel, où les personnes intéressées auront la possibilité de donner les éclaircissements nécessaires. Dans la mise en oeuvre des procédures canoniques, les moyens disciplinaires doivent être les derniers auxquels il faudra recourir (cf. can. 1341), même si l'on ne peut oublier que, pour maintenir la discipline ecclésiastique, l'application de peines se révèle en certains cas nécessaire (cf. can. 1317).

4. *Responsabilité particulière des Évêques diocésains*

Étant sauve la compétence du Saint-Siège (cf. Const. Apost. *Pastor bonus*, art. 48, 50-52), des Conférences épiscopales et des Conciles particuliers (cf. can. 823 § 2), les Évêques, dans le cadre de leur diocèse et de leur compétence, doivent exercer avec diligence, mais aussi avec prudence, leur droit et leur devoir de vigilance, en tant que Pasteurs et premiers responsables de la doctrine authentique concernant la foi et les mœurs (cf. can. 386, 392, 753 et 756 § 2). Dans l'exercice de cette fonction, l'Évêque se référera, si nécessaire, à la Conférence épiscopale, aux Conciles particuliers ou au Dicastère compétent du Saint-Siège lui-même (cf. can. 823 § 2).

5. *Aide des Commissions doctrinale.*

§ 1. Les Commissions doctrinales, tant au niveau diocésain qu'à celui des Conférences épiscopales, pourront grandement aider les Évêques; leur activité doit être suivie et encouragée, afin qu'elles fournissent une collaboration précieuse aux Évêques dans l'accomplissement de leur mission doctrinale (cf. la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à tous les Présidents des Conférences épiscopales, 23 novembre 1990).

§ 2. Il faut aussi rechercher la collaboration de personnes ou d'institutions, telles que les Séminaires, les Universités et les Facultés ecclésiastiques, qui, fidèles à l'enseignement de l'Église et avec la compétence scientifique nécessaire, peuvent contribuer à l'accomplissement du devoir des Pasteurs.

6. *Communio avec le Saint-Siège*

Les Pasteurs maintiendront le contact avec les Dicastères de la Curie Romaine, particulièrement avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (cf. can. 360; Const. Apost. *Pastor bonus*, art. 48-55), à laquelle ils soumettront les questions qui dépassent leur compétence (cf. Const. Apost. *Pastor bonus*, art. 13) ou qui, pour quelque motif que ce soit, peuvent rendre opportune l'intervention ou la consultation du Saint-Siège. En outre, ils communiqueront à celui-ci tout ce qui peut être considéré comme important en matière doctrinale, tant d'un point de vue positif que négatif, en suggérant aussi d'éventuelles interventions

II

APPROBATION OU AUTORISATION POUR DIVERSES CATÉGORIES D'ÉCRITS

7. *Obligation de l'approbation ou de l'autorisation*

§ 1. Pour des publications déterminées, le Code exige ou l'approbation, ou l'autorisation:

a) On exige en particulier l'approbation préalable pour la publication des livres de la Sainte Écriture et de leurs traductions dans les langues courantes (cf. can. 825 § 1), pour les catéchismes et les ouvrages de catéchèse (cf. can. 775 § 2; 827 § 1), pour les textes destinés aux écoles non seulement élémentaires et moyennes, mais aussi supérieures, et portant sur des matières en lien avec la foi et la morale (cf. can. 827 § 2).

b) Par contre, l'autorisation préalable est nécessaire pour la préparation et la publication de la part des fidèles, également en collaboration avec les frères séparés, des traductions de la Sainte Écriture (cf. can. 825 § 2), pour les livres de prière à usage public ou privé (cf. can. 826 § 3), pour les nouvelles éditions des collections de décrets ou actes de l'autorité ecclésiastique (cf. can. 828), pour les écrits des clercs et des religieux dans les journaux, opuscules ou revues périodiques qui ont coutume d'attaquer ouvertement la religion catholique ou les bonnes mœurs (cf. can. 831 § 1), pour les écrits des religieux qui traitent de questions de religion ou de mœurs (cf. can. 832).

§ 2. L'approbation ou l'autorisation ecclésiastique présuppose l'avis du censeur ou des censeurs, si l'on estime opportun qu'il y en ait plus d'un (cf. can. 830); elle garantit que l'écrit ne contient rien de contraire au magistère authentique de l'Église sur la foi et les mœurs, et atteste que toutes les prescriptions de la loi canonique en la matière ont été remplies. Il est donc opportun que la concession même contienne la référence explicite au canon correspondant.

8. *Écrits pour lesquels est opportun le jugement de l'Ordinaire du lieu.*

§ 1. Le Code recommande que les livres qui traitent directement de matières concernant l'Écriture Sainte, la théologie, le droit canonique, l'histoire ecclésiastique et les disciplines religieuses ou morales, même s'ils ne sont pas utilisés comme textes pour l'enseignement, tout comme les écrits où se trouvent des éléments qui concernent de manière particulière la religion ou l'honnêteté des mœurs, soient soumis au jugement de l'Ordinaire du lieu (cf. can. 827 § 3).

§ 2. En vertu du droit qu'il a de veiller sur l'intégrité de la foi et des mœurs, et s'il avait pour cela des raisons particulières et spécifiques, l'Évêque diocésain pourrait aussi exiger, par un précepte particulier (cf. can. 49), que les écrits susdits soient soumis à son jugement. En effet, le canon 823 § 1, donne aux Pasteurs le droit «d'exiger que les écrits touchant à la foi ou aux mœurs, que les fidèles se proposent de publier,

soient soumis à leur jugement», sans aucune limitation sinon celle d'ordre général, ceci «pour préserver l'intégrité des vérités de la foi et des mœurs». Ce précepte pourrait être imposé pour des cas particuliers, soit pour des personnes ou pour des catégories de personnes (clercs, religieux, religieuses, maisons d'édition catholiques, etc.), soit pour des matières déterminées.

§ 3. Même en ces cas, l'autorisation a le sens d'une déclaration officielle, qui garantit que l'écrit ne contient rien de contraire à l'intégrité de la foi et des mœurs.

§ 4. Du moment que l'écrit est susceptible de contenir des opinions ou des questions propres aux spécialistes, ou touchant des milieux particuliers, et pourrait causer du scandale ou de la confusion dans certains milieux ou chez certaines personnes, mais pas ailleurs, l'autorisation pourrait être donnée à des conditions déterminées, qui peuvent regarder le moyen de publication ou la langue, et qui, de toute façon, évitent les dangers indiqués.

9. Extension de l'approbation ou de l'autorisation

L'approbation ou l'autorisation d'éditer un ouvrage vaut pour le texte original, mais non pour de nouvelles éditions ou des traductions (can. 829). Les simples réimpressions ne doivent pas être considérées comme de nouvelles éditions.

10. Droit à l'approbation ou à l'autorisation

§ 1. Étant donné que l'autorisation constitue une garantie, tant juridique que morale, pour les auteurs, les éditeurs et les lecteurs, celui qui la demande –soit parce qu'elle est obligatoire, soit parce qu'elle est recommandée– a droit à une réponse de l'autorité compétente.

§ 2. Dans l'examen préalable à la concession de l'autorisation, il est nécessaire d'apporter la plus grande diligence et le plus grand sérieux, compte tenu tant des droits des auteurs (cf. can. 218) que de ceux de tous les fidèles (cf. can. 213, 217).

§ 3. Contre le refus de l'autorisation ou de l'approbation, il est possible de faire un recours administratif, conformément aux canons 1732-1739, auprès de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dicastère compétent en la matière (cf. Const. Apost. *Pastor bonus*, art. 48).

11. Autorité compétente pour donner l'approbation ou l'autorisation

§ 1. En vertu du canon 824, l'autorité compétente pour donner l'autorisation ou l'approbation est indistinctement l'Ordinaire du lieu de l'auteur ou l'Ordinaire du lieu où se fait l'édition du livre.

§ 2. Lorsque l'autorisation a été refusée par un Ordinaire du lieu, on peut recourir à un autre Ordinaire compétent, avec obligation toutefois de mentionner le refus précédent; à son tour, le second Ordinaire ne doit pas concéder l'autorisation sans avoir obtenu du précédent Ordinaire les raisons de son refus (cf. can.

65 § 1).

12. *Procédure à suivre*

§ 1. Avant de donner l'autorisation, l'Ordinaire doit soumettre l'écrit au jugement de personnes qu'il juge sûres, en les choisissant éventuellement dans la liste préparée par la Conférence épiscopale, ou en consultant la commission des censeurs, si elle existe, en vertu du canon 830 § 1. En donnant son jugement, le censeur se conformera aux critères du canon 830 § 2.

§ 2. Le censeur doit donner son avis par écrit. En cas d'avis favorable, l'Ordinaire pourra donner l'autorisation, en spécifiant son nom, la date et le lieu de la concession; si au contraire il croyait opportun de ne pas la donner, il en communiquera les motivations à l'auteur (cf. can. 830 § 3).

§ 3. Les rapports avec les auteurs devront toujours être caractérisés par un esprit constructif de dialogue respectueux et de communion ecclésiale, qui permette de trouver les voies afin que, dans les publications, rien ne se rencontre qui soit contraire à l'enseignement de l'Église.

§ 4. L'autorisation, avec les indications signalées, doit être imprimée dans les livres édités; il ne suffit donc pas d'employer la formule «avec approbation ecclésiastique» ou d'autres semblables; on doit aussi imprimer le nom de l'Ordinaire qui la concède, ainsi que la date et le lieu de la concession (cf. interprétation authentique du canon 830 § 3: AAS, LXXIX [1987], 1249).

13. *Autorisation pour écrire dans certains organes de communication*

L'Ordinaire du lieu devra considérer attentivement s'il est opportun ou non, et à quelles conditions, de donner aux clercs ou aux religieux la permission d'écrire dans des journaux, opuscules ou revues périodiques qui ont coutume d'attaquer ouvertement la religion catholique ou les bonnes mœurs (cf. can. 831 § 1).

III

L'APOSTOLAT DES FIDÈLES DANS LE SECTEUR DE L'ÉDITION ET EN PARTICULIER L'ÉDITION CATHOLIQUE

14. *L'engagement et la coopération de tous*

Les fidèles qui travaillent dans le secteur de l'édition, y compris pour la diffusion et la vente des écrits, ont, chacun selon sa fonction spécifique, une responsabilité propre et particulière dans la promotion de la saine doctrine et des bonnes mœurs. Par conséquent, non seulement ils sont tenus à éviter de coopérer à la

diffusion d'ouvrages contraires à la foi et à la morale, mais ils doivent aussi s'employer à la diffusion d'écrits qui contribuent au bien humain et chrétien des lecteurs (cf. can. 822 §§ 2-3).

15. *Maisons d'édition dépendant d'institutions catholiques*

§ 1. Les maisons d'édition qui dépendent d'institutions catholiques (diocèses, instituts religieux, associations catholiques, etc.) ont une responsabilité particulière dans ce secteur. Leur activité doit se dérouler en harmonie avec l'enseignement de l'Église et en communion avec les Pasteurs, dans l'obéissance aux lois canoniques, compte tenu aussi du lien spécial qui les unit à l'autorité ecclésiastique. Les éditeurs catholiques ne doivent pas publier des écrits dépourvus de l'autorisation ecclésiastique, lorsque celle-ci est requise.

§ 2. Les maisons d'édition dépendant d'institutions catholiques devront être l'objet d'une particulière attention des Ordinaires des lieux, afin que leurs publications soient toujours conformes à l'enseignement de l'Église et contribuent efficacement au bien des âmes.

§ 3. Les Évêques ont le devoir d'empêcher que soient exposées ou vendues dans les églises des publications traitant de questions de religion ou de mœurs qui n'ont pas reçu l'autorisation ou l'approbation de l'autorité ecclésiastique (cf. can. 827 § 4).

IV

LA RESPONSABILITÉ DES SUPÉRIEURS RELIGIEUX

16. *Principes généraux*

§ 1. Les Supérieurs religieux, bien qu'ils ne soient pas, au sens propre, maîtres authentiques de la foi et Pasteurs, ont toutefois une autorité qui vient de Dieu par l'intermédiaire du ministère de l'Église (cf. can. 618).

§ 2. L'action apostolique des instituts religieux doit être exercée au nom et par mandat de l'Église, et conduite en communion avec elle (can. 675 § 3). Ce que prescrit le canon 209 § 1 sur la nécessité que tous les fidèles, dans leur activité, conservent toujours la communion avec l'Église, vaut particulièrement pour eux. Le canon 590 rappelle aux instituts de vie consacrée leur rapport particulier de soumission à l'autorité suprême de l'Église, et le lien d'obéissance qui lie chacun des membres au Souverain Pontife.

§ 3. Les Supérieurs religieux ont la responsabilité, en accord avec l'Ordinaire du lieu, de donner l'autorisation aux membres de leurs instituts pour publier des écrits qui traitent de questions religieuses ou morales (cf. can. 824 et 832).

§ 4. Tous les Supérieurs, et en particulier ceux qui sont des Ordinaires (cf. can. 134 § 1), ont le devoir de

veiller à ce que, dans le cadre de leurs instituts, soit respectée la discipline ecclésiastique, y compris en matière d'instruments de communication sociale, et d'en imposer l'application si des abus étaient constatés.

§ 5. Les Supérieurs religieux, particulièrement ceux dont les instituts ont comme finalité propre l'apostolat de la presse et des moyens de communication sociale, devront s'employer à ce que les membres respectent fidèlement les normes canoniques en la matière; ils prendront soin d'une manière spéciale des maisons d'édition, des librairies, etc., liées à leur institut, afin qu'elles soient un instrument apostolique efficace et fidèle à l'Église et à son magistère.

§ 6. Les Supérieurs religieux agiront en collaboration avec les Évêques diocésains (cf. can. 678 § 3), éventuellement grâce à des conventions appropriées (cf. can. 681 §§ 1-2).

17. Autorisation du Supérieur religieux

§ 1. Le Supérieur religieux à qui il revient, en vertu du canon 832, de concéder à ses religieux l'autorisation nécessaire à la publication d'écrits qui traitent de questions de religion ou de mœurs, ne doit pas la donner avant de s'être rendu compte, grâce au jugement préalable d'au moins un censeur de confiance, que cette publication ne contient rien qui puisse porter dommage à la doctrine de la foi et des mœurs.

§ 2. Le Supérieur peut exiger que son autorisation précède celle de l'Ordinaire du lieu, et qu'elle soit expressément mentionnée dans la publication.

§ 3. Cette autorisation peut être concédée de manière générale lorsqu'il s'agit d'une collaboration habituelle à des publications périodiques.

§ 4. Même dans ce secteur, une collaboration mutuelle entre Ordinaires du lieu et Supérieurs religieux est particulièrement importante (cf. can. 678 § 3).

18. Les maisons d'édition des religieux

Aux maisons d'édition dépendant des instituts religieux s'applique tout ce qui a été dit à propos des maisons d'édition dépendant des institutions catholiques en général. Ces entreprises éditoriales doivent toujours être considérées comme des oeuvres apostoliques qui doivent être exercées par mandat de l'Église et réalisées en communion avec elle, dans la fidélité au charisme propre de l'institut et la soumission à l'Évêque diocésain (cf. can. 678 § 1).

Le Souverain Pontife Jean-Paul II, au cours d'une Audience accordée au Cardinal Préfet soussigné, a approuvé la présente Instruction, adoptée dans la réunion ordinaire de cette Congrégation, et en a ordonné la publication.

A Rome, au Siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 30 mars 1992.

Joseph Card. RATZINGER
Préfet

+ Alberto BOVONE
Archevêque tit. de Césarée de Numidie
Secrétaire





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

INSTRUCTION ON SOME ASPECTS OF THE USE OF THE INSTRUMENTS OF SOCIAL COMMUNICATION IN PROMOTING THE DOCTRINE OF THE FAITH

INTRODUCTION

The Second Vatican Council reminds us that among the principal duties of Bishops "the preaching of the Gospel occupies an eminent place" (*Lumen Gentium*, 25). This is in keeping with the mission given by the Lord to teach all nations and to preach the Gospel to every creature (*cf. Mt28:19*).

The social communications media surely have to be counted among the most effective instruments available today for spreading the message of the Gospel. Not only does the Church claim the right to use them (*cf. can. 747*); she also encourages Bishops to take advantage of them in fulfilling their mission (*cf. can. 822, §1*).

The decree of the Second Vatican Council, *Inter Mirifica*, and the Pontifical Council for Social Communications' pastoral instructions, *Communio et Progressio* and *Aetatis Novae*, have already given full treatment to the importance of the social communications media and their place in light of the Church's mission to evangelize. Mention likewise should be made of the "*Guide to the Training of Future Priests concerning the Instruments of Social Communication*" issued by the Congregation for Catholic Education.

The new Code of Canon Law also deals with the instruments of social communication (*can. 822-832*) and entrusts their care and supervision to the Bishops. Religious superiors, especially major superiors, also have specific responsibilities in this regard by virtue of their disciplinary authority.

The difficulties encountered for various reasons by those who are called to the care and supervision of the media are well known. Still, erroneous ideas are becoming ever more widespread due to the social communications media in general and the publication of books in particular. With the publication of its *Instruction on the ecclesial vocation of the theologian* on May 24, 1990, the Congregation for the Doctrine of the Faith offered from the doctrinal perspective an outline of the responsibilities Bishops have with regard to the authentic magisterium. In accordance with its mission to promote and defend the Church's teaching on faith and morals, this same Congregation has judged it good to issue the present Instruction, which has been prepared in agreement with the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life and after due consultation with the Pontifical Council for Social

Communications.

The Instruction sets forth the pertinent legislation of the Church in an organic fashion. Its aim is to give encouragement and help to the Bishops in the fulfilment of their obligations (*cf. can. 34*) by calling to mind the norms of canon law, explaining their various provisions, and defining and making explicit the processes by which they are implemented.

The norms of canon law guarantee the freedom of all: whether it be the individual Christian faithful who have a right to receive the Gospel message in all its integrity and purity or those engaged in pastoral work, theologians, and all Catholics engaged in journalism who have the right to communicate their thought while maintaining the integrity of the faith and the Church's teaching on morals and due respect for the Bishops. By the same token, civil laws regarding the dissemination of information should protect and foster the right of all who use the social communications media to a truthful presentation of the facts. They likewise assure journalists in general of the right to communicate their thought within the limits of a professional code of ethics which also has concern for the way in which religious topics are handled.

The Congregation for the Doctrine of the Faith is aware of the difficult conditions under which theologians, those engaged in pastoral work, Catholic journalists, and journalists in general must labour in the fulfilment of their tasks. Thus it feels it right here to express a particular word of esteem and appreciation to them for the contribution they make with their efforts in this field.

I.

BISHOPS' RESPONSIBILITIES IN GENERAL

1. The responsibility of instructing the faithful

1. Bishops, in as much as they are authentic teachers of the faith (*cf. can. 375 and 753*), must take care to instruct the faithful concerning the right and duty they have to:

a) "work so that the divine message of salvation may increasingly reach the whole of humankind in every age and in every land" (*can. 211*);

b) make known their needs, especially spiritual ones, and their desires to the pastors of the Church (*cf. can. 212, §2*);

c) manifest to the pastors their opinion on matters which pertain to the good of the Church (*cf. can. 212, §3*);

d) make their own opinion as to what pertains to the good of the Church known to others of the Christian faithful "with due regard for the integrity of faith and morals and reverence toward their pastors and with consideration for the common good and the dignity of persons" (*can. 212, §3*).

2. The faithful are also to be instructed in their duty to:

a) "maintain always, even in their own patterns of activity, communion with the Church" (*can. 209, §1*; *cf. can. 205*);

b) "follow by Christian obedience what the sacred pastors, as representatives of Christ, declare as teachers

of the faith or determine as leaders of the Church" (*can. 212, §1*);

c) observe due respect for the magisterium of the Church if they are engaged in the sacred disciplines even while they enjoy a lawful freedom of inquiry and of prudently expressing their opinions on matters in which they have expertise (*cf. can. 218*);

d) cooperate so that the use of the instruments of social communication is animated with a human and Christian spirit (*cf. can. 822, §2*) in such a way that "the Church effectively fulfils her responsibility through such instruments" (*can. 822, §3*).

2. Responsibilities regarding written works and the use of the media of social communication

In the context of their duty to watch over the deposit of faith and preserve it intact (*cf. can. 386 and 747, §1*) and to satisfy the faithful's right to guidance in the way of sound doctrine (*cf. can. 213 and 317*), the Bishops also have the right and duty to:

a) "be vigilant lest harm be done to the faith or morals of the Christian faithful through writings or the use of the instruments of social communication" (*can. 823, §1*);

b) "demand that writings to be published by the Christian faithful which touch upon faith or morals be submitted to their judgement" (*can. 823, §1*);

c) "denounce writings which harm correct faith or good morals" (*can. 823, §1*);

d) apply, as the case requires, those administrative and penal sanctions provided for in the Church's law to those who by infringement of the canonical norms abuse their proper office, constitute a danger to ecclesiastical communion, or do harm to the faith and morals of the faithful (*cf. can. 805; 810, §1; 194, §1, n. 2; 1369; 1371, 1; 1389*).

3. The obligation to take action with the proper means

The moral and juridical instruments provided for by the Church are placed at the disposal of the Bishops for the safeguarding of faith and morals. Only if the Church's pastors were to fail in their obligations could they neglect these instruments when the good of souls calls for and recommends them. Bishops should maintain continual contact with the cultural and theological world of their respective dioceses. In this way, any difficulties arising may be quickly resolved through a fraternal dialogue which provides the interested parties with an opportunity to make the needed clarifications. In following the procedures of canon law, disciplinary measures would be the last means to be applied (*cf. can. 1341*), although it should not be forgotten that for the sake of good order in the Church the application of penalties proves necessary in certain cases (*cf. can. 1317*).

4. Particular responsibilities of Diocesan Bishops

With due respect for the competence of the Holy See (*cf. Apost. Const. Pastor Bonus, art. 48, 50-52*) and that of Episcopal Conferences and Particular Councils (*cf. can. 823, §2*), Bishops, in as much as they are pastors and the ones primarily responsible for correct teaching about faith and morals (*cf. can. 386; 392; 753; and 756, §2*), should make timely if prudent exercise of their right and duty of vigilance within their own diocese and proper jurisdiction. In fulfilling his responsibility, the Bishop will also call the matter,

when necessary, to the attention of the Episcopal Conference or Particular Councils or to the Holy See itself through the competent dicastery (*cf. can. 823, §2*).

5. The assistance of Doctrinal Commissions

§ 1. Doctrinal commissions, whether on the diocesan or Episcopal Conference level, should be a great help to Bishops. The work of such commissions should be followed and encouraged because of the invaluable aid which they can offer the Bishops in the fulfilment of their teaching mission (*cf. the Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith addressed to the presidents of all the Episcopal Conferences on November 23, 1990*).

§ 2. The collaboration of people and institutions, such as seminaries, universities, and ecclesiastical faculties, should also be sought. When they have the required competence in their disciplines and are faithful to the Church's teaching, these too can make a contribution to the Bishops in the fulfilment of their duties.

6. Communion with the Holy See

Bishops should maintain contact with the dicasteries of the Roman Curia and in particular with the Congregation for the Doctrine of the Faith (*cf. can. 360; Apost. Const. Pastor Bonus, art. 48-55*). To the doctrinal Congregation should be referred those questions exceeding the Bishops' competence (*cf. Apost. Const. Pastor Bonus, art. 13*) or which for any reason indicate the appropriateness of action by or consultation with the Holy See. The Bishops should also convey to the Congregation all that has doctrinal relevance to the question, whether this be seen in a positive or negative light, along with their suggestions as to possible courses of action.

II.

APPROVAL OR PERMISSION FOR VARIOUS KINDS OF WRITTEN WORKS

7. The requirement of approval or permission

§1. Either approval or permission is required by the Code for certain kinds of publications.

a) In particular, prior approval is needed for the publication of books of the Sacred Scriptures and translations of them into the vernacular languages (*cf. can. 825, §1*), for catechisms and other writings dealing with catechetical formation (*cf. can. 775, §2; 827, §1*), for textbooks dealing with those disciplines that touch on faith or morals and on which instruction is based in elementary, middle, and also higher schools (*cf. can. 827, §2*).

b) Prior permission is required, on the other hand, for the Christian faithful to prepare and publish translations of the Sacred Scriptures in collaboration with separated brothers and sisters (*cf. can. 825, §2*), for prayer books intended for public or private use (*cf. can. 826, §3*), for new editions of collections of decrees or acts issued by ecclesiastical authority (*cf. can. 828*), for what is written by clerics and members of religious institutes for newspapers, magazines, or periodicals which are accustomed to attack openly the Catholic religion or good morals (*cf. can. 831, §1*), for the publication of writings by members of religious institutes which deal with questions of religion or morals (*cf. can. 832*).

§2. Ecclesiastical approval or permission presupposes that the censor or censors, if more than one is considered appropriate (*cf. can. 830*), found nothing objectionable; it guarantees that the writing in question contains nothing contrary to the Church's authentic magisterium on faith or morals; and it attests that all the pertinent prescriptions of canon law have been fulfilled. It is appropriate, then, that in the act of granting the approval or permission itself explicit reference be made to the relative canon.

8. Writings for which it is appropriate that the Local Ordinary give his judgement

§1. The Code recommends that books which deal with matters of Sacred Scripture, theology, canon law, church history, or religious or moral disciplines be submitted to the judgement of the local Ordinary even if they are not employed as textbooks for teaching; the same is true for writings in which something is found of special concern to religion or to good moral behaviour (*cf. can. 827, §3*).

§2. The diocesan Bishop, by virtue of his right to guard faith and morals in their integrity, could, if there were particular specific reasons, even require by an individual precept (*cf. can. 49*) that such writings be submitted to his judgement. In fact, can. 823, §1 accords Bishops the right to "demand that writings to be published by the Christian faithful which touch upon faith or morals be submitted to their judgement." No limitation is placed on this right save one of a general order, so that "the integrity of the truths of the faith and morals be preserved." Such a precept could be imposed with regard to particular cases involving either individual persons or categories of persons (clerics, members of religious institutes, Catholic publishing houses, etc.) or with regard to specific subject matters.

§3. In cases like these, ecclesiastical permission also carries the sense of an official declaration guaranteeing that the writing in question contains nothing contrary to the integrity of faith and morals.

§4. If a writing contained opinions or questions which are specialized or in the domain of a particular expertise and when it could cause scandal or confusion only in certain places or among certain people and not elsewhere, permission might be granted under specific conditions which would affect the way it is to be published or the language but which, in any case, would make it possible to avoid the dangers involved.

9. Extending approval or permission

The approval or permission to publish some work applies only to the original text; this cannot be extended to new editions or translations of the same work (*cf. can. 829*). A simple reprinting of a work is not considered to be a new edition.

10. The right to approval or permission

§1. Ecclesiastical permission constitutes both a juridical and a moral guarantee for the authors, the publishers and the readers. Thus, whether permission is required or only recommended, when a person requests it, he has a right to receive an answer from the competent authority.

§2. The examination preceding the granting of permission calls for the greatest of care and seriousness with consideration given both to the rights of the authors (*cf. can. 218*) and those of all the faithful (*cf. can. 213, 217*).

§3. When permission or approval is denied, administrative recourse in accordance with can. 1732-1739 can be had to the Congregation for the Doctrine of the Faith, which is the dicastery competent for such

questions (*cf. Apost. Const. Pastor Bonus, 48*).

11. The competent authority for granting approval or permission

§1. According to the norm of can. 824, the competent authority for granting approval or permission is either the proper local Ordinary of the author or the Ordinary of the place in which the work is to be published.

§2. If permission is denied by one local Ordinary, recourse may be had to the other competent Ordinary. There is the obligation, nonetheless, to make the fact of the prior refusal of permission known. The second Ordinary is not to grant permission without having learned from the first Ordinary his reasons for denying it (*cf. can. 65, §1*).

12. The procedure to be followed

§1. Before giving permission, the Ordinary should submit the writing in question to the judgement of people he holds as reliable. It may be that he chooses them from a list compiled by the Episcopal Conference or he may consult the commission of censors, if one has been established in accordance with the norm of can. 830, §1. In giving his judgement, the censor should follow the criteria given in can. 830, §2.

§2. The censor should give his judgement in writing. If the judgement is favourable, the Ordinary should give the permission in his own name, detailing the date and place it was granted. If he were to judge, however, that granting permission is not opportune, he should communicate the reasons for this to the author (*cf. can. 830, §3*).

§3. Relations with authors should always be carried on in a constructive spirit of respectful dialogue and eclesial communion so that ways may be found to ensure that nothing contrary to the Church's doctrine comes to be published.

§4. Information concerning the granting of permission should be printed in a place readily noted in the books which are published. Thus, it is not sufficient to use the formula "with ecclesiastical approval" or something similar; the name of the Ordinary who gives his permission as well as the date and place in which it was given ought to appear in print (*cf. the authentic interpretation of can. 830, §3: AAS 79 [1987], 1249*).

13. Permission to write for the various communications media

The local Ordinary should give careful consideration whether and in what circumstances permission might be granted to clerics or religious to write for newspapers, magazines or periodicals which are accustomed to attack openly the Catholic religion or good morals (*cf. can. 831, §1*).

III.

THE APOSTOLATE OF THE CHRISTIAN FAITHFUL IN THE PUBLISHING FIELD AND IN PARTICULAR CATHOLIC PUBLISHING HOUSES

14. The commitment and cooperation of all

The Christian faithful who are employed in the publishing trade, which here includes the sale and distribution of written works, have, in accordance with their specific tasks, a proper and particular responsibility for the promotion of sound doctrine and good morals. They are not only bound, therefore, to avoid cooperating in the distribution of works contrary to faith and morals but they should make positive efforts towards the dissemination of written works which contribute to the human and Christian welfare of their readers (*cf. can. 822, par§2-3*).

15. Publishing houses under the sponsorship of Catholic institutions

§1. Publishing concerns sponsored by Catholic institutions (dioceses, religious institutes, Catholic associations, etc.) have a particular responsibility in this area. In consideration of the special link they have with ecclesiastical authority, their activities should be conducted in harmony with the Church's doctrine, in communion with her Bishops, and in conformity with her laws. Catholic publishers are not to issue works which do not have the prescribed ecclesiastical permission.

§2. Publishing houses sponsored by Catholic institutions ought to be an object of particular concern for local Ordinaries so that their publications always conform to Church teaching and make an effective contribution to the good of souls.

§3. Bishops have an obligation to prevent the sale and display in their churches of publications which deal with questions of religion or morals and have not received the permission or approval of Church authority (*cf. can. 827, §4*).

IV. THE RESPONSIBILITY OF RELIGIOUS SUPERIORS

16. General principles

§1. Religious superiors cannot be considered authentic teachers of the faith in a proper sense and they are not, strictly speaking, pastors. They do, however, possess a power which comes from God through the ministry of the Church (*cf. can. 618*).

§2. Apostolic action on the part of religious institutes is to be exercised in the name and by the mandate of the Church and should be carried out in communion with her (*cf. can. 675, §3*). The prescription of can. 209, §1 on the obligation which all the Christian faithful have always to maintain communion with the Church in their patterns of activity has particular application in the case of religious. Can. 590 gives a reminder to institutes of consecrated life regarding their special subjection to the supreme authority of the Church and the bond of obedience which binds their individual members to the Roman Pontiff.

§3. Along with the local Ordinary, religious superiors have the responsibility of granting permission for the publication of writings dealing with questions of religion or morals by members of their institutes (*cf. can. 824 e 832*).

§4. All superiors, especially those who are Ordinaries (*cf. can. 134, §1*), are obliged to take care that within their institutes ecclesiastical discipline is followed also as regards the instruments of social communication. If abuses emerge, they are to insist upon its application.

§5. Religious superiors, especially those whose institutes are dedicated precisely to the apostolate of the

press and the social communications media, should see to it that their members faithfully follow the pertinent norms of canon law. They should give special attention to publishing houses, book stores, etc. associated with the institute, to encourage their being faithful and effective vehicles for the Church and her magisterium.

§6. Religious superiors should cooperate with diocesan Bishops (*cf. can. 678, §3*); it may be that such cooperation is even formalized through written agreements (*cf. can. 681, par§1-2*).

17. Permission of the religious superior

§1. The religious superior, who in accordance with can. 832 is competent to grant his own religious members permission to publish writings dealing with questions of religion or morals, should not proceed to do so until he has the prior judgement of at least one censor he considers reliable and is satisfied that the work does not contain anything which might be harmful to the doctrine of the faith or morals.

§2. The superior can require that his permission precede that of the local Ordinary and that explicit mention of the fact be made in the publication.

§3. This permission can be given in a general fashion when it is a question of an ongoing collaboration in the publication of periodical literature.

§4. It is particularly important that in this area too there be good cooperation between local Ordinaries and religious superiors (*cf. can. 678, §3*).

18. Religious publishing houses

What has been said in general about publishing houses sponsored by Catholic institutions is applicable in the case of publishing houses sponsored by religious institutes. Their publishing efforts should always be looked upon as apostolic works which are to be pursued by mandate of the Church and carried out in communion with her, in fidelity to the proper charism of the institute, and in obedience to the diocesan Bishop (*cf. can. 678, §1*).

This Instruction was adopted at an ordinary meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith and was approved at an audience granted to the undersigned Cardinal Prefect by the Supreme Pontiff, Pope John Paul II, who ordered its publication.

Given in Rome, at the Congregation for the Doctrine of the Faith, March 30, 1992.

JOSEPH Card. RATZINGER

Prefect

ALBERTO BOVONE

*Titular Archbishop of Caesarea in Numidia
Secretary*





CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

INSTRUÇÃO SOBRE ALGUNS ASPECTOS DO USO DOS INSTRUMENTOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL NA PROMOÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II recorda que, de entre os principais deveres dos Bispos, «sobressai o de pregar o Evangelho» (*LG*, 25), de acordo com o mandato do Senhor de ensinar todos os povos e pregar o Evangelho a toda criatura (cf. *Mt* 28, 19).

Entre os instrumentos mais eficazes, que actualmente estão disponíveis para a difusão da mensagem do Evangelho, encontram-se certamente os de comunicação social. A Igreja não somente reivindica o direito de utilizá-los (cf. cân. 747), como também exorta os Pastores a valerem-se deles no cumprimento de sua missão (cf. cân. 822 § 1).

Acerca da importância dos meios de comunicação social e do seu significado para a missão evangelizadora da Igreja, já trataram amplamente o Decreto do Concílio Vaticano II *Inter mirifica* e as Instruções pastorais *Communio et progressio* e *Aetatis novae* do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais. É oportuno, além do mais, mencionar as *Orientações para a formação dos futuros sacerdotes sobre os instrumentos de comunicação social* publicadas pela Congregação para a Educação Católica.

Sobre os instrumentos de comunicação social, trata também o novo *Código de Direito Canónico* (cânn. 822-832), confiando aos Pastores o seu cuidado e vigilância. Também os Superiores religiosos possuem determinadas responsabilidades a este respeito, especialmente os Superiores Maiores, devido à sua competência disciplinar.

São conhecidas as dificuldades que, por diversos motivos, encontram quantos são chamados a desenvolver

tal tarefa de cuidado e vigilância. Além disso, algumas idéias errôneas se difundem sempre mais através dos meios de comunicação social em geral e, de maneira específica, através de livros. A Congregação para a Doutrina da Fé, depois de ter ilustrado, sob o aspecto doutrinal, a responsabilidade dos Pastores em matéria de magistério autêntico, com a publicação da *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, em 24 de Maio de 1990, na sua missão de promover e tutelar a doutrina da fé e dos costumes, julgou oportuno publicar a presente Instrução, de acordo com a Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica, depois de ter igualmente consultado o Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais.

O documento apresenta de forma orgânica a legislação da Igreja sobre tal matéria. Retomando as normas canônicas, esclarecendo as suas disposições, desenvolvendo e determinando os procedimentos pelos quais devem ser executadas, a Instrução pretende encorajar e auxiliar os Pastores no cumprimento de seu dever (cf. cân. 34).

As normas canônicas constituem uma garantia para a liberdade de todos: seja dos fiéis individualmente, que possuem o direito de receber a mensagem do Evangelho na sua pureza e integridade; seja das pessoas empenhadas na pastoral, dos teólogos e de todos os escritores católicos, que têm o direito de comunicar o seu pensamento, sempre dentro da integridade da fé e dos costumes e no respeito aos Pastores. São assim, aliás, as leis que regulam a Informação: garantem e promovem o direito de todos os utentes dos meios de comunicação social a uma informação verídica e o direito dos escritores em geral à comunicação de seu pensamento, dentro dos limites da deontologia profissional, inclusive no referente ao modo de tratar os temas religiosos.

A este propósito, considerando as difíceis condições nas quais devem exercer as suas funções, a Congregação para a Doutrina da Fé sente aqui o dever, em particular, de exprimir aos teólogos, às pessoas envolvidas no trabalho pastoral e aos escritores católicos, assim como aos escritores em geral a estima e o apreço pela contribuição concreta que eles oferecem neste campo.

I

A RESPONSABILIDADE DOS PASTORES EM GERAL

1. *A responsabilidade de instruir os fiéis*

§ 1. Os Bispos, enquanto Mestres autênticos da fé (cf. cân. 375 e 753), devem ter a solicitude de instruir os fiéis sobre o direito e o dever que possuem de:

a) «trabalhar, a fim de que o anúncio divino da salvação chegue sempre mais a todos os homens de todos os tempos e de todo o mundo» (cân. 211);

b) manifestar aos Pastores as próprias necessidades, sobretudo espirituais, e os próprios anseios (cf. cân. 212 § 2);

c) manifestar aos Pastores sua opinião sobre o que se relaciona com o bem da Igreja (cf. cân. 212 § 3);

d) dar a conhecer aos outros fiéis a própria opinião sobre o que se relaciona com o bem da Igreja, «ressalvando a integridade da fé e dos costumes e a reverência para com os Pastores, e tendo em conta a utilidade comum e a dignidade das pessoas» (cân. 212 § 3).

§ 2. Os fiéis devem, além disso, ser instruídos sobre o dever que possuem de:

a) «conservar sempre, também no seu modo de agir, a comunhão com a Igreja» (cân. 209 § 1; cf. cân. 205);

b) «observar com obediência cristã o que os sagrados Pastores, enquanto representantes de Cristo, declaram como mestres da fé ou determinam como guias da Igreja» (cân. 212 § 1);

c) conservar, no caso de se dedicarem ao estudo das ciências sagradas, o devido obséquio ao magistério da Igreja, ainda que gozem da justa liberdade de investigar e de manifestar com prudência o próprio pensamento sobre aquilo em que são peritos (cf. cân. 218);

d) cooperar para que o uso dos meios de comunicação social seja vivificado pelo espírito humano e cristão (cf. cân. 822 § 2), de maneira que «a Igreja possa exercer com eficácia o seu múnus, também através desses instrumentos» (cân. 822 § 3).

2. A responsabilidade no que se refere aos escritos e ao uso dos meios de comunicação social

Os próprios Pastores, no âmbito de seu dever de vigiar e de guardar intacto o depósito da fé (cf. cân. 386 e 747 § 1) e de responder ao direito que os fiéis possuem de ser guiados no caminho da sã doutrina (cf. cân. 213 e 217), têm o direito e o dever de:

a) «vigiar para que os escritos ou o uso dos meios de comunicação social não tragam prejuízo à fé ou à moral dos fiéis» (cân. 823 § 1);

b) «exigir que sejam submetidos ao seu juízo os escritos sobre fé e costumes a serem publicados pelos fiéis» (cân. 823 § 1);

c) «reprovar os escritos que sejam nocivos à verdadeira fé e aos bons costumes» (cân. 823 § 1);

d) aplicar, conforme os casos, as sanções administrativas ou penais previstas pelo direito da Igreja, a quem, transgredindo as normas canônicas, viola os deveres do próprio ofício, constituindo um perigo para a comunhão eclesial e causando dano à fé e aos costumes dos fiéis (cf. cân. 805; 810 § 1; 194 § 1, n. 2; 1369; 1371, n. 1; 1389).

3. O dever de intervir com meios idóneos

Os instrumentos, morais e jurídicos, que a Igreja prevê para salvaguardar a fé e os costumes – e que põe à

disposição dos Pastores—, não podem ser por eles deixados de lado, sem que sejam negligenciadas as próprias obrigações, quando o bem das almas o exigir ou aconselhar. Os Pastores mantenham-se em constante contacto com o mundo da cultura e da teologia das respectivas dioceses, de tal maneira que qualquer eventual dificuldade possa ser prontamente resolvida através do diálogo fraterno, no qual as pessoas interessadas tenham possibilidade de dar os esclarecimentos necessários. Ao actuar os procedimentos canónicos, os instrumentos disciplinares sejam os últimos aos quais se recorrerá (cf. cân. 1341), embora não se possa esquecer que, para prover à disciplina eclesiástica, a aplicação de penas se revela necessária em alguns casos (cf. cân. 1317).

4. *A responsabilidade peculiar dos Bispos diocesanos*

Ressalvada a competência da Santa Sé (cf. Const. ap. *Pastor bonus*, art. 48, 50-52), das Conferências Episcopais e dos Concílios particulares (cf. cân. 823 § 2), os Bispos, no âmbito da sua diocese e da própria competência, exercitem oportunamente, ainda que com prudência, o direito/dever de vigilância, como Pastores e primeiros responsáveis pela recta doutrina sobre a fé e os costumes (cf. cân. 386; 392; 753 e 756 § 2). No exercício deste múnus, o Bispo comunicar-se-á, se necessário, com a Conferência Episcopal e com os Concílios particulares ou a própria Santa Sé, junto do Dicastério competente (cf. cân. 823 § 2).

5. *O auxílio das Comissões doutrinárias*

§ 1. Podem ser de grande auxílio para os Bispos, as Comissões doutrinárias, seja a nível diocesano, seja a nível de Conferência Episcopal. A sua actividade será seguida e encorajada, para que possam dar um precioso auxílio aos Bispos, no cumprimento da sua missão doutrinal (cf. Carta da Congregação para a Doutrina da Fé, de 23 de Novembro de 1990, a todos os Presidentes das Conferências Episcopais).

§ 2. Deve-se igualmente procurar a colaboração de pessoas e de instituições, como os Seminários, as Universidades e as Faculdades eclesiásticas, que, fiéis aos ensinamentos da Igreja e com a necessária competência científica, possam contribuir para o cumprimento do dever dos Pastores.

6. *A comunhão com a Santa Sé*

Os Pastores manterão contacto com os Dicastérios da Cúria Romana, particularmente com a Congregação para a Doutrina da Fé (cf. cân. 360; Const. ap. *Pastor bonus*, art. 48-55), à qual enviarão as questões que dizem respeito à sua competência (cf. Const. ap. *Pastor bonus*, art. 13) ou para as quais, por qualquer razão, possa ser oportuna a intervenção ou a consulta da Santa Sé. A esta, comunicarão tudo o que se considere relevante em matéria doutrinal, seja do ponto de vista positivo, seja negativo, sugerindo igualmente eventuais intervenções.

II APROVAÇÃO OU LICENÇA PARA DIVERSAS CATEGORIAS DE ESCRITOS

7. *A obrigação da aprovação e da licença*

§ 1. Para determinadas publicações o Código exige a aprovação ou a licença:

a) Em particular, se exige a prévia aprovação para a publicação dos livros da Sagrada Escritura e das suas versões nas línguas vernáculas (cf. cân. 825 § 1), para os catecismos e para os escritos de catequética (cf. cân. 775 § 2; 827 § 1), para os textos destinados às escolas, não somente elementares e médias, mas também superiores, nas disciplinas coligadas com a fé e a moral (cf. cân. 827 § 2).

b) É necessária, pelo contrário, a prévia licença para a preparação e publicação de versões da Sagrada Escritura (cf. cân. 825 § 2) pelos fiéis –mesmo em colaboração com os irmãos separados–, para os livros de oração, de uso seja público seja privado (cf. cân. 826 § 3), para as novas edições de colecções de decretos ou actos de autoridade eclesiástica (cf. cân. 828), para os escritos de clérigos e religiosos em jornais, revistas periódicas e opúsculos que combatam a religião católica ou os bons costumes (cf. cân. 831 § 1), para os escritos de religiosos que tratam questões de religião ou de costumes (cf. cân. 832).

§ 2. A aprovação ou licença eclesiástica pressupõe a parecer do revisor ou dos revisores, caso se retenha oportuno que sejam mais de um (cf. cân. 830), garantindo que o escrito não contém nada de contrário ao magistério autêntico da Igreja em matéria de fé e costumes e atesta que foram realizadas todas as prescrições da lei canónica sobre a matéria. É oportuno, pois, que a própria concessão contenha a explícita referência ao cânone correspondente.

8. *Os escritos para os quais é oportuno o juízo do Ordinário*

§ 1. O código recomenda que os livros que tratam de matérias que dizem respeito à Sagrada Escritura, teologia, direito canónico, história eclesiástica e disciplinas religiosas ou morais, ainda que não sejam utilizados como textos de ensino, assim como os escritos nos quais existem elementos que se referem de maneira peculiar à religião e à honestidade dos costumes, sejam submetidos ao juízo do Ordinário local (cf. cân. 827 § 3).

§ 2. O Bispo diocesano, por força do direito que possui de vigiar a integridade da fé e dos costumes, quando tiver motivos particulares e específicos, poderia também exigir, através de um preceito singular (cf. cân. 49), que os escritos acima mencionados sejam submetidos ao seu juízo. De facto, o cân. 823 § 1 dá direito aos Pastores de «exigir que sejam submetidos ao seu juízo os escritos sobre fé e costumes a serem publicados pelos fiéis», sem qualquer limitação, a não ser a de ordem geral, «para que seja garantida a integridade das verdades da fé e dos bons costumes». Tal preceito poderia ser imposto em casos particulares, quer a pessoas individuais, quer a categorias de pessoas (clérigos, religiosos, casas editoras católicas, etc.), ou para determinadas matérias.

§ 3. Também nestes casos a licença tem o significado de uma declaração oficial que garante que o escrito não contém nada de contrário à integridade da fé e dos costumes.

§ 4. Considerando o facto de que o escrito poderia conter opiniões ou questões próprias de especialistas ou pertencentes a certos ambientes, e que poderia ser causa de escândalo ou confusão nalguns meios ou para determinadas pessoas e não noutras situações, a licença poderia ser concedida sob condições definidas, que podem ser concernentes ao meio de publicação ou à língua, contanto que de qualquer forma se evitem os perigos indicados.

9. *A extensão da aprovação ou licença*

A aprovação ou licença para uma publicação vale para o original; não é extensível às edições seguintes, nem às traduções (cf. cân. 829). As meras reimpressões não são consideradas novas edições.

10. *O direito à aprovação ou licença*

§ 1. Já que a licença constitui uma garantia, seja jurídica, seja moral, para os autores, editores e leitores, aquele que a pede, quer ela seja obrigatória quer recomendada, tem direito a uma resposta da autoridade competente.

§ 2. No exame prévio para a licença, são necessárias a máxima diligência e seriedade, tendo em consideração seja o direito dos autores (cf. cân. 218) seja os de todos os fiéis (cf. cân. 213; 217).

§ 3. Contra a negação da licença ou aprovação é possível o recurso administrativo nos termos dos cân. 1732-1739, à Congregação para a Doutrina da Fé, Dicasterio competente na matéria (cf. Const. ap. *Pastor bonus*, 48).

11. *A autoridade competente para dar a aprovação ou a licença*

§ 1. A autoridade competente para dar a licença ou aprovação nos termos do cân. 824 é, indistintamente, o Ordinário local do autor ou o Ordinário do lugar da edição do livro.

§ 2. Quando a licença foi negada por um Ordinário local, pode-se recorrer a um outro Ordinário competente, com a obrigação, porém, de mencionar a negação precedente; o segundo Ordinário, por sua vez, não deve conceder a licença sem ter obtido do precedente Ordinário as razões de sua negação (cf. cân. 65 § 1).

12. *O procedimento a ser seguido*

§ 1. O Ordinário, antes de dar a licença, submeta o escrito ao juízo de pessoas da sua confiança, escolhendo-as eventualmente da lista preparada pela Conferência Episcopal ou consultando a comissão de censores, se existente, nos termos do cân. 830 § 1. Ao dar o seu juízo, o censor se atenha aos critérios do cân. 830 § 2.

§ 2. O censor dê o seu parecer por escrito. No caso de parecer favorável, o Ordinário poderá dar a licença, expressando o próprio nome, a data e o lugar da concessão; se, porém, julgar que é oportuno não a dar, comunique as suas motivações ao autor (cf. cân. 830 § 3).

§ 3. As relações com os autores sejam marcadas por um espírito construtivo de diálogo respeitoso e de comunhão eclesial, que consinta achar os caminhos adequados para que, nas publicações, não haja nada de contrário à doutrina da Igreja.

§ 4. A licença, com as indicações assinaladas, deve ser impressa nos livros editados; não basta, portanto, o uso da expressão «com aprovação eclesiástica», ou semelhantes; deve-se também imprimir o nome do Ordinário que a concede, como também a data e o lugar da concessão (cf. Interpretação autêntica do cân. 830 § 3, AAS, LXXIX, 1987, 1249).

13. A licença para escrever em alguns meios de comunicação

O Ordinário local pondere atentamente se seria oportuno ou não, e quais as condições em que poderia conceder a permissão a clérigos ou a religiosos de escreverem em jornais, opúsculos ou revistas periódicas que costumam atacar abertamente a religião católica ou os bons costumes (cf. cân. 831 § 1).

III O APOSTOLADO DOS FIÉIS NO CAMPO EDITORIAL E, EM PARTICULAR, A ACTIVIDADE EDITORIAL CATÓLICA

14. O esforço e a cooperação de todos

Os fiéis que trabalham no campo editorial, compreendidas a distribuição e a venda de livros, têm, cada qual segundo a específica função desenvolvida, uma responsabilidade própria e peculiar na promoção da sã doutrina e dos bons costumes. Eles, portanto, não somente têm o dever de evitar a cooperação na difusão de obras contrárias à fé e à moral, mas devem positivamente empenhar-se na difusão dos escritos que contribuem para o bem humano e cristão dos leitores (cf. cân. 822 §§ 2-3).

15. A actividade editorial dependente de instituições católicas

§ 1. A actividade editorial que depende de instituições católicas (dioceses, institutos religiosos, associações católicas, etc.) possui uma responsabilidade peculiar neste sector. A sua actividade deve-se desenvolver em sintonia com a doutrina da Igreja e em comunhão com os Pastores, na obediência às leis canónicas, tendo igualmente em consideração o especial vínculo que a une à autoridade eclesiástica. Os editores católicos não publiquem escritos que não possuam a autorização eclesiástica, quando for prescrita.

§ 2. As casas editoras que dependem de instituições católicas devem ser objecto de particular solicitude por parte dos Ordinários locais, para que as suas publicações sejam sempre conformes à doutrina da Igreja e contribuam eficazmente para o bem das almas.

§ 3. Os Bispos têm o dever de impedir que sejam expostas ou vendidas nas igrejas publicações, concernentes a questões de religião e de costumes, que não tenham recebido a licença ou aprovação da autoridade eclesiástica (cf. cân. 827 § 4).

IV

A RESPONSABILIDADE DOS SUPERIORES RELIGIOSOS

16. *Princípios gerais*

§ 1. Os Superiores religiosos, ainda que não sejam, em sentido próprio, Mestres autênticos da fé e Pastores, no entanto, possuem uma potestade que vem de Deus, mediante o ministério da Igreja (cf. cân. 618).

§ 2. A acção apostólica dos Institutos religiosos deve ser exercida em nome e por mandato da Igreja, e é conduzida em comunhão com ela (cf. cân. 675 § 3). Para eles, vale particularmente o prescrito no cân. 209 § 1, sobre a necessidade de que todos os fiéis na sua actividade conservem sempre a comunhão com a Igreja. O cân. 590 recorda aos Institutos de vida consagrada a sua peculiar relação de submissão à suprema autoridade eclesiástica da Igreja e o vínculo de obediência que liga cada um dos membros ao Romano Pontífice.

§ 3. Os Superiores religiosos possuem também a responsabilidade, juntamente com o Ordinário local, de conceder a licença aos membros dos seus Institutos para publicar escritos concernentes a questões de religião e de costumes (cf. Cân. 824 e 832).

§ 4. Todos os Superiores, em especial os que são Ordinários (cf. cân. 134 § 1), têm o dever de vigiar para que no âmbito de seus Institutos seja respeitada a disciplina eclesiástica, também em matéria de instrumentos de comunicação social, e de urgir a sua aplicação quando se revelarem abusos.

§ 5. Os Superiores religiosos, especialmente aqueles cujos Institutos têm como finalidade primária o apostolado da imprensa e dos meios de comunicação social, devem empenhar-se para que os membros respeitem fielmente as normas canónicas neste campo, e terão especial cuidado das casas editoras, livrarias, etc. ligadas ao Instituto, para que sejam um eficaz instrumento apostólico e fiel à Igreja e ao seu Magistério.

§ 6. Os Superiores religiosos agirão em colaboração com os Bispos diocesanos (cf. cân. 678 § 3), eventualmente mesmo através de convenções apropriadas (cf. cân. 681 §§ 1-2).

17. A licença do Superior religioso

§ 1. O Superior religioso, ao qual, nos termos do cân. 832, compete dar aos próprios religiosos a licença para a publicação de escritos que tratam de questões de religião e de costumes, não deve concedê-la senão depois de se ter certificado, através do juízo de pelo menos um censor da sua confiança, que a publicação no contém nada que possa trazer dano à doutrina da fé e dos costumes.

§ 2. O Superior pode exigir que a licença preceda a do Ordinário local; e que dela se faça menção explícita na publicação.

§ 3. Essa licença pode ser concedida de maneira geral, quando se trata de uma colaboração habitual em publicações periódicas.

§ 4. Também neste sector é importante a mútua colaboração entre o Ordinário local e os Superiores religiosos (cf. cân. 678 § 3).

18. As casas editoras dos religiosos

Aplica-se às casas editoras dependentes dos Institutos religiosos quanto foi afirmado a respeito das casas editoras dependentes das instituições católicas em geral. Tais iniciativas editoriais devem sempre ser vistas como obras apostólicas que são exercidas por mandado da Igreja e conduzidas em comunhão com ela, na fidelidade ao carisma do próprio Instituto e na submissão ao Bispo diocesano (cf. cân. 678 § 1).

O Sumo Pontífice João Paulo II, no decorrer da Audiência concedida ao Cardeal Prefeito que subscreve este documento, aprovou a presente Instrução, deliberada em reunião ordinária desta Congregação, e ordenou que fosse publicada.

Roma, Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 30 de Março de 1992.

JosephCard. Ratzinger
Prefeito

+ Alberto Bovone
Arcebispo tit. de Cesaréia de Numídia
Secretário





CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE

INSTRUCCION SOBRE ALGUNOS ASPECTOS RELATIVOS AL USO DE LOS INSTRUMENTOS DE COMUNICACION SOCIAL EN LA PROMOCION DE LA DOCTRINA DE LA FE

INTRODUCCION

El Concilio Vaticano II recuerda que entre las tareas principales de los Obispos «sobresale la predicación del Evangelio» (*Lumen gentium*, n. 25), siguiendo así el mandato del Señor de enseñar a todas las gentes y predicar el Evangelio a toda criatura (cf. Mt 28,19).

Entre los instrumentos más eficaces de que hoy se dispone para la difusión del mensaje evangélico se encuentran ciertamente los medios de comunicación social. La Iglesia no solamente afirma su derecho a utilizarlos (cf. c. 747), sino que exhorta a los Pastores a servirse de ellos en el cumplimiento de su misión (cf. c. 822 § 1).

De la importancia de los medios de comunicación social y de su significado, a la luz de la misión evangelizadora de la Iglesia, han tratado ya ampliamente el Decreto del Concilio Vaticano II *Inter mirifica* y las Instrucciones pastorales del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales *Communio et Progressio* y *Aetatis novae*. Hay que mencionar asimismo el documento *Orientaciones sobre la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de la comunicación social*, publicado por la Congregación para la Educación Católica.

De los medios de comunicación social trata también el nuevo Código de Derecho Canónico (cf. cc. 822-832), que encomienda a los Pastores una especial atención y vigilancia. Los Superiores religiosos, especialmente los Mayores, en virtud de su competencia disciplinar, tienen también determinadas responsabilidades al respecto.

Son bien conocidas las dificultades que, por razones diversas, encuentran quienes están llamados a desempeñar esta tarea de cuidado y vigilancia. Por otra parte, a través de los medios de comunicación social en general y de los libros en particular, se van difundiendo, cada vez más, ideas erróneas. Después de haber ilustrado, bajo el aspecto doctrinal, la responsabilidad de los Pastores en materia de Magisterio auténtico con la publicación de la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, del 24 de mayo de 1990, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su misión de promover y tutelar la doctrina de la fe y las costumbres, ha considerado oportuno publicar la presente Instrucción, de acuerdo con la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, y después de haber consultado también al Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales.

En este Documento se presenta nuevamente y de forma orgánica la legislación de la Iglesia sobre esta materia. Recordando las normas canónicas, aclarando las disposiciones, desarrollando y determinando los procedimientos a través de los cuales han de ser aplicadas, la Instrucción se propone, pues, alentar y ayudar a los Pastores en el cumplimiento de su deber (cf. c. 34).

Las normas canónicas constituyen una garantía para la libertad de todos, tanto de los fieles en particular – los cuales tienen derecho a recibir el mensaje del Evangelio en su pureza e integridad– como de los agentes de pastoral, los teólogos y todos los periodistas católicos, los cuales tienen derecho a exponer su opinión, salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres y el respeto debido a los Pastores. Por otra parte, las leyes reguladoras de la información garantizan y promueven el derecho de todos los usuarios de los medios de comunicación social a la información veraz, y de los periodistas en general a la comunicación de su pensamiento dentro de los límites de la deontología profesional, también en lo que se refiere al modo de tratar los temas religiosos.

A este propósito, considerando las difíciles condiciones en las que desarrollan sus funciones, la Congregación para la Doctrina de la Fe siente aquí el deber, en particular, de expresar a los teólogos, a los agentes de pastoral y a los periodistas católicos, así como a los periodistas en general, estima y aprecio por la aportación concreta que dan en este campo.

I

RESPONSABILIDAD DE LOS PASTORES EN GENERAL

1. *Responsabilidad de instruir a los fieles*

§ 1. Los Obispos, en cuanto maestros auténticos de la fe (cf. cc. 375 y 753), deben mostrar particular solicitud en instruir a los fieles sobre el derecho y el deber que tienen de:

a) «trabajar para que el mensaje divino de salvación alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero» (c. 211);

b) manifestar a los Pastores sus propias necesidades, principalmente las espirituales, y también sus aspiraciones (cf. c. 212 § 2);

c) manifestar a los Pastores su opinión sobre aquello que atañe al bien de la Iglesia (cf. c. 212 § 3);

d) exponer a los demás fieles «su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia..., salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres y la reverencia hacia los Pastores, habida cuenta de la utilidad común y de la dignidad de las personas» (c. 212 § 3).

§ 2. Los fieles deben ser instruidos además sobre el deber que tienen de:

a) «observar siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar» (c. 209 § 1; cf. c. 205);

b) «seguir, por obediencia cristiana, todo aquello que los Pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, declaran como maestros de la fe o establecen como rectores de la Iglesia» (c. 212 § 1);

c) observar, en caso de dedicarse a las ciencias sagradas, la debida sumisión al Magisterio de la Iglesia, sin menoscabo de una justa libertad para investigar así como para manifestar prudentemente su opinión sobre todo aquello en que sean peritos (cf. c. 218).

d) cooperar para que el uso de los instrumentos de comunicación social esté vivificado por un espíritu humano y cristiano (cf. c. 822 § 2), de manera que «la Iglesia lleve a cabo eficazmente su misión, también mediante esos instrumentos» (c. 822 § 3).

2. *Responsabilidad respecto a los escritos y al uso de los medios de comunicación social*

Los mismos Pastores, en el ámbito de su deber de vigilar y custodiar intacto el depósito de la fe (cf. cc. 386 y 747 § 1), y de responder al derecho que tienen los fieles de ser guiados por el camino de la sana doctrina (cf. cc. 213 y 217), tienen el derecho y el deber de:

- a) «velar para que ni los escritos ni la utilización de los medios de comunicación social dañen la fe y las costumbres de los fieles cristianos» (c. 823 § 1);
- b) «exigir que los fieles sometan a su juicio los escritos que vayan a publicar y tengan relación con la fe o costumbres» (c. 823 § 1);
- c) «reprobar los escritos nocivos para la rectitud de la fe o para las buenas costumbres» (c. 823 § 1);
- d) aplicar, según los casos, las sanciones administrativas o penales previstas por el derecho de la Iglesia a quien, trasgrediendo las normas canónicas, viole los deberes de su oficio, constituya un peligro para la comunión eclesial o produzca daño a la fe o a las costumbres de los fieles (cf. cc. 805; 810 § 1; 194 § 1 n. 2; 1369; 1371 n. 1; 1389).

3. *Deber de intervenir con medios idóneos*

Los instrumentos morales y jurídicos que la Iglesia prevé para la salvaguardia de la fe y de las costumbres, y que pone a disposición de los Pastores, no pueden ser descuidados sin faltar a las propias obligaciones, cuando el bien de las almas lo requiera o aconseje. Manténganse los Pastores en contacto permanente con el mundo de la cultura y de la teología en sus respectivas diócesis, de modo que cualquier eventual dificultad pueda ser resuelta con premura a través del diálogo fraterno, en el que las personas interesadas tengan la posibilidad de ofrecer las aclaraciones necesarias. En la aplicación de los procedimientos canónicos, los instrumentos disciplinarios sean los últimos a los que se recurra (cf. c. 1341), aunque no se puede olvidar que para proveer mejor a la disciplina eclesiástica, la aplicación de las penas en ciertos casos se muestra necesaria (cf. c. 1317).

4. *Peculiar responsabilidad de los Obispos diocesanos*

Dejando a salvo la competencia de la Santa Sede (cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 48 y 50-52), de las Conferencias Episcopales y de los Concilios particulares (cf. c. 823 § 2), los Obispos, en el ámbito de la propia diócesis y de la propia competencia, han de ejercer oportunamente, aunque con prudencia, el derecho-deber de vigilar sobre la fe y las costumbres, pues ellos, como Pastores, son los principales responsables de la sana doctrina (cf. cc. 386; 392; 753; 756 § 2). En el ejercicio de tal función el Obispo se remitirá, si es necesario, a la Conferencia Episcopal, a los Concilios particulares o a la misma Santa Sede, a través del Dicasterio competente (cf. c. 823 § 2).

5. *Ayuda de las Comisiones doctrinales*

§ 1. Las Comisiones doctrinales, tanto a nivel diocesano como a nivel de Conferencias Episcopales, pueden ser de gran ayuda para los Obispos; y su actividad ha de ser seguida y alentada convenientemente con el fin de que puedan ofrecer una valiosa ayuda a los Obispos en el cumplimiento de su misión doctrinal (cf. Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 23 de noviembre de 1990, a todos los Presidentes de las Conferencias Episcopales).

§ 2. Asimismo, se ha de buscar la colaboración de personas e instituciones, como los Seminarios, Universidades y Facultades eclesiásticas que, fieles a las enseñanzas de la Iglesia y con la necesaria competencia científica, puedan contribuir al cumplimiento de las obligaciones de los Pastores.

6. *Comunión con la Santa Sede*

Los Pastores mantendrán contacto con los Dicasterios de la Curia Romana, particularmente con la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf. c. 360; Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 48-55), a la cual remitirán las cuestiones que sobrepasen su competencia (cf. *Ibíd.*, art. 13) o que por cualquier motivo pueden hacer conveniente la intervención o la consulta de la Santa Sede. A ésta comunicarán, además, todo lo que se considere relevante en materia doctrinal, tanto en sentido positivo como negativo, sugiriendo incluso eventuales intervenciones.

II

APROBACION O LICENCIA PARA LAS DIVERSAS CLASES DE ESCRITOS

7. *Obligatoriedad de la aprobación o licencia*

§ 1. Para determinadas publicaciones el Código de Derecho Canónico exige o bien la aprobación o bien la licencia.

a) En particular, se exige la aprobación previa para la publicación de los libros de la Sagrada Escritura y sus traducciones a la lengua vernácula (cf. c. 825 § 1), para los catecismos y otros materiales catequéticos (cf. cc. 775 § 2; 827 § 1), para los libros de texto de uso en las escuelas, tanto elementales como medias o superiores, que traten de materias relacionadas con la fe o la moral (cf. c. 827 § 2).

b) Es necesaria, en cambio, la licencia previa para la preparación y publicación, por parte de los fieles, incluso en colaboración con los hermanos separados, de traducciones de la Sagrada Escritura (cf. c. 825 § 2), para los libros de oraciones de uso público o privado (cf. c. 826 § 3), para las reediciones de colecciones de decretos o actas de la autoridad eclesiástica (cf. c. 828), para los escritos de clérigos o religiosos en los periódicos, folletos o revistas que de modo manifiesto suelen atacar a la religión católica o a las buenas costumbres (cf. c. 831 § 1), para los escritos de los religiosos que traten de cuestiones de religión o de costumbres (cf. c. 832).

§ 2. La aprobación o licencia eclesiástica presupone el dictamen del censor o censores –si se considera oportuno que haya más de uno (cf. c. 830)–, garantiza que lo escrito no contiene nada contrario al Magisterio auténtico de la Iglesia sobre fe y costumbres y atestigua que han sido observadas todas las prescripciones de la ley canónica en la materia. Por consiguiente, es oportuno que la misma concesión haga referencia explícita al canon correspondiente.

8. *Escritos para los cuales es oportuno el juicio del Ordinario del lugar*

§ 1. El Código de Derecho Canónico recomienda que se sometan al juicio del Ordinario del lugar (cf. c. 827 § 3) los libros sobre materias relacionadas con la Sagrada Escritura, la teología, el derecho canónico, la historia eclesiástica y materias religiosas o morales, aunque no se empleen como libros de texto en la enseñanza, e igualmente aquellos escritos en los que se contenga algo que afecte de manera peculiar a la religión o a la integridad de las costumbres.

§ 2. El Obispo diocesano, en virtud del derecho que le compete de vigilar sobre la integridad de la fe y de las costumbres, en caso de tener motivos particulares y específicos, podría incluso exigir, con precepto singular (cf. c. 49), que los citados escritos sean sometidos a su juicio. En efecto, el c. 823 § 1 confiere a los Pastores el derecho a «exigir que los fieles sometan a su juicio los escritos que vayan a publicar y tengan relación con la fe o costumbres», sin ninguna limitación, si no es la de orden general «para preservar la integridad de las verdades de fe y costumbres». Tal precepto podría ser impuesto en casos particulares, tanto a personas individuales, como a categorías de personas (clérigos, religiosos, editoriales católicas, etc.), o sobre determinadas materias.

§ 3. También en este caso la licencia tiene el significado de una declaración oficial que garantiza que lo escrito no contiene nada contrario a la integridad de la fe y de las costumbres.

§ 4. Considerando que lo escrito pudiera contener opiniones o cuestiones propias de especialistas o concernientes a determinados círculos, y podría causar escándalo o confusión en algunos ambientes o personas y no en otros, la licencia podría darse bajo determinadas condiciones, que se refieran al medio de publicación o a la lengua y que, en todo caso, eviten los peligros indicados.

9. *Extensión de la aprobación o licencia*

La aprobación o licencia para editar una obra es válida para el texto original; no es extensible ni a las ediciones sucesivas ni a las traducciones del mismo (cf. c. 829). Las simples reimpresiones no se consideran nuevas ediciones.

10. *Derecho a la aprobación o licencia*

§ 1. Puesto que la licencia constituye una garantía tanto jurídica como moral para los autores, editores y lectores, quien hace la petición, bien porque sea obligatoria o solamente recomendada, tiene derecho a una respuesta por parte de la autoridad competente.

§ 2. En el examen previo para la licencia es necesaria la máxima diligencia y seriedad, habida cuenta de los derechos de los autores (cf. c. 218) así como de los de todos los fieles (cf. cc. 213 y 217).

§ 3. Contra la negación de la licencia o aprobación es posible el recurso administrativo, a tenor de los cc. 1732-1739, ante la Congregación para la Doctrina de la Fe, que es el Dicasterio competente en la materia (cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 48).

11. *Autoridad competente para conceder la aprobación o la licencia*

§ 1. La autoridad competente para conceder la licencia o la aprobación, a norma del c. 824, es indistintamente el Ordinario del lugar propio del autor o el Ordinario del lugar donde se editan los libros.

§ 2. Cuando la licencia ha sido denegada por un Ordinario del lugar se puede recurrir a otro Ordinario competente, con la obligación, no obstante, de hacer mención de la negación precedente; el segundo Ordinario, por su parte, no deberá conceder la licencia sin haber recibido antes del primero las razones de la negativa (cf. c. 65 § 1).

12. *Procedimiento que se ha de seguir*

§ 1. El Ordinario, antes de dar la licencia, someta el escrito al juicio de personas que considere seguras, eligiéndolas eventualmente de la lista elaborada por la Conferencia Episcopal o consultando, si existe, la comisión de censores, a norma del c. 830 § 1. El censor, al emitir su parecer, se atenderá a los criterios del c. 830 § 2.

§ 2. El censor debe dar su dictamen por escrito. Si éste es favorable, el Ordinario podrá conceder la licencia, haciendo constar su nombre, así como la fecha y el lugar de la concesión; si, por el contrario, considerase oportuno no concederla, comunique al autor de la obra las razones de la negativa (cf. c. 830 § 3).

§ 3. Las relaciones con los autores estén siempre marcadas por un espíritu constructivo de respetuoso diálogo y comunión eclesial, que facilite los cauces adecuados para que en las publicaciones no haya nada contrario a la doctrina de la Iglesia.

§ 4. La licencia, con las indicaciones señaladas, debe aparecer impresa en los libros que se editan; no basta pues el uso de la fórmula «con aprobación eclesiástica» o similar; deben imprimirse también el nombre del Ordinario que concede la licencia, así como la fecha y el lugar de la concesión (cf. la interpretación auténtica del c. 830 § 3: *AAS*, 79 [1987], 1249).

13. *Licencia para escribir en algunos medios de comunicación*

El Ordinario del lugar pondere atentamente si es oportuno o no, y en qué condiciones, conceder permiso a los clérigos y a los religiosos para escribir en periódicos, folletos o revistas que de modo manifiesto suelen atacar a la religión católica o a las buenas costumbres (cf. c. 831 § 1).

III

EL APOSTOLADO DE LOS FIELES EN EL CAMPO EDITORIAL Y, EN PARTICULAR, LA ACTIVIDAD EDITORIAL CATOLICA

14. *Compromiso y la cooperación por parte de todos*

Los fieles que trabajan en el campo editorial, incluida la distribución y venta de escritos, tienen, cada cual según la función específica que desarrolla, una responsabilidad propia y peculiar en la promoción de la

sana doctrina y de las buenas costumbres. Éstos, por tanto, no sólo están obligados a no cooperar en la difusión de obras contrarias a la fe y a la moral, sino que deben esmerarse positivamente en la divulgación de escritos que contribuyan al bien humano y cristiano de los lectores (cf. c. 822 §§ 2-3).

15. *Actividad editorial dependiente de instituciones católicas*

§ 1. La actividad editorial que depende de instituciones católicas (diócesis, institutos religiosos, asociaciones católicas, etc.) tiene una peculiar responsabilidad en este sector. Ésta debe desarrollarse en sintonía con la doctrina de la Iglesia y en comunión con los Pastores, así como en obediencia a las leyes canónicas, habida cuenta también del vínculo especial con la autoridad eclesiástica. Los editores católicos no publiquen escritos que carezcan de licencia eclesiástica, cuando ésta sea preceptiva.

§ 2. Las editoriales dependientes de instituciones católicas deben ser objeto de particular solicitud por parte de los Ordinarios del lugar, a fin de que sus publicaciones sean siempre conformes a la doctrina de la Iglesia y contribuyan eficazmente al bien de las almas.

§ 3. Los Obispos tienen el deber de impedir que sean expuestas o vendidas en las iglesias publicaciones que traten sobre cuestiones de religión o de costumbres y que no hayan obtenido la licencia o la aprobación eclesiástica (cf. c. 827 § 4).

IV

RESPONSABILIDAD DE LOS SUPERIORES RELIGIOSOS

16. *Principios generales*

§ 1. Los Superiores religiosos, aunque en sentido propio no sean maestros auténticos en la fe ni Pastores, tienen una potestad que viene de Dios por ministerio de la Iglesia (cf. c. 618).

§ 2. La actividad apostólica de los institutos religiosos debe realizarse en nombre de la Iglesia y por su mandato, y ha de ejercerse en comunión con la misma (cf. c. 675 § 3). Para ellos vale, de manera particular, cuanto prescribe el c. 209 § 1 sobre la necesidad de que todos los fieles observen siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar. El c. 590 recuerda a los institutos de vida consagrada su peculiar razón de sumisión a la autoridad suprema de la Iglesia y el vínculo sagrado de

obediencia que une a cada uno de sus miembros con el Sumo Pontífice.

§ 3. Los Superiores religiosos tienen la responsabilidad, junto con el Ordinario del lugar, de conceder la licencia a los miembros de sus institutos para publicar escritos que se refieran a cuestiones de religión o de costumbres (cf. cc. 824 y 832).

§ 4. Todos los Superiores, particularmente los que son Ordinarios (cf. c. 134 § 1), tienen el deber de vigilar para que en el ámbito de sus institutos se respete la disciplina eclesial también en materia de medios de comunicación social, y de urgir su aplicación en caso de que se descubrieran abusos.

§ 5. Los Superiores religiosos, particularmente aquéllos cuyos institutos tienen como finalidad propia el apostolado de la prensa y de los medios de comunicación social, deberán esmerarse para que sus miembros respeten fielmente las normas canónicas sobre la materia, y cuidarán de modo particular las editoriales, librerías, etc., ligadas al instituto, de manera que sean un instrumento de apostolado eficaz y fiel a la Iglesia y a su Magisterio.

§ 6. Los Superiores religiosos actuarán en colaboración con los Obispos diocesanos (cf. c. 678 § 3) y, si se estima conveniente, también mediante apropiados acuerdos escritos (cf. c. 681 §§ 1-2).

17. *Licencia del Superior religioso*

§ 1. El Superior religioso a quien, a tenor del c. 832, corresponde conceder a sus propios religiosos la licencia para publicar escritos que se refieran a cuestiones de religión o de costumbres, no la otorgue sino después de haberse cerciorado –previo juicio de al menos un censor de su confianza– de que la publicación no contiene nada contra la doctrina de fe o costumbres.

§ 2. El Superior puede exigir que su licencia preceda a la del Ordinario del lugar y que se haga mención explícita de ella en la publicación.

§ 3. La licencia puede ser concedida de modo general cuando se trate de una colaboración habitual en publicaciones periódicas.

§ 4. También en este sector es particularmente importante la mutua colaboración entre los Ordinarios del lugar y los Superiores religiosos (cf. c. 678 § 3).

18. *Casas editoriales de los religiosos*

A las casas editoriales dependientes de los institutos religiosos se aplica cuanto se ha dicho a propósito de las editoriales dependientes de las instituciones católicas en general. Estas iniciativas editoriales han de considerarse siempre como obras de apostolado realizado por mandato de la Iglesia y en comunión con ella, en fidelidad al carisma propio del instituto y en sumisión al Obispo diocesano (cf. c. 678 § 1).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la Audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Instrucción, acordada en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 30 de marzo de 1992.

Joseph Card. RATZINGER

Prefecto

+ Alberto BOVONE

Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia

Secretario





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

INSTRUKTION ÜBER EINIGE ASPEKTE DES GEBRAUCHS DER SOZIALEN KOMMUNIKATIONSMITTEL BEI DER FÖRDERUNG DER GLAUBENSLEHRE

EINFÜHRUNG

Das II. Vatikanische Konzil erinnert daran, daß unterdenhauptsächlichen Ämtern der Bischöfe «die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz» einnimmt (LG 25) gemäß dem Auftrag des Herrn, alle Völker zu lehren und das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden (vgl. Mt 28,19).

Unter den heute zur Verfügung stehenden wirksamsten Mitteln für die Verbreitung der Botschaft des Evangeliums sind gewiß die der sozialen Kommunikationen zu nennen. Die Kirche beansprucht nicht nur das Recht auf ihre Verwendung (vgl. can. 747), sie ermahnt auch die Hirten, sich ihrer bei der Erfüllung ihrer Aufgabe zu bedienen (vgl. can. 822 § 1).

Über die Wichtigkeit der sozialen Kommunikationsmittel und ihre Bedeutung im Licht der Sendung der Kirche zur Evangelisierung haben sich bereits ausführlich das Dekret des II. Vatikanischen Konzils *Inter mirifica* und die Instruktionen des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel *Communio et Progressio* und *Aetatis novae* geäußert. Zu erwähnen sind ferner die Leitlinien für die Ausbildung der künftigen Priester in den Medien der sozialen Kommunikation, veröffentlicht von der Kongregation für das katholische Bildungswesen.

Von den sozialen Kommunikationsmitteln spricht auch der neue Codex des kanonischen Rechtes (cann. 822 - 832), der ihre Sorge und Überwachung den Hirten anvertraut. Bestimmte Verantwortung besitzen hier auch die Ordensoberen, zumal die höheren Oberen, kraft ihrer Zuständigkeit für die Disziplin.

Bekannt sind die Schwierigkeiten, auf die aus verschiedenen Gründen jene treffen, die diese Aufgabe der Sorge und Überwachung durchführen sollen. Auf der anderen Seite werden durch die sozialen

Kommunikationsmittel im allgemeinen und durch die Bücher im besonderen heute immer mehr irrierte Gedanken verbreitet. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat zunächst vom Standpunkt der Lehre aus die Verantwortung der Hirten in Fragen des authentischen Lehramtes in der Veröffentlichung der *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* vom 24. Mai 1990 erläutert. Sie hielt es nun angesichts ihrer Aufgabe, die Lehre über den Glauben und die Sitten zu fördern und zu schützen, für angebracht, die vorliegende Instruktion in Absprache mit der Kongregation für die Institute des gottgeweihten Lebens und die Gemeinschaften des apostolischen Lebens zu veröffentlichen, nachdem sie ebenfalls den Päpstlichen Rat für die sozialen Kommunikationsmittel befragt hat.

Das Dokument stellt in organischer Form die Gesetzgebung der Kirche zu diesem Punkt dar. Es erinnert an die kanonischen Normen, erklärt die Verfügungen, entwickelt und bestimmt ferner die Verfahrensweisen bei der Ausführung. Die Instruktion möchte damit die Hirten bei der Erfüllung ihrer Pflicht ermutigen und unterstützen (vgl. can. 34).

Die kanonischen Normen bilden eine Garantie für die Freiheit aller: für die der einzelnen Gläubigen, die das Recht haben, die Botschaft des Evangeliums rein und vollständig zu empfangen; für die pastoralen Kräfte, die Theologen und alle katholischen Publizisten, die das Recht haben, ihre Gedanken mitzuteilen, unbeschadet der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten sowie der Ehrfurcht vor den Hirten. So garantieren und fördern andererseits die die Information regelnden Gesetze das Recht aller, welche sich der sozialen Kommunikationsmittel bedienen, auf wahrhaftige Information und das der Publizisten im allgemeinen auf Mitteilung ihrer Gedanken innerhalb der Grenzen des Pflichtenkodex ihres Berufes, zu dem auch die Weise gehört, wie die religiösen Themen behandelt werden.

Angesichts der schwierigen Verhältnisse, unter denen sie ihre Aufgaben erfüllen müssen, fühlt sich die Kongregation für die Glaubenslehre hier besonders verpflichtet, den Theologen, den pastoralen Kräften und den katholischen Publizisten wie auch den Publizisten überhaupt ihre Hochachtung und Wertschätzung auszusprechen für den konkreten Beitrag, den sie auf diesem Gebiet leisten.

I

DIE VERANTWORTUNG DER HIRTEN IM ALLGEMEINEN

1. Die Verantwortung, die Gläubigen zu unterweisen

§ 1. Die Bischöfe müssen als authentische Lehrer des Glaubens (vgl. can. 375 und 753) dafür Sorge tragen, die Gläubigen zu unterweisen über das Recht und die Pflicht, die sie haben:

- a) «dazu beizutragen, daß die göttliche Heilsbotschaft immer mehr zu allen Menschen aller Zeiten auf der ganzen Welt gelangt» (can. 211);
- b) den Hirten ihre Bedürfnisse, zumal die geistlichen Bedürfnisse, und die eigenen Wünsche zu äußern (vgl. can. 212 § 2);
- c) den Hirten ihre Gedanken über das, was das Wohl der Kirche betrifft, mitzuteilen (vgl. can. 212 § 3);

d)«unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten... ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun» (can. 212 § 3);

§ 2. Die Gläubigen müssen ferner über die Pflicht unterwiesen werden, die sie haben:

a)«auch in ihrem eigenen Verhalten, immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren» (can. 209 § 1; vgl. can. 205);

b)«was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen» (can. 212 § 1);

c)wenn sie sich den theologischen Wissenschaften widmen, dem Lehramt der Kirche gegenüber den geschuldeten Gehorsam zu wahren, auch wenn sie die gebührende Freiheit der Forschung und klugen Meinungsäußerung über das, was ihr Fachgebiet betrifft, besitzen (vgl. can. 218);

d)dahingehend mitzuwirken, daß der Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel von menschlichem und christlichem Geist getragen wird (vgl. can. 822 § 2), so daß «die Kirche auch mit diesen Mitteln ihre Aufgabe wirksam ausübt» (can. 822 § 3).

2. Die Verantwortung bezüglich der Schriften und des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel

Die gleichen Hirten haben im Rahmen ihrer Verpflichtung, das Glaubensdepositum zu überwachen und unversehrt zu bewahren (vgl. cann. 386 und 747 § 1) sowie dem Recht zu entsprechen, das die Gläubigen haben, auf den Weg der gesunden Lehre geführt zu werden (vgl. cann. 213 und 217), das Recht und die Pflicht:

a)«darüber zu wachen, daß nicht durch Schriften oder den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel Glaube oder Sitten der Gläubigen Schaden nehmen» (can. 823 § 1);

b)«zu verlangen, daß von Gläubigen herauszugebende Schriften, die den Glauben oder die Sitten berühren, ihrem Urteil unterworfen werden» (can. 823 § 1);

c)«Schriften zurückzuweisen, die dem rechten Glauben oder den guten Sitten schaden» (can. 823 § 1);

d)je nach Lage der Fälle die vom Kirchenrecht vorgesehenen Verwaltungs- oder Strafmaßnahmen gegen jene anzuwenden, die unter Mißachtung der kanonischen Normen die Pflichten des eigenen Amtes verletzen, für die Gemeinschaft der Kirche zur Gefahr werden und dem Glauben oder den guten Sitten der Gläubigen Schaden zufügen (vgl. cann. 805; 810 § 1; 194 § 1, n. 2; 1369; 1371, 1; 1389).

3. Die Verpflichtung, mit geeigneten Mitteln einzugreifen

Die moralischen und rechtlichen Mittel, welche die Kirche für die Wahrung des Glaubens und der Sitten

vorsieht und den Hirten zur Verfügung stellt, können von ihnen nicht mißachtet werden, wenn das Wohl der Seelen es erfordert oder anrät, ohne daß sie damit hinter ihren Verpflichtungen zurückbleiben. Die Hirten mögen ständigen Kontakt mit der Welt der Kultur und der Theologie in ihren jeweiligen Diözesen halten, so daß jede eventuelle Schwierigkeit sogleich durch brüderlichen Dialog gelöst werden kann, in dem die interessierten Personen die Möglichkeit haben, die nötigen Klärungen vorzunehmen. Ergreift man kanonische Maßnahmen, so sollen die Strafmaßnahmen die letzten sein, auf die man zurückgreift (vgl. can. 1341), auch wenn man nicht vergessen darf, daß, um die kirchliche Disziplin zu wahren, in bestimmten Fällen die Anwendung von Strafmaßnahmen sich als notwendig erweist (vgl. can. 1317).

4. Die besondere Verantwortung der Diözesanbischöfe

Unbeschadet der Zuständigkeit des Hl. Stuhles (vgl. Ap. Konst. *Pastor bonus*, Art. 48, 50-52), der Bischofskonferenzen und der Partikularkonzilien (vgl. can. 823 § 2), mögen die Bischöfe innerhalb ihrer eigenen Diözese und ihrer eigenen Zuständigkeit rechtzeitig, wenn auch klug, das Recht und die Pflicht der Wachsamkeit als Hirten und Erstverantwortliche für die rechte Lehre über Glauben und Sitten ausüben (vgl. can. 386, 392, 753 e, 756 § 2). In der Ausübung dieser Funktion kann sich der Bischof, wenn nötig, an die Bischofskonferenz oder an die Partikularkonzilien oder auch an den Heiligen Stuhl bzw. das zuständige Dikasterium wenden (vgl. can. 823 § 2).

5. Die Hilfe der Glaubenskommissionen

§ 1. Von große Hilfe können den Bischöfen die Glaubenskommissionen auf diözesaner Ebene oder der der Bischofskonferenzen sein; ihre Tätigkeit soll beachtet und ermutigt werden, damit sie den Bischöfen bei der Erfüllung ihrer Lehraufgabe eine wertvolle Hilfe leisten (vgl. Brief der Kongregation für die Glaubenslehre vom 23. November 1990 an alle Vorsitzenden der Bischofskonferenzen).

§ 2. Bemühen möge man sich ferner um die Mitarbeit von Personen und Instituten wie die Seminarien, die Universitäten und die kirchlichen Fakultäten, die getreu der Lehre der Kirche und mit dem nötigen Fachwissen zur Erfüllung der Pflichten der Hirten beitragen können.

6. Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl

Die Hirten mögen den Kontakt mit den Dikasterien der Römischen Kurie, zumal mit der Kongregation für die Glaubenslehre, aufrechterhalten (vgl. can. 360; Ap. Konst. *Pastor bonus*, Art. 48-55), der sie die ihre eigene Kompetenz überschreitenden Fragen vorlegen sollen (vgl. Ap. Konst. *Pastor bonus*, Art. 13), oder auch Fragen, die aus irgendeinem Grund ein Eingreifen oder die Befragung des Heiligen Stuhles angeraten sein lassen. Ihm werden sie ferner alles das mitteilen, was sie auf dem Gebiet der Lehre vom positiven oder negativen Gesichtspunkt aus für bedeutsam halten, wobei sie auch ein eventuelles Eingreifen empfehlen können.

II APPROBATION ODER ERLAUBNIS FÜR VERSCHIEDENE ARTEN VON SCHRIFTEN

7. *Verpflichtung zur Einholung von Approbation oder Erlaubnis*

§ 1. Für bestimmte Publikationen fordert der Codex entweder eine Approbation oder eine Erlaubnis:

a) Die vorherige Billigung ist zumal für die Veröffentlichung der Bücher der Heiligen Schriften und deren Übersetzungen in den geläufigen Sprachen gefordert (vgl. can. 825 § 1), für Katechismen und katechetische Schriften (vgl. can. 775 § 2; 827 § 1), für Texte in Schulbüchern, und zwar nicht nur für Grund- und Mittel-, sondern auch für höhere Schulen, deren Fachbereich Glaube und Moral behandelt (vgl. can. 827 § 2).

b) Eine vorherige Erlaubnis ist dagegen für die Erarbeitung und Veröffentlichung seitens der Gläubigen, auch bei einer Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern, der Übersetzungen der Heiligen Schriften notwendig (vgl. can. 825 § 2), für Gebetbücher zum öffentlichen oder privaten Gebrauch (vgl. can. 826 § 3), für die Neuausgabe der Sammlungen von Dekreten oder Akten der kirchlichen Autorität (vgl. can. 828), für die Veröffentlichungen von Klerikern und Ordensleuten in Tageszeitungen, Kleinschriften und periodischen Zeitschriften, die die katholische Religion oder die guten Sitten offenkundig anzugreifen pflegen (vgl. can. 831 § 1), endlich für die Schriften von Ordensleuten, die Fragen der Religion oder der Sitten behandeln (vgl. can. 832).

§ 2. Die kirchliche Approbation oder Erlaubnis setzt das Urteil des Gutachters bzw. der Gutachter voraus, wenn man es für angebracht hält, daß es mehrere sind (vgl. can. 830); sie garantiert, daß diese Schrift nichts gegen das authentische Lehramt der Kirche über Glauben und Sitten enthält, und bestätigt, daß alle einschlägigen Vorschriften des kanonischen Rechtes erfüllt sind. Es ist daher angezeigt, der Erlaubnis auch den entsprechenden Kanon ausdrücklich beizufügen.

8. *Schriften, für die das Urteil des Ortsordinarius angezeigt ist*

§ 1. Der Codex empfiehlt, daß Bücher, die Themen zur Heiligen Schrift, zur Theologie, zum kanonischen Recht, zur Kirchengeschichte und zu den religiösen oder moralischen Fächern behandeln, auch wenn sie nicht als Texte für die Unterrichtserteilung abgefaßt sind, ferner Schriften, in denen Teile besonders die Religion oder gute Sitten behandeln, dem Urteil des Ortsordinarius unterworfen werden (can. 827 § 3).

§ 2. Der Diözesanbischof kann kraft seines Rechtes, über die Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten zu wachen, wann immer er besondere und spezifische Gründe hat, auch durch Befehl im Einzelfall (vgl. can. 49) fordern, daß die genannten Schriften seinem Urteil unterworfen werden. Tatsächlich gibt can 823 § 1 den Hirten das Recht, vor der Veröffentlichung zu «verlangen, daß von Gläubigen herauszugebende Schriften, die den Glauben oder die Sitten berühren, ihrem Urteil unterworfen werden», und es wird nur die allgemeine Einschränkung gemacht: «um die Unversehrtheit der Glaubenswahrheiten und der Sittenlehre zu bewahren». Diese Vorschrift könnte für besondere Fälle sowohl einzelnen Personen als auch Gruppen von Personen auferlegt werden, (wie Klerikern, Ordensleuten, katholischen Verlagen usw.), oder auch für

bestimmte Materien.

§ 3. Auch in diesen Fällen hat die Erlaubnis den Sinn einer amtlichen Erklärung, die garantiert, daß die Schrift nichts gegen die Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten enthält.

§ 4. Da eine Schrift Meinungen oder Fragen, wie sie Spezialisten eigen sind, enthalten könnte, oder solche, die genau umgrenzte Kreise betreffen und bei bestimmten Kreisen oder Personen Ärgernis oder Verwirrung stiften könnten, anderswo aber nicht, könnte die Erlaubnis an bestimmte Bedingungen geknüpft werden, die das Publikationsorgan oder die Sprache betreffen, damit sie jedenfalls die erwähnten Gefahren vermeiden.

9. *Geltungsbereich der Approbation oder Erlaubnis*

Die Approbation oder Erlaubnis für eine Veröffentlichung gilt für das Original; sie darf weder auf nachfolgende Auflagen noch auf die Übersetzungen ausgedehnt werden (can. 829). Ein bloßer Nachdruck gilt nicht als neue Ausgabe.

10. *Das Recht auf Approbation oder Erlaubnis*

§ 1. Da die Erlaubnis eine sowohl juridische wie moralische Garantie für die Autoren, die Herausgeber und die Leser darstellt, hat der, welcher um sie nachsucht, weil sie Pflicht ist oder empfohlen wird, ein Recht auf Antwort der zuständigen Autorität.

§ 2. Bei der vorherigen Prüfung für die Erlaubnis ist angesichts der Rechte der Verfasser (vgl. can. 218) und jener aller Gläubigen (vgl. cann. 213. 217) größte Sorgfalt und Ernsthaftigkeit notwendig.

§ 3. Gegen die Verweigerung der Erlaubnis oder Approbation ist nach Maßgabe von cann. 1732-1739 Verwaltungsbeschwerde bei der Kongregation für die Glaubenslehre als dem hier zuständigen Dikasterium möglich (vgl. Ap. Konst. *Pastor bonus* 48).

11. *Die für eine Approbation oder Erlaubnis zuständige Autorität*

§ 1. Die für die Erteilung der Erlaubnis oder Approbation zuständige Autorität ist nach can. 824 unterschiedslos der Ortsordinarius des Autors oder der Ordinarius des Ortes, wo das Buch erscheint.

§ 2. Wenn die Erlaubnis von einem Ortsordinarius verweigert wurde, kann man sich an einen anderen zuständigen Ordinarius wenden, freilich mit der Verpflichtung, die vorherige Verweigerung zu erwähnen; der zweite Ordinarius darf seinerseits keine Erlaubnis gewähren, ohne vom vorigen Ordinarius die Gründe für die Verweigerung erfahren zu haben (vgl. can. 65 § 1).

12. *Das einzuhaltende Verfahren*

§ 1. Bevor der Ordinarius die Erlaubnis gibt, unterbreite er die Schrift dem Urteil von für ihn zuverlässigen Personen und wähle diese eventuell aus dem von der Bischofskonferenz vorbereiteten Verzeichnis aus, oder er lasse sich beraten, wenn sie vorhanden ist, von der Kommission der Gutachter nach Maßgabe von can. 830 § 1. Der Gutachter muß sich bei seinem Urteil an die Kriterien von can. 830 § 2 halten.

§ 2. Der Gutachter soll sein Urteil schriftlich abgeben. Im günstigen Fall kann der Ordinarius die Erlaubnis geben, indem er seinen eigenen Namen sowie Zeit und Ort der Gewährung hinzufügt. Sollte er meinen, sie nicht geben zu können, so teile er die Gründe dafür dem Autor mit (vgl. can. 830 § 3).

§ 3. Die Beziehungen zu den Autoren sollen immer vom Geist eines respektvollen konstruktiven Dialogs und der kirchlichen Gemeinschaft gekennzeichnet sein, der gestattet, daß man Wege findet, damit die Publikationen nichts gegen die Lehre der Kirche enthalten.

§ 4. Die Erlaubnis muß mit den angegebenen Einzelheiten in den herausgegebenen Büchern abgedruckt sein; es genügt daher nicht die Verwendung der Formel «mit kirchlicher Erlaubnis» oder Ähnliches; auch der Name des die Erlaubnis gebenden Ordinarius muß abgedruckt werden, dazu Zeit und Ort der Gewährung (vgl. authentische Interpretation von can. 830 § 3, AAS LXXIX, 1987, 1249).

13. Die Schreiberlaubnis in einigen Kommunikationsmitteln

Der Ortsordinarius wäge aufmerksam ab, ob es angebracht ist oder nicht, und unter welchen Bedingungen er Klerikern oder Ordensleuten die Erlaubnis geben soll, in Zeitungen, Kleinschriften oder periodisch erscheinenden Zeitschriften zu schreiben, die gewöhnlich die katholische Religion oder die guten Sitten angreifen (vgl. can. 831 § 1).

III

DAS APOSTOLAT DER GLÄUBIGEN IM VERLAGSWESEN UND ZUMAL IN KATHOLISCHEN VERLAGEN

14. Der Einsatz und die Zusammenarbeit aller

Die Gläubigen, die im Verlagswesen arbeiten, die Verteilung und den Verkauf von Schriften eingeschlossen, tragen alle je nach ihrer spezifischen Aufgabe eine persönliche und besondere Verantwortung bei der Förderung der gesunden Lehre und der guten Sitten. Sie sind daher nicht nur gehalten, die Mitarbeit an der Verbreitung von gegen Glauben und Moral gerichteten Werken zu vermeiden, sie müssen sich vielmehr positiv für die Verbreitung von Schriften einsetzen, die zum menschlichen und christlichen Wohl der Leser beitragen (vgl. can. 822, Parr. 2-3).

15. Verlage, die von katholischen Institutionen abhängen

§ 1. Verlage, die von katholischen Institutionen (Diözesen, Ordensinstituten, katholischen Verbänden usw.) abhängen, tragen auf diesem Gebiet eine besondere Verantwortung. Ihre Tätigkeit muß in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche und in Gemeinschaft mit den Hirten erfolgen, im Gehorsam gegen die kanonischen Gesetze, wobei zugleich das besondere Band zu berücksichtigen ist, das sie mit der kirchlichen Autorität verbindet. Die katholischen Verleger sollen keine Schriften veröffentlichen, die, falls vorgeschrieben, keine kirchliche Erlaubnis haben.

§ 2. Die von katholischen Institutionen abhängigen Verlage müssen Gegenstand der besonderen Sorge der Ortsordinarien sein, damit ihre Veröffentlichungen immer mit der Lehre der Kirche übereinstimmen und wirksam zum Wohl der Seelen beitragen.

§ 3. Die Bischöfe haben die Pflicht zu verhindern, daß in den Kirchen Publikationen bezüglich Fragen des Glaubens und der Sitten ausgelegt oder verkauft werden, die von der kirchlichen Autorität keine Erlaubnis oder Approbation erhalten haben (vgl. can. 827 § 4).

IV DIE VERANTWORTUNG DER ORDENSBEREN

16. Allgemeine Grundsätze

§ 1. Wenngleich die Ordensoberen nicht im eigentlichen Sinne authentische Lehrer des Glaubens und Hirten sind, so besitzen sie dennoch eine Vollmacht, die von Gott kommt und durch den Dienst der Kirche vermittelt ist (can. 618).

§ 2. Das apostolische Wirken der Ordensinstitute muß im Namen und Auftrag der Kirche ausgeübt und in Gemeinschaft mit ihr vollzogen werden (can. 675 § 3). Für sie gilt besonders, was can. 209 § 1 vorschreibt, daß alle Gläubigen bei ihrem Tun notwendig immer die Gemeinschaft mit der Kirche wahren. Can. 590 erinnert die Institute des gottgeweihten Lebens an ihr besonderes Verhältnis der Unterordnung unter die oberste Autorität der Kirche und das Band des Gehorsams, das die einzelnen Mitglieder mit dem römischen Papst verbindet.

§ 3. Die Oberen sind gemeinsam mit dem Ortsordinarius dafür verantwortlich, den Mitgliedern ihrer eigenen Institute für ihre die Lehre und die Sitten behandelnden Schriften die Erlaubnis zur Veröffentlichung zu geben (vgl. can. 824 und 832).

§ 4. Alle Oberen und zumal jene, die Ordinarien sind (vgl. can. 134 § 1), haben die Pflicht, darüber zu wachen, daß innerhalb ihrer Institute die kirchliche Disziplin auch bei den sozialen Kommunikationsmittel gewahrt wird und auf ihrer Anwendung zu drängen, wenn sich Mißbräuche zeigen.

§ 5. Die Ordensoberen, zumal jene, deren Institute als besonderes Ziel das Apostolat der Presse und der sozialen Kommunikationsmittel haben, müssen sich dafür einsetzen, daß ihre Mitglieder die einschlägigen kanonischen Normen treu befolgen. Sie sollen besonders für die mit dem Institut verbundenen Verlage, Buchhandlungen usw. sorgen, damit sie ein wirksames apostolisches Werkzeug sind und der Kirche und ihrem Lehramt treu bleiben.

§ 6. Die Ordensoberen sollen in Zusammenarbeit mit den Diözesanbischöfen vorgehen (vgl. can. 678 § 3), eventuell auch durch geeignete Abmachungen mit ihnen (vgl. can. 681, Parr. 1 2).

17. Die Erlaubnis des Ordensoberen

§ 1. Der Ordensobere, dem nach can. 832 zusteht, den eigenen Untergebenen für die Veröffentlichung von Schriften, die Fragen der Religion und der Sitten berühren, die Erlaubnis zu erteilen, soll diese erst geben, wenn er sich zuvor durch das Urteil wenigstens eines Zensors seines Vertrauens vergewissert hat, daß die Veröffentlichung nichts enthält, was der Lehre des Glaubens und der Sitten schaden könnte.

§ 2. Der Obere kann verlangen, daß seine Erlaubnis vor der des Ortsordinarius eingeholt wird, und daß dies in der Veröffentlichung ausdrücklich erwähnt wird.

§ 3. Diese Erlaubnis kann in allgemeiner Form gegeben werden, wenn es sich um die ständige Mitarbeit bei periodischen Veröffentlichungen handelt.

§ 4. Auch auf diesem Gebiet ist eine gegenseitige Zusammenarbeit zwischen Ortsordinarius und Ordensoberen besonders wichtig (vgl. can. 678 § 3).

18. Die Verlage der Ordensleute

Von den von Ordensinstituten abhängigen Verlagen gilt das zu den Verlagen allgemein Gesagte, die von katholischen Institutionen abhängen. Diese Verlagsunternehmen müssen immer als apostolische Werke angesehen werden, die im Auftrag der Kirche ausgeübt und in Gemeinschaft mit ihr vollzogen werden, in Treue zum eigenen Charisma des Institutes und in Unterordnung unter den Diözesanbischof (vgl. can. 678 § 1).

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz die vorliegende Instruktion, die in der ordentlichen Sitzung dieser Kongregation beschlossen worden war, gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 30. März 1992.

Joseph Kardinal RATZINGER
Präfekt

+ Alberto BOVONE
Tit.-Erzbischof von Cäsarea in Numidien
Sekretär



CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

INSTRUCTION ON THE ECCLESIAL VOCATION OF THE THEOLOGIAN

INTRODUCTION

1. The truth which sets us free is a gift of Jesus Christ (cf. *Jn* 8:32). Man's nature calls him to seek the truth while ignorance keeps him in a condition of servitude. Indeed, man could not be truly free were no light shed upon the central questions of his existence including, in particular, where he comes from and where he is going. When God gives Himself to man as a friend, man becomes free, in accordance with the Lord's word: «No longer do I call you servants, for the servant does not know what his master is doing; but I have called you friends, for all that I have heard from my Father I have made known to you» (*Jn* 15:15). Man's deliverance from the alienation of sin and death comes about when Christ, the Truth, becomes the "way" for him (cf. *Jn* 14:6).

In the Christian faith, knowledge and life, truth and existence are intrinsically connected. Assuredly, the truth given in God's revelation exceeds the capacity of human knowledge, but it is not opposed to human reason. Revelation in fact penetrates human reason, elevates it, and calls it to give an account of itself (cf. 1 *Pet* 3:15). For this reason, from the very beginning of the Church, the "standard of teaching" (cf. *Rom* 6:17) has been linked with baptism to entrance into the mystery of Christ. The service of doctrine, implying as it does the believer's search for an understanding of the faith, i.e., theology, is therefore something indispensable for the Church.

Theology has importance for the Church in every age so that it can respond to the plan of God "who desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth" (1 *Tim* 2:4). In times of great spiritual and cultural change, theology is all the more important. Yet it also is exposed to risks since it must strive to "abide" in the truth (cf. *Jn* 8:31), while at the same time taking into account the new problems which confront the human spirit. In our century, in particular, during the periods of preparation for and implementation of the Second Vatican Council, theology contributed much to a deeper "understanding of the realities and the words handed on" (1). But it also experienced and continues to experience moments of crisis and tension.

The Congregation for the Doctrine of the Faith deems it opportune then to address to the Bishops of the

Catholic Church, and through them her theologians, the present Instruction which seeks to shed light on the mission of theology in the Church. After having considered truth as God's gift to His people (I), the instruction will describe the role of theologians (II), ponder the particular mission of the Church's Pastors (III), and finally, propose some points on the proper relationship between theologians and pastors (IV). In this way, it aims to serve the growth in understanding of the truth (cf. *Col 1:10*) which ushers us into that freedom which Christ lived and rose to win for us (cf. *Gal 5:1*).

THE TRUTH GOD'S GIFT TO HIS PEOPLE

2. Out of His infinite love, God desired to draw near to man, as he seeks his own proper identity, and walk with him (cf. *Lk 24:15*) . He also wanted to free him from the snares of the "father of lies" (cf. *Jn 8:44*) and to open the way to intimacy with Himself so that man could find there, superabundantly, full truth and authentic freedom. This plan of love, conceived by "the Father of lights" (*Jas 1:17*; cf. *1 Pet 2:9*; *1 Jn 1:5*) and realized by the Son victorious over death (cf. *Jn 8:36*), is continually made present by the Spirit who leads "to all truth" (*Jn 16:13*) .

3. The truth possesses in itself a unifying force. It frees men from isolation and the oppositions in which they have been trapped by ignorance of the truth. And as it opens the way to God, it, at the same time, unites them to each other. Christ destroyed the wall of separation which had kept them strangers to God's promise and to the fellowship of the covenant (cf. *Eph 2:12-14*). Into the hearts of the faithful He sends His Spirit through whom we become nothing less than "one" in Him (cf. *Rom 5:5*; *Gal 3:28*). Thus thanks to the new birth and the anointing of the Holy Spirit (cf. *Jn 3:5*; *1 Jn 2:20. 27*), we become the one, new People of God whose mission it is, with our different vocations and charisms, to preserve and hand on the gift of truth. Indeed, the whole Church, as the "salt of the earth" and "the light of the world" (cf. *Mt 5:13 f.*), must bear witness to the truth of Christ which sets us free.

4. The People of God respond to this calling "above all by means of the life of faith and charity, and by offering to God a sacrifice of praise". More specifically, as far as the "life of faith" is concerned, the Second Vatican Council makes it clear that "the whole body of the faithful who have an anointing that comes from the holy one (cf. *1 Jn 2:20. 27*) cannot err in matters of belief". And "this characteristic is shown in the supernatural sense of the faith of the whole people, when 'from the bishops to the last of the faithful' they manifest a universal consent in matters of faith and morals".(2)

5. In order to exercise the prophetic function in the world, the People of God must continually reawaken or "rekindle" its own life of faith (cf. *2 Tim 1:6*). It does this particularly by contemplating ever more deeply, under the guidance of the Holy Spirit, the contents of the faith itself and by dutifully presenting the reasonableness of the faith to those who ask for an account of it (cf. *1 Pet 3:15*). For the sake of this mission, the Spirit of truth distributes among the faithful of every rank special graces "for the common good" (*1 Cor 12:7-11*).

II THE VOCATION OF THE THEOLOGIAN

6. Among the vocations awakened in this way by the Spirit in the Church is that of the theologian. His role is to pursue in a particular way an ever deeper understanding of the Word of God found in the inspired Scriptures and handed on by the living Tradition of the Church. He does this in communion with the Magisterium which has been charged with the responsibility of preserving the deposit of faith.

By its nature, faith appeals to reason because it reveals to man the truth of his destiny and the way to attain it. Revealed truth, to be sure, surpasses our telling. All our concepts fall short of its ultimately unfathomable grandeur (cf. *Eph 3:19*). Nonetheless, revealed truth beckons reason - God's gift fashioned for the assimilation of truth - to enter into its light and thereby come to understand in a certain measure what it has believed. Theological science responds to the invitation of truth as it seeks to understand the faith. It thereby aids the People of God in fulfilling the Apostle's command (cf. *1 Pet 3:15*) to give an accounting for their hope to those who ask it.

7. The theologian's work thus responds to a dynamism found in the faith itself. Truth, by its nature, seeks to be communicated since man was created for the perception of truth and from the depths of his being desires knowledge of it so that he can discover himself in the truth and find there his salvation (cf. *1 Tim 2:4*). For this reason, the Lord sent forth His apostles to make "disciples" of all nations and teach them (cf. *Mt 28:19 f.*). Theology, which seeks the "reasons of faith" and offers these reasons as a response to those seeking them, thus constitutes an integral part of obedience to the command of Christ, for men cannot become disciples if the truth found in the word of faith is not presented to them (cf. *Rom 10:14 f.*).

Theology therefore offers its contribution so that the faith might be communicated. Appealing to the understanding of those who do not yet know Christ, it helps them to seek and find faith. Obedient to the impulse of truth which seeks to be communicated, theology also arises from love and love's dynamism. In the act of faith, man knows God's goodness and begins to love Him. Love, however, is ever desirous of a better knowledge of the beloved.(3) From this double origin of theology, inscribed upon the interior life of the People of God and its missionary vocation, derives the method with which it ought to be pursued in order to satisfy the requirements of its nature.

8. Since the object of theology is the Truth which is the living God and His plan for salvation revealed in Jesus Christ, the theologian is called to deepen his own life of faith and continuously unite his scientific research with prayer.(4) In this way, he will become more open to the "supernatural sense of faith" upon which he depends, and it will appear to him as a sure rule for guiding his reflections and helping him assess the correctness of his conclusions.

9. Through the course of centuries, theology has progressively developed into a true and proper science. The theologian must therefore be attentive to the epistemological requirements of his discipline, to the demands of rigorous critical standards, and thus to a rational verification of each stage of his research. The obligation to be critical, however, should not be identified with the critical spirit which is born of feeling or prejudice. The theologian must discern in himself the origin of and motivation for his critical attitude and allow his gaze to be purified by faith. The commitment to theology requires a spiritual effort to grow in virtue and holiness.

10. Even though it transcends human reason, revealed truth is in profound harmony with it. It presumes that reason by its nature is ordered to the truth in such a way that, illumined by faith, it can penetrate to the meaning of Revelation. Despite the assertions of many philosophical currents, but in conformity with a correct way of thinking which finds confirmation in Scripture, human reason's ability to attain truth must be recognized as well as its metaphysical capacity to come to a knowledge of God from creation. (5)

Theology's proper task is to understand the meaning of revelation and this, therefore, requires the utilization of philosophical concepts which provide "a solid and correct understanding of man, the world, and God" (6) and can be employed in a reflection upon revealed doctrine. The historical disciplines are likewise necessary for the theologian's investigations. This is due chiefly to the historical character of revelation itself which has been communicated to us in "salvation history". Finally, a consultation of the "human sciences" is also necessary to understand better the revealed truth about man and the moral norms

for his conduct, setting these in relation to the sound findings of such sciences.

It is the theologian's task in this perspective to draw from the surrounding culture those elements which will allow him better to illumine one or other aspect of the mysteries of faith. This is certainly an arduous task that has its risks, but it is legitimate in itself and should be encouraged.

Here it is important to emphasize that when theology employs the elements and conceptual tools of philosophy or other disciplines, discernment is needed. The ultimate normative principle for such discernment is revealed doctrine which itself must furnish the criteria for the evaluation of these elements and conceptual tools and not *vice versa*.

11. Never forgetting that he is also a member of the People of God, the theologian must foster respect for them and be committed to offering them a teaching which in no way does harm to the doctrine of the faith.

The freedom proper to theological research is exercised within the Church's faith. Thus while the theologian might often feel the urge to be daring in his work, this will not bear fruit or "edify" unless it is accompanied by that patience which permits maturation to occur. New proposals advanced for understanding the faith "are but an offering made to the whole Church. Many corrections and broadening of perspectives within the context of fraternal dialogue may be needed before the moment comes when the whole Church can accept them". Consequently, "this very disinterested service to the community of the faithful", which theology is, "entails in essence an objective discussion, a fraternal dialogue, an openness and willingness to modify one's own opinions".(7)

12. Freedom of research, which the academic community rightly holds most precious, means an openness to accepting the truth that emerges at the end of an investigation in which no element has intruded that is foreign to the methodology corresponding to the object under study.

In theology this freedom of inquiry is the hallmark of a rational discipline whose object is given by Revelation, handed on and interpreted in the Church under the authority of the Magisterium, and received by faith. These givens have the force of principles. To eliminate them would mean to cease doing theology. In order to set forth precisely the ways in which the theologian relates to the Church's teaching authority, it is appropriate now to reflect upon the role of the Magisterium in the Church.

III

THE MAGISTERIUM OF THE CHURCH'S PASTORS

13. "God graciously arranged that the things he had once revealed for the salvation of all peoples should remain in their entirety, throughout the ages, and be transmitted to all generations"(8) He bestowed upon His Church, through the gift of the Holy Spirit, a participation in His own infallibility.(9) Thanks to the "supernatural sense of Faith", the People of God enjoys this privilege under the guidance of the Church's living Magisterium, which is the sole authentic interpreter of the Word of God, written or handed down, by virtue of the authority which it exercises in the name of Christ. (10)

14. As successors of the apostles, the bishops of the Church "receive from the Lord, to whom all power is given in heaven and on earth, the mission of teaching all peoples, and of preaching the Gospel to every creature, so that all men may attain to salvation...".(11) They have been entrusted then with the task of preserving, explaining, and spreading the Word of God of which they are servants.(12)

It is the mission of the Magisterium to affirm the definitive character of the Covenant established by God through Christ with His People in a way which is consistent with the "eschatological" nature of the event of Jesus Christ. It must protect God's People from the danger of deviations and confusion, guaranteeing them the objective possibility of professing the authentic faith free from error, at all times and in diverse situations. It follows that the sense and the weight of the Magisterium's authority are only intelligible in

relation to the truth of Christian doctrine and the preaching of the true Word. The function of the Magisterium is not, then, something extrinsic to Christian truth nor is it set above the faith. It arises directly from the economy of the faith itself, inasmuch as the Magisterium is, in its service to the Word of God, an institution positively willed by Christ as a constitutive element of His Church. The service to Christian truth which the Magisterium renders is thus for the benefit of the whole People of God called to enter the liberty of the truth revealed by God in Christ.

15. Jesus Christ promised the assistance of the Holy Spirit to the Church's Pastors so that they could fulfill their assigned task of teaching the Gospel and authentically interpreting Revelation. In particular, He bestowed on them the charism of infallibility in matters of faith and morals. This charism is manifested when the Pastors propose a doctrine as contained in Revelation and can be exercised in various ways. Thus it is exercised particularly when the bishops in union with their visible head proclaim a doctrine by a collegial act, as is the case in an ecumenical council, or when the Roman Pontiff, fulfilling his mission as supreme Pastor and Teacher of all Christians, proclaims a doctrine "ex cathedra". (13)

16. By its nature, the task of religiously guarding and loyally expounding the deposit of divine Revelation (in all its integrity and purity), implies that the Magisterium can make a pronouncement "in a definitive way" (14) on propositions which, even if not contained among the truths of faith, are nonetheless intimately connected with them, in such a way, that the definitive character of such affirmations derives in the final analysis from revelation itself.(15).

What concerns morality can also be the object of the authentic Magisterium because the Gospel, being the Word of Life, inspires and guides the whole sphere of human behavior. The Magisterium, therefore, has the task of discerning, by means of judgments normative for the consciences of believers, those acts which in themselves conform to the demands of faith and foster their expression in life and those which, on the contrary, because intrinsically evil, are incompatible with such demands. By reason of the connection between the orders of creation and redemption and by reason of the necessity, in view of salvation, of knowing and observing the whole moral law, the competence of the Magisterium also extends to that which concerns the natural law.(16)

Revelation also contains moral teachings which *per se* could be known by natural reason. Access to them, however, is made difficult by man's sinful condition. It is a doctrine of faith that these moral norms can be infallibly taught by the Magisterium (17).

17. Divine assistance is also given to the successors of the apostles teaching in communion with the successor of Peter, and in a particular way, to the Roman Pontiff as Pastor of the whole Church, when exercising their ordinary Magisterium, even should this not issue in an infallible definition or in a "definitive" pronouncement but in the proposal of some teaching which leads to a better understanding of Revelation in matters of faith and morals and to moral directives derived from such teaching.

One must therefore take into account the proper character of every exercise of the Magisterium, considering the extent to which its authority is engaged. It is also to be borne in mind that all acts of the Magisterium derive from the same source, that is, from Christ who desires that His People walk in the entire truth. For this same reason, magisterial decisions in matters of discipline, even if they are not guaranteed by the charism of infallibility, are not without divine assistance and call for the adherence of the faithful.

18. The Roman Pontiff fulfills his universal mission with the help of the various bodies of the Roman Curia and in particular with that of the Congregation for the Doctrine of the Faith in matters of doctrine and morals. Consequently, the documents issued by this Congregation expressly approved by the Pope participate in the ordinary magisterium of the successor of Peter.(18)

19. Within the particular Churches, it is the bishop's responsibility to guard and interpret the Word of God and to make authoritative judgments as to what is or is not in conformity with it. The teaching of each bishop, taken individually, is exercised in communion with the Roman Pontiff, Pastor of the universal Church, and with the other bishops dispersed throughout the world or gathered in an ecumenical council. Such communion is a condition for its authenticity.

Member of the Episcopal College by virtue of his sacramental ordination and hierarchical communion, the bishop represents his Church just as all the bishops, in union with the Pope, represent the Church universal in the bonds of peace, love, unity, and truth. As they come together in unity, the local Churches, with their own proper patrimonies, manifest the Church's catholicity. The episcopal conferences for their part contribute to the concrete realization of the collegial spirit ("affectus").(19)

20. The pastoral task of the Magisterium is one of vigilance. It seeks to ensure that the People of God remain in the truth which sets free. It is therefore a complex and diversified reality. The theologian, to be faithful to his role of service to the truth, must take into account the proper mission of the Magisterium and collaborate with it. How should this collaboration be understood? How is it put into practice and what are the obstacles it may face? These questions should now be examined more closely.

IV

THE MAGISTERIUM AND THEOLOGY

A. Collaborative Relations

21. The living Magisterium of the Church and theology, while having different gifts and functions, ultimately have the same goal: preserving the People of God in the truth which sets free and thereby making them "a light to the nations". This service to the ecclesial community brings the theologian and the Magisterium into a reciprocal relationship. The latter authentically teaches the doctrine of the Apostles. And, benefiting from the work of theologians, it refutes objections to and distortions of the faith and promotes, with the authority received from Jesus Christ, new and deeper comprehension, clarification, and application of revealed doctrine. Theology, for its part, gains, by way of reflection, an ever deeper understanding of the Word of God found in the Scripture and handed on faithfully by the Church's living Tradition under the guidance of the Magisterium. Theology strives to clarify the teaching of Revelation with regard to reason and gives it finally an organic and systematic form.(20)

22. Collaboration between the theologian and the Magisterium occurs in a special way when the theologian receives the canonical mission or the mandate to teach. In a certain sense, such collaboration becomes a participation in the work of the Magisterium, linked, as it then is, by a juridic bond. The theologian's code of conduct, which obviously has its origin in the service of the Word of God, is here reinforced by the commitment the theologian assumes in accepting his office, making the profession of faith, and taking the oath of fidelity.(21)

From this moment on, the theologian is officially charged with the task of presenting and illustrating the doctrine of the faith in its integrity and with full accuracy.

23. When the Magisterium of the Church makes an infallible pronouncement and solemnly declares that a teaching is found in Revelation, the assent called for is that of theological faith. This kind of adherence is to be given even to the teaching of the ordinary and universal Magisterium when it proposes for belief a teaching of faith as divinely revealed.

When the Magisterium proposes "in a definitive way" truths concerning faith and morals, which, even if not divinely revealed, are nevertheless strictly and intimately connected with Revelation, these must be

firmly accepted and held.(22)

When the Magisterium, not intending to act "definitively", teaches a doctrine to aid a better understanding of Revelation and make explicit its contents, or to recall how some teaching is in conformity with the truths of faith, or finally to guard against ideas that are incompatible with these truths, the response called for is that of the religious submission of will and intellect.(23) This kind of response cannot be simply exterior or disciplinary but must be understood within the logic of faith and under the impulse of obedience to the faith.

24. Finally, in order to serve the People of God as well as possible, in particular, by warning them of dangerous opinions which could lead to error, the Magisterium can intervene in questions under discussion which involve, in addition to solid principles, certain contingent and conjectural elements. It often only becomes possible with the passage of time to distinguish between what is necessary and what is contingent.

The willingness to submit loyally to the teaching of the Magisterium on matters *per se* not irreformable must be the rule. It can happen, however, that a theologian may, according to the case, raise questions regarding the timeliness, the form, or even the contents of magisterial interventions. Here the theologian will need, first of all, to assess accurately the authoritativeness of the interventions which becomes clear from the nature of the documents, the insistence with which a teaching is repeated, and the very way in which it is expressed.(24)

When it comes to the question of interventions in the prudential order, it could happen that some Magisterial documents might not be free from all deficiencies. Bishops and their advisors have not always taken into immediate consideration every aspect or the entire complexity of a question. But it would be contrary to the truth, if, proceeding from some particular cases, one were to conclude that the Church's Magisterium can be habitually mistaken in its prudential judgments, or that it does not enjoy divine assistance in the integral exercise of its mission. In fact, the theologian, who cannot pursue his discipline well without a certain competence in history, is aware of the filtering which occurs with the passage of time. This is not to be understood in the sense of a relativization of the tenets of the faith. The theologian knows that some judgments of the Magisterium could be justified at the time in which they were made, because while the pronouncements contained true assertions and others which were not sure, both types were inextricably connected. Only time has permitted discernment and, after deeper study, the attainment of true doctrinal progress.

25. Even when collaboration takes place under the best conditions, the possibility cannot be excluded that tensions may arise between the theologian and the Magisterium. The meaning attributed to such tensions and the spirit with which they are faced are not matters of indifference. If tensions do not spring from hostile and contrary feelings, they can become a dynamic factor, a stimulus to both the Magisterium and theologians to fulfill their respective roles while practicing dialogue.

26. In the dialogue, a two-fold rule should prevail. When there is a question of the communion of faith, the principle of the "unity of truth" (*unitas veritatis*) applies. When it is a question of differences which do not jeopardize this communion, the "unity of charity" (*unitas caritatis*) should be safeguarded.

27. Even if the doctrine of the faith is not in question, the theologian will not present his own opinions or divergent hypotheses as though they were non-arguable conclusions. Respect for the truth as well as for the People of God requires this discretion (cf. *Rom* 14:1-15; *1 Cor* 8; 10: 23-33). For the same reasons, the theologian will refrain from giving untimely public expression to them.

28. The preceding considerations have a particular application to the case of the theologian who might have serious difficulties, for reasons which appear to him wellfounded, in accepting a non-irreformable

magisterial teaching.

Such a disagreement could not be justified if it were based solely upon the fact that the validity of the given teaching is not evident or upon the opinion that the opposite position would be the more probable. Nor, furthermore, would the judgment of the subjective conscience of the theologian justify it because conscience does not constitute an autonomous and exclusive authority for deciding the truth of a doctrine.

29. In any case there should never be a diminishment of that fundamental openness loyally to accept the teaching of the Magisterium as is fitting for every believer by reason of the obedience of faith. The theologian will strive then to understand this teaching in its contents, arguments, and purposes. This will mean an intense and patient reflection on his part and a readiness, if need be, to revise his own opinions and examine the objections which his colleagues might offer him.

30. If, despite a loyal effort on the theologian's part, the difficulties persist, the theologian has the duty to make known to the Magisterial authorities the problems raised by the teaching in itself, in the arguments proposed to justify it, or even in the manner in which it is presented. He should do this in an evangelical spirit and with a profound desire to resolve the difficulties. His objections could then contribute to real progress and provide a stimulus to the Magisterium to propose the teaching of the Church in greater depth and with a clearer presentation of the arguments.

In cases like these, the theologian should avoid turning to the "mass media", but have recourse to the responsible authority, for it is not by seeking to exert the pressure of public opinion that one contributes to the clarification of doctrinal issues and renders servite to the truth.

31. It can also happen that at the conclusion of a serious study, undertaken with the desire to heed the Magisterium's teaching without hesitation, the theologian's difficulty remains because the arguments to the contrary seem more persuasive to him. Faced with a proposition to which he feels he cannot give his intellectual assent, the theologian nevertheless has the duty to remain open to a deeper examination of the question.

For a loyal spirit, animated by love for the Church, such a situation can certainly prove a difficult trial. It can be a call to suffer for the truth, in silence and prayer, but with the certainty, that if the truth really is at stake, it will ultimately prevail.

B. The problem of dissent

32. The Magisterium has drawn attention several times to the serious harm done to the community of the Church by attitudes of general opposition to Church teaching which even come to expression in organized groups. In his apostolic exhortation *Paterna cum benevolentia*, Paul VI offered a diagnosis of this problem which is still apropos.⁽²⁵⁾ In particular, he addresses here that public opposition to the Magisterium of the Church also called "dissent", which must be distinguished from the situation of personal difficulties treated above. The phenomenon of dissent can have diverse forms. Its remote and proximate causes are multiple.

The ideology of philosophical liberalism, which permeates the thinking of our age, must be counted among the factors which may exercise their remote or indirect influence. Here arises the tendency to regard a judgment as having all the more validity to the extent that it proceeds from the individual relying upon his own powers. In such a way freedom of thought comes to oppose the authority of tradition which is considered a cause of servitude. A teaching handed on and generally received is *a priori* suspect and its truth contested. Ultimately, freedom of judgment understood in this way is more important than the truth itself. We are dealing then here with something quite different from the legitimate demand for freedom in the sense of absence of constraint as a necessary condition for the loyal inquiry into truth. In virtue of this exigency, the Church has always held that "nobody is to be forced to embrace the faith against his will" .

(26)

The weight of public opinion when manipulated and its pressure to conform also have their influence. Often models of society promoted by the "mass media" tend to assume a normative value. The view is particularly promoted that the Church should only express her judgment on those issues which public opinion considers important and then only by way of agreeing with it. The Magisterium, for example, could intervene in economic or social questions but ought to leave matters of conjugal and family morality to individual judgment.

Finally, the plurality of cultures and languages, in itself a benefit, can indirectly bring on misunderstandings which occasion disagreements.

In this context, the theologian needs to make a critical, well-considered discernment, as well as have a true mastery of the issues, if he wants to fulfill his ecclesial mission and not lose, by conforming himself to this present world (cf. *Rom* 12:2; *Eph* 4:23), the independence of judgment which should be that of the disciples of Christ.

33. Dissent has different aspects. In its most radical form, it aims at changing the Church following a model of protest which takes its inspiration from political society. More frequently, it is asserted that the theologian is not bound to adhere to any Magisterial teaching unless it is infallible. Thus a kind of theological positivism is adopted, according to which, doctrines proposed without exercise of the charism of infallibility are said to have no obligatory character about them, leaving the individual completely at liberty to adhere to them or not. The theologian would accordingly be totally free to raise doubts or reject the non-infallible teaching of the Magisterium particularly in the case of specific moral norms. With such critical opposition, he would even be making a contribution to the development of doctrine.

34. Dissent is generally defended by various arguments, two of which are more basic in character. The first lies in the order of hermeneutics. The documents of the Magisterium, it is said, reflect nothing more than a debatable theology. The second takes theological pluralism sometimes to the point of a relativism which calls the integrity of the faith into question. Here the interventions of the Magisterium would have their origin in one theology among many theologies, while no particular theology, however, could presume to claim universal normative status. In opposition to and in competition with the authentic magisterium, there thus arises a kind of "parallel magisterium" of theologians.(27)

Certainly, it is one of the theologian's tasks to give a correct interpretation to the texts of the Magisterium and to this end he employs various hermeneutical rules. Among these is the principle which affirms that Magisterial teaching, by virtue of divine assistance, has a validity beyond its argumentation, which may derive at times from a particular theology. As far as theological pluralism is concerned, this is only legitimate to the extent that the unity of the faith in its objective meaning is not jeopardized.(28) Essential bonds link the distinct levels of unity of faith, unity-plurality of expressions of the faith, and plurality of theologies. The ultimate reason for plurality is found in the unfathomable mystery of Christ who transcends every objective systematization. This cannot mean that it is possible to accept conclusions contrary to that mystery and it certainly does not put into question the truth of those assertions by which the Magisterium has declared itself.(29) As to the "parallel magisterium", it can cause great spiritual harm by opposing itself to the Magisterium of the Pastors. Indeed, when dissent succeeds in extending its influence to the point of shaping; a common opinion, it tends to become the rule of conduct. This cannot but seriously trouble the People of God and lead to contempt for true authority.(30)

35. Dissent sometimes also appeals to a kind of sociological argumentation which holds that the opinion of a large number of Christians would be a direct and adequate expression of the "supernatural sense of the faith".

Actually, the opinions of the faithful cannot be purely and simply identified with the "sensus fidei".(31) The sense of the faith is a property of theological faith; and, as God's gift which enables one to adhere

personally to the Truth, it cannot err. This personal faith is also the faith of the Church since God has given guardianship of the Word to the Church. Consequently, what the believer believes is what the Church believes. The "sensus fidei" implies then by its nature a profound agreement of spirit and heart with the Church, "sentire cum Ecclesia".

Although theological faith as such then cannot err, the believer can still have erroneous opinions since all his thoughts do not spring from faith.(32) Not all the ideas which circulate among the People of God are compatible with the faith. This is all the more so given that people can be swayed by a public opinion influenced by modern communications media. Not without reason did the Second Vatican Council emphasize the indissoluble bond between the "sensus fidei" and the guidance of God's People by the magisterium of the Pastors. These two realities cannot be separated.(33) Magisterial interventions serve to guarantee the Church's unity in the truth of the Lord. They aid her to "abide in the truth" in face of the arbitrary character of changeable opinions and are an expression of obedience to the Word of God.(34) Even when it might seem that they limit the freedom of theologians, these actions, by their fidelity to the faith which has been handed on, establish a deeper freedom which can only come from unity in truth.

36. The freedom of the act of faith cannot justify a right to dissent. In fact this freedom does not indicate at all freedom with regard to the truth but signifies the free self-determination of the person in conformity with his moral obligation to accept the truth. The act of faith is a voluntary act because man, saved by Christ the Redeemer and called by Him to be an adopted son (cf. *Rom* 8:15; *Gal* 4:5; *Eph* 1:5; *Jn* 1:12), cannot adhere to God unless, "drawn by the Father" (*Jn* 6:44), he offer God the rational homage of his faith (cf. *Rom* 12:1). As the Declaration *Dignitatis humanae* recalls,(35) no human authority may overstep the limits of its competence and claim the right to interfere with this choice by exerting pressure or constraint. Respect for religious liberty is the foundation of respect for all the rights of man.

One cannot then appeal to these rights of man in order to oppose the interventions of the Magisterium. Such behavior fails to recognize the nature and mission of the Church which has received from the Lord the task to proclaim the truth of salvation to all men. She fulfills this task by walking in Christ's footsteps, knowing that "truth can impose itself on the mind only by virtue of its own truth, which wins over the mind with both gentleness and power".(36)

37. By virtue of the divine mandate given to it in the Church, the Magisterium has the mission to set forth the Gospel's teaching, guard its integrity, and thereby protect the Faith of the People of God. In order to fulfill this duty, it can at times be led to take serious measures as, for example, when it withdraws from a theologian, who departs from the doctrine of the faith, the canonical mission or the teaching mandate it had given him, or declares that some writings do not conform to this doctrine. When it acts in such ways, the Magisterium seeks to be faithful to its mission of defending the right of the People of God to receive the message of the Church in its purity and integrity and not be disturbed by a particular dangerous opinion.

The judgment expressed by the Magisterium in such circumstances is the result of a thorough investigation conducted according to established procedures which afford the interested party the opportunity to clear up possible misunderstandings of his thought. This judgment, however, does not concern the person of the theologian but the intellectual positions which he has publicly espoused. The fact that these procedures can be improved does not mean that they are contrary to justice and right. To speak in this instance of a violation of human rights is out of place for it indicates a failure to recognize the proper hierarchy of these rights as well as the nature of the ecclesial community and her common good. Moreover, the theologian who is not disposed to think with the Church ("sentire cum Ecclesia") contradicts the commitment he freely and knowingly accepted to teach in the name of the Church.(37)

38. Finally, argumentation appealing to the obligation to follow one's own conscience cannot legitimate dissent. This is true, first of all, because conscience illumines the practical judgment about a decision to make, while here we are concerned with the truth of a doctrinal pronouncement. This is furthermore the

case because while the theologian, like every believer, must follow his conscience, he is also obliged to form it. Conscience is not an independent and infallible faculty. It is an act of moral judgement regarding a responsible choice. A right conscience is one duly illumined by faith and by the objective moral law and it presupposes, as well, the uprightness of the will in the pursuit of the true good.

The right conscience of the Catholic theologian presumes not only faith in the Word of God whose riches he must explore, but also love for the Church from whom he receives his mission, and respect for her divinely assisted Magisterium. Setting up a supreme magisterium of conscience in opposition to the magisterium of the Church means adopting a principle of free examination incompatible with the economy of Revelation and its transmission in the Church and thus also with a correct understanding of theology and the role of the theologian. The propositions of faith are not the product of mere individual research and free criticism of the Word of God but constitute an ecclesial heritage. If there occur a separation from the Bishops who watch over and keep the apostolic tradition alive, it is the bond with Christ which is irreparably compromised(38).

39. The Church, which has her origin in the unity of the Father, Son, and Holy Spirit, (39) is a mystery of communion. In accordance with the will of her founder, she is organized around a hierarchy established for the service of the Gospel and the People of God who live by it. After the pattern of the members of the first community, all the baptized with their own proper charisms are to strive with sincere hearts for a harmonious unity in doctrine, life, and worship (cf. *Acts* 2:42). This is a rule which flows from the very being of the Church. For this reason, standards of conduct, appropriate to civil society or the workings of a democracy, cannot be purely and simply applied to the Church. Even less can relationships within the Church be inspired by the mentality of the world around it (cf. *Rom* 12:2). Polling public opinion to determine the proper thing to think or do, opposing the Magisterium by exerting the pressure of public opinion, making the excuse of a "consensus" among theologians, maintaining that the theologian is the prophetic spokesman of a "base" or autonomous community which would be the source of all truth, all this indicates a grave loss of the sense of truth and of the sense of the Church.

40. The Church "is like a sacrament, a sign and instrument, that is, of communion with God and of unity among all men".(40) Consequently, to pursue concord and communion is to enhance the force of her witness and credibility. To succumb to the temptation of dissent, on the other hand, is to allow the "leaven of infidelity to the Holy Spirit" to start to work.(41)

To be sure, theology and the Magisterium are of diverse natures and missions and cannot be confused. Nonetheless they fulfill two vital roles in the Church which must interpenetrate and enrich each other for the service of the People of God.

It is the duty of the Pastors by virtue of the authority they have received from Christ Himself to guard this unity and to see that the tensions arising from life do not degenerate into divisions. Their authority, which transcends particular positions and oppositions, must unite all in the integrity of the Gospel which is the "word of reconciliation" (cf. *2 Cor* 5:18-20).

As for theologians, by virtue of their own proper charisms, they have the responsibility of participating in the building up of Christ's Body in unity and truth. Their contribution is needed more than ever, for evangelization on a world scale requires the efforts of the whole People of God.(42) If it happens that they encounter difficulties due to the character of their research, they should seek their solution in trustful dialogue with the Pastors, in the spirit of truth and charity which is that of the communion of the Church.

41. Both Bishops and theologians will keep in mind that Christ is the definitive Word of the Father (cf. *Heb* 1:2) in whom, as St. John of the Cross observes: "God has told us everything all together and at one time". (43) As such, He is the Truth who sets us free (cf. *Jn* 8:36; 14:6). The acts of assent and submission to the Word entrusted to the Church under the guidance of the Magisterium are directed ultimately to Him and

lead us into the realm of true freedom.

CONCLUSION

42. The Virgin Mary is Mother and perfect Icon of the Church. From the very beginnings of the New Testament, she has been called blessed because of her immediate and unhesitating assent of faith to the Word of God (cf. *Lk* 1:38. 45) which she kept and pondered in her heart (cf. *Lk* 2:19. 51). Thus did she become a model and source of help for all of the People of God entrusted to her maternal care. She shows us the way to accept and serve the Word. At the same time, she points out the final goal, on which our sights should ever be set, the salvation won for the world by her Son Jesus Christ which we are to proclaim to all men.

At the close of this Instruction, the Congregation for the Doctrine of the Faith earnestly invites Bishops to maintain and develop relations of trust with theologians in the fellowship of charity and in the realization that they share one spirit in their acceptance and service of the Word. In this context, they will more easily overcome some of the obstacles which are part of the human condition on earth. In this way, all can become ever better servants of the Word and of the People of God, so that the People of God, persevering in the doctrine of truth and freedom heard from the beginning, may abide also in the Son and the Father and obtain eternal life, the fulfillment of the Promise (cf. 1 *Jn* 2:24-25).

This Instruction was adopted at an Plenary Meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith and was approved at an audience granted to the undersigned Cardinal Prefect by the Supreme Pontiff, Pope John Paul II, who ordered its publication.

Given at Rome, at the Congregation for the Doctrine of the Faith, on May 24, 1990, the Solemnity of the Ascension of the Lord.

JOSEPH CARD. RATZINGER

Prefect

+ ALBERTO BOVONE

*Titular Archbishop of Caesarea in Numidia
Secretary*

(1) Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, n. 8.

(2) Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, n. 12.

(3) Cf. St. Bonaventure, *Prooem. in I Sent.*, q. 2, ad 6: "Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes".

(4) Cf. John Paul II, "Discorso in occasione della consegna del premio internazionale Paulo VI a Hans Urs von Balthasar", June 23, 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. VII, 1 (1984) 1911-1917.

(5) Cf. Vatican Council. I, Dogmatic Constitution *De fide catholica, De revelatione*, can. 1: DS 3026.

- (6) Decree *Optatam totius*, n. 15.
- (7) John Paul II, "Discorso ai teologi ad Altötting", November 18, 1980: AAS 73 (1981) 104; cf. also Paul VI, "Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale", October 11, 1972: AAS 64 (1972) 682-683; John Paul II, "Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale", October 26, 1979: AAS 71 (1979) 1428-1433.
- (8) Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, n. 7.
- (9) Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, Decl. *Mysterium Ecclesiae*. n. 2: AAS 65 (1973) 398 f.
- (10) Cf. Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, n. 10.
- (11) Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, n. 24.
- (12) Cf. Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, n. 10.
- (13) Cf. Dogmatic Constitution *Lumen gentium*. n. 25; Congregation for the Doctrine of the Faith, Decl. *Mysterium Ecclesiae*. n. 3: AAS 65 (1973) 400 f.
- (14) Cf. *Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104 f.: "omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur".
- (15) Cf. Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, n. 25; Congregation for the Doctrine of the Faith, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, nn. 3-5: AAS 65 (1973) 400-404; *Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis* AAS 81 (1989) 104 f.
- (16) Cf. Paul VI, Encycl. *Humanae Vitae*, n. 4: AAS 60 (1968), 483.
- (17) Cf. Vatican Council, I, Dogmatic Constitution *Dei Filius*, ch. 2: DS 3005.
- (18) Cf. Code of Canon Law, cc. 360-361; Paul VI, Apost. Const. *Regimini Ecclesiae Universae*, August 15, 1967, nn. 29-40: AAS 59 (1967) 879-899; John Paul II, Apost. Const. *Pastor Bonus*, June 28, 1988: AAS 80 (1988) 873-874.
- (19) Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, nn. 22-23. As it is known, following upon the Second Extraordinary Synod of Bishops, the Holy Father gave the Congregation for Bishops the task of exploring the "Theological-Juridical Status of Episcopal Conferences".
- (20) Cf. Paul VI, "Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale sulla Teologia del Concilio Vaticano II", October 1, 1966: *Insegnamenti di Paolo VI*: AAS 58 (1966) 892 f.
- (21) Cf. Code of Canon Law, can. 833; *Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104 f.
- (22) The text of the new Profession of Faith (cf. n. 15) makes explicit the kind of assent called for by these teachings in these terms: "Firmiter etiam amplector et retineo. ...".

- (23) Cf. Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, n. 25; Code of Canon Law, can. 752.
- (24) Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, n. 25, § 1.
- (25) Cf. Paul VI, Apost. Exhort. *Paterna cum benevolentia*, December 8, 1974: AAS 67 (1975) 5-23. Cf. also Congregation for the Doctrine of the Faith, Decl. *Mysterium Ecclesiae*: AAS 65 (1973) 396-408.
- (26) Decl. *Dignitatis humanae*, n. 10.
- (27) The notion of a "parallel magisterium" of theologians in opposition to and in competition with the magisterium of the Pastors is sometimes supported by reference to some texts in which St. Thomas Aquinas makes a distinction between the "magisterium cathedrae pastoralis" and "magisterium cathedrae magisterialis" (*Contro impugnantes*, c. 2; Quodlib. III, q. 4, a.1 (9); *In IV.Sent.* 19, 2, 2, q.3 sol. 2 ad 4). Actually, these texts do not give any support to this position for St. Thomas was absolutely certain that the right to judge in matters of doctrine was the sole responsibility of the "officium praelationis".
- (28) Paul VI, Apost. Exhort. *Paterna cum benevolentia*, n. 4: AAS 67 (1975) 14-15.
- (29) Cf. Paul VI, "Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale", October 11, 1973: AAS 65 (1973) 555-559.
- (30) Cf. John Paul II, Encyc. *Redemptor hominis*, n. 19: AAS 71 (1979) 308; "Discorso ai fedeli di Managua", March 4, 1983, n. 7: AAS 75 (1983) 723; "Discorso ai religiosi a Guatemala", March 8, 1983, n. 3: AAS 75 (1983) 746; "Discorso ai vescovi a Lima", February 2, 1985, n. 5: AAS 77 (1985) 874; "Discorso alla Conferenza dei vescovi belgi a Malines", May 18, 1985, n. 5: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII, 1 (1985) 1481; "Discorso ad alcuni vescovi americani in visita ad limina", October 15, 1988, n. 6: *L'Osservatore Romano*, October 16, 1988. p. 4.
- (31) Cf. John Paul. II, Apost. Exhort. *Familiaris consortio*, n. 5: AAS 74 (1982) 85-86.
- (32) Cf, the formula of the Council of Trent, sess. VI, cap. 9: fides "cui non potest subesse falsum": DS 1534; cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 3, ad 3: "Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile".
- (33) Cf. Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, n. 12.
- (34) Cf. Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, n. 10.
- (35) Decl. *Dignitatis humanae*, nn. 9-10.
- (36) *Ibid.* n. 1.
- (37) Cf. John Paul II, Apost. Const. *Sapientia Christiana*, April 15, 1979, n. 27, 1: AAS 71 (1979) 483; Code of Canon Law, can. 812.
- (38) Cf. Paul VI, Apost. Exhort. *Paterna cum benevolentia*, n. 4: AAS 67 (1975)15.

(39) Cf. Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, n. 4.

(40) Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, n. 1

(41) Cf. Paul VI, Apost. Exhort. *Paterna cum benevolentia*, nn. 2-3: AAS 67 (1975) 10-11.

(42) Cf. John Paul II, Post-synodal Apost. Exhort. *Christifideles laici*, nn. 32-35: AAS 81 (1989) 451-459.

(43) St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, II, 22, 3.





CONGREGAZIONE
PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

***IL RISPETTO DELLA VITA UMANA NASCENTE
E LA DIGNITÀ DELLA PROCREAZIONE***

PREMESSA

La Congregazione per la Dottrina della Fede è stata interpellata da diverse Conferenze Episcopali o da singoli vescovi da teologi medici e uomini di scienza, in merito alla conformità con i principi della morale cattolica delle tecniche biomediche che consentono di intervenire nella fase iniziale della vita dell'essere umano e nei processi stessi della procreazione. La presente Istruzione, che è frutto di vasta consultazione e in particolare di una attenta valutazione delle dichiarazioni di episcopati non intende riproporre tutto l'insegnamento della Chiesa sulla dignità della vita umana nascente e della procreazione, ma offrire, alla luce della precedente dottrina del Magistero, delle risposte specifiche ai principali interrogativi sollevati in proposito. L'esposizione viene ordinata nella maniera seguente: un'introduzione richiamerà i principi fondamentali di carattere antropologico e morale, necessari per un'adeguata valutazione dei problemi e per l'elaborazione delle risposte a tali interrogativi; la prima parte avrà per argomento il rispetto dell'essere umano a partire dal primo momento della sua esistenza; la seconda parte affronterà gli interrogativi morali posti dagli interventi della tecnica sulla procreazione umana; nella terza parte verranno offerti alcuni orientamenti sui rapporti che intercorrono tra legge morale e legge civile a proposito del rispetto dovuto agli embrioni e feti umani* in relazione alla legittimità delle tecniche di procreazione artificiale.

* I termini di "zigote", "pre-embrione", "embrione" e "feto" possono indicare nel vocabolario della biologia stadi successivi dello sviluppo di un essere umano. La presente Istruzione usa liberamente di questi termini, attribuendo ad essi un'identica rilevanza etica, per designare il frutto, visibile o non, della generazione umana, dal primo momento della sua esistenza fino alla nascita. La ragione di questo uso viene chiarita dal testo (cf. 1, 1).

INTRODUZIONE

1. La ricerca biomedica e l'insegnamento della Chiesa

Il dono della vita, che Dio Creatore e Padre ha affidato all'uomo, impone a questi di prendere coscienza del suo inestimabile valore e di assumerne la responsabilità: questo principio fondamentale dev'essere posto al centro della riflessione, per chiarire e risolvere i problemi morali sollevati dagli interventi artificiali sulla vita nascente e sui processi della procreazione. Grazie al progresso delle scienze

biologiche e mediche, l'uomo può disporre di sempre più efficaci risorse terapeutiche, ma può anche acquisire poteri nuovi dalle conseguenze imprevedibili sulla vita umana nello stesso suo inizio e nei suoi primi stadi. Diversi procedimenti consentono oggi d'intervenire non soltanto per assistere ma anche per dominare i processi della procreazione. Tali tecniche possono consentire all'uomo di "prendere in mano il proprio destino", ma lo espongono anche "alla tentazione di andare oltre i limiti di un ragionevole dominio sulla natura"(1). Per quanto possano costituire un progresso a servizio dell'uomo, esse comportano anche dei rischi gravi. Da parte di molti, viene espresso così un urgente appello, affinché siano salvaguardati, negli interventi sulla procreazione, i valori e i diritti della persona umana. Le richieste di chiarificazione e orientamento non provengono soltanto dai fedeli, ma anche da parte di quanti riconoscono comunque alla Chiesa, "esperta in umanità"(2), una missione al servizio della "civiltà dell'amore"(3) e della vita. Il Magistero della Chiesa non interviene in nome di una competenza particolare nell'ambito delle scienze sperimentali; ma, dopo aver preso conoscenza dei dati della ricerca e della tecnica, intende proporre in virtù della propria missione evangelica e del suo dovere apostolico, la dottrina morale rispondente alla dignità della persona e alla sua vocazione integrale, esponendo i criteri di giudizio morale sulle applicazioni della ricerca scientifica e della tecnica, in particolare per ciò che riguarda la vita umana e i suoi inizi. Tali criteri sono il rispetto, la difesa e la promozione dell'uomo, il suo "diritto primario e fondamentale" alla vita(4), la sua dignità di persona, dotata di un'anima spirituale, di responsabilità morale(5) è chiamata alla comunione beatifica con Dio. L'intervento della Chiesa anche in quest'ambito è ispirato all'amore che essa deve all'uomo aiutandolo a riconoscere e rispettare i suoi diritti e i suoi doveri. Tale amore si alimenta alle sorgenti della carità di Cristo: contemplando il mistero del Verbo Incarnato, la Chiesa conosce anche il "mistero dell'uomo"(6), annunciando il Vangelo della salvezza, rivela all'uomo la sua dignità e lo invita a scoprire pienamente la sua verità. La Chiesa ripropone così la legge divina per fare opera di verità e di liberazione. È infatti per bontà—per indicare il cammino della vita—che Dio da agli uomini i suoi comandamenti e la grazia per osservarli; ed è pure per bontà—per aiutarli a perseverare nello stesso cammino—che Dio offre sempre a tutti il suo perdono. Cristo ha compassione delle nostre fragilità: Egli è nostro Creatore e nostro Redentore. Che il suo Spirito apra gli animi al dono della pace di Dio e all'intelligenza dei suoi precetti.

2. La scienza e la tecnica al servizio della persona umana

Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: "maschio e femmina li creò" (*Gen.* 1, 27), affidando loro il compito di "dominare la terra" (*Gen.* 1, 28). La ricerca scientifica di base e quella applicata costituiscono un'espressione significativa di questa signoria dell'uomo sul creato. La scienza e la tecnica, preziose risorse dell'uomo quando si pongono al suo servizio e ne promuovono lo sviluppo integrale a beneficio di tutti, non possono da sole indicare il senso dell'esistenza e del progresso umano. Essendo ordinate all'uomo da cui traggono origine e incremento, attingono dalla persona e dai suoi valori morali l'indicazione della loro finalità e la consapevolezza dei loro limiti. Sarebbe, perciò, illusorio rivendicare la neutralità morale della ricerca scientifica e delle sue applicazioni; d'altro canto non si possono desumere i criteri di orientamento dalla semplice efficienza tecnica, dall'utilità che possono arrecare ad alcuni a danno di altri o, peggio ancora, dalle ideologie dominanti. Pertanto la scienza e la tecnica richiedono, per il loro stesso intrinseco significato, il rispetto incondizionato dei criteri fondamentali della moralità: debbono essere cioè, al servizio della persona umana, dei suoi diritti inalienabili e del suo bene vero e integrale secondo il progetto e la volontà di Dio(7). Il rapido sviluppo delle scoperte tecnologiche rende più urgente questa esigenza di rispetto dei criteri ricordati: la scienza senza la coscienza ad altro non può portare che alla rovina dell'uomo. "L'epoca nostra, più ancora che i secoli passati, ha bisogno di questa sapienza, perché diventino più umane tutte le sue nuove scoperte. È in pericolo, di fatto, il futuro del mondo, a meno che non vengano suscitati uomini più saggi"(8).

3. Antropologia e interventi in campo biomedico

Quali criteri morali si devono applicare per chiarire i problemi posti oggi nell'ambito della biomedicina? La risposta a questo interrogativo suppone un'adeguata concezione della natura della persona umana nella sua dimensione corporea. Infatti, è soltanto nella linea della sua vera natura che la persona umana può realizzarsi come "totalità unificata"(9): ora questa natura è nello stesso tempo corporale e spirituale. In forza della sua unione sostanziale con un'anima spirituale, il corpo umano non può essere considerato solo come un complesso di tessuti, organi e funzioni, né può essere valutato alla stessa stregua del corpo degli animali, ma è parte costitutiva della persona che attraverso di esso si manifesta e si esprime. La legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporea e spirituale della persona umana. Pertanto essa non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma deve essere definita come l'ordine razionale secondo il quale l'uomo è chiamato dal Creatore a dirigere e regolare la sua vita e i suoi atti e, in particolare, a usare e disporre del proprio corpo (10). Una prima conseguenza può essere dedotta da tali principi: un intervento sul corpo umano non raggiunge soltanto i tessuti, gli organi e le loro funzioni, ma coinvolge anche a livelli diversi la stessa persona; comporta quindi un significato e una responsabilità morali, in modo implicito forse, ma reale. Giovanni Paolo II ribadiva con forza all'Associazione medica mondiale: "Ogni persona umana, nella sua singolarità irripetibile, non è costituita soltanto dallo spirito ma anche dal corpo, così nel corpo e attraverso il corpo viene raggiunta la persona stessa nella sua realtà concreta. Rispettare la dignità dell'uomo comporta di conseguenza salvaguardare questa identità dell'uomo *corpore et anima unus*, come affermava il Concilio Vaticano II (Cost. *Gaudium et Spes*, n. 14, 1). È sulla base di questa visione antropologica che si devono trovare i criteri fondamentali per le decisioni da prendere, quando si tratta d'interventi non strettamente terapeutici, per esempio gli interventi miranti al miglioramento della condizione biologica umana"(11). La biologia e la medicina nelle loro applicazioni concorrono al bene integrale della vita umana quando vengono in aiuto della persona colpita da malattia e infermità nel rispetto della sua dignità di creatura di Dio. Nessun biologo o medico può ragionevolmente pretendere, in forza della sua competenza scientifica, di decidere dell'origine e del destino degli uomini. Questa non si deve applicare in maniera particolare nell'ambito della sessualità e della procreazione, dove l'uomo e la donna pongono in atto i valori fondamentali dell'amore e della vita. Dio, che è amore e vita, ha inscritto nell'uomo e nella donna la vocazione a una partecipazione speciale al suo mistero di comunione personale e alla sua opera di Creatore e di Padre(12). Per questo il matrimonio possiede specifici beni e valori di unione e di procreazione senza possibilità di confronto con quelli che esistono nelle forme inferiori della vita. Tali valori e significati di ordine personale determinano dal punto di vista morale il senso e i limiti degli interventi artificiali sulla procreazione e sull'origine della vita umana. Questi interventi non sono da rifiutare in quanto artificiali. Come tali essi testimoniano le possibilità dell'arte medica, ma si devono valutare sotto il profilo morale in riferimento alla dignità della persona umana, chiamata a realizzare la vocazione divina al dono dell'amore e al dono della vita.

4. *Criteri fondamentali per un giudizio morale*

I valori fondamentali connessi con le tecniche di procreazione artificiale umana sono due: la vita dell'essere umano chiamato all'esistenza e l'originalità della sua trasmissione nel matrimonio. Il giudizio morale su tali metodiche di procreazione artificiale dovrà quindi essere formulato in riferimento a questi valori. La vita fisica, per cui ha inizio la vicenda umana nel mondo, non esaurisce certamente in se tutto il valore della persona né rappresenta il bene supremo dell'uomo che è chiamato all'eternità. Tuttavia ne costituisce in un certo qual modo il valore "fondamentale", proprio perché sulla vita fisica si fondano e si sviluppano tutti gli altri valori della persona(13). L'inviolabilità del diritto alla vita dell'essere umano innocente "dal momento del concepimento alla morte"(14) è un segno e un'esigenza dell'inviolabilità stessa della persona, alla quale il Creatore ha fatto il dono della vita. Rispetto alla trasmissione delle altre forme di vita nell'universo, la trasmissione della vita umana ha una sua originalità, che deriva dalla

originalità stessa della persona umana. "La trasmissione della vita umana è affidata dalla natura a un atto personale e cosciente e, come tale, soggetto alle santissime leggi di Dio: leggi immutabili e inviolabili che vanno riconosciute e osservate. È per questo che non si possono usare mezzi e seguire metodi che possono essere leciti nella trasmissione della vita delle piante e degli animali"(15). I progressi della tecnica hanno oggi reso possibile una procreazione senza rapporto sessuale mediante l'incontro in vitro delle cellule germinali precedentemente prelevate dall'uomo e dalla donna. Ma ciò che è tecnicamente possibile non è per ciò stesso moralmente ammissibile. La riflessione razionale sui valori fondamentali della vita e della procreazione umana è perciò indispensabile per formulare la valutazione morale a riguardo di tali interventi della tecnica sull'essere umano fin dai primi stadi del suo sviluppo.

5. *Insegnamenti del magistero*

Da parte sua il Magistero della Chiesa, anche in questo ambito, offre alla ragione umana la luce della Rivelazione: la dottrina sull'uomo insegnata dal Magistero contiene molti elementi che illuminano i problemi che qui vengono affrontati. Dal momento del concepimento, la vita di ogni essere umano va rispettata in modo assoluto, perché l'uomo è sulla terra l'unica creatura che Dio ha "voluto per se stesso"(16), e l'anima spirituale di ciascun uomo è "immediatamente creata" da Dio(17); tutto il suo essere porta l'immagine del Creatore. La vita umana è sacra perché fin dal suo inizio comporta "l'azione creatrice di Dio"(18) e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine(19). Solo Dio è il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine: nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a se il diritto di distruggere direttamente un essere umano innocente(20). La procreazione umana richiede una collaborazione responsabile degli sposi con l'amore fecondo di Dio(21); il dono della vita umana deve realizzarsi nel matrimonio mediante gli atti specifici ed esclusivi degli sposi, secondo le leggi inscritte nelle loro persone e nella loro unione(22).

PARTE I

IL RISPETTO DEGLI EMBRIONI UMANI

Un'attenta riflessione su questo insegnamento del Magistero e sui dati di ragione sopra richiamati permette di rispondere ai molteplici problemi morali posti dagli interventi tecnici sull'essere umano nelle fasi iniziali della sua vita e sui processi del suo concepimento.

1. *Quale rispetto è dovuto all'embrione umano, tenuto conto della sua natura e della sua identità?*

L'essere umano è da rispettare - come una persona - fin dal primo istante della sua esistenza. La messa in atto dei procedimenti di fecondazione artificiale ha reso possibili diversi interventi sugli embrioni e sui feti umani. Gli scopi perseguiti sono di diverso genere: diagnostici e terapeutici, scientifici e commerciali. Da tutto ciò scaturiscono gravi problemi. Si può parlare di un diritto alla sperimentazione sugli embrioni umani in vista della ricerca scientifica? Quali normative o quale legislazione elaborare in questa materia? La risposta a tali problemi suppone una riflessione approfondita sulla natura e sull'identità propria - si parla di "statuto" - dell'embrione umano. Da parte sua la Chiesa nel Concilio Vaticano II ha proposto nuovamente all'uomo contemporaneo la sua dottrina costante e certa secondo cui: "la vita, una volta concepita, dev'essere protetta con la massima cura, e l'aborto come l'infanticidio, sono abominevoli delitti"(23). Più recentemente la Carta dei diritti della famiglia, pubblicata dalla Santa Sede, ribadiva: "La vita umana dev'essere rispettata e protetta in modo assoluto dal momento del concepimento"(24). Questa Congregazione conosce le discussioni attuali sull'inizio della vita umana, sull'individualità dell'essere umano e sull'identità della persona umana. Essa richiama gli insegnamenti contenuti nella Dichiarazione

sull'aborto procurato: "Dal momento in cui l'ovulo è fecondato, si inaugura una nuova vita che non è quella del padre o della madre, ma di un nuovo essere umano che si sviluppa per proprio conto. Non sarà mai reso umano se non lo è stato fin da allora. A questa evidenza di sempre... la scienza genetica moderna fornisce preziose conferme. Essa ha mostrato come dal primo istante si trova fissato il programma di ciò che sarà questo vivente: un uomo, quest'uomo-individuo con le sue note caratteristiche già ben determinate. Fin dalla fecondazione è iniziata l'avventura di una vita umana, di cui ciascuna delle grandi capacità richiede tempo per impostarsi e per trovarsi pronta ad agire"(25). Questa dottrina rimane valida e viene peraltro confermata, se ve ne fosse bisogno, dalle recenti acquisizioni della biologia umana la quale riconosce che nello zigote* derivante dalla fecondazione si è già costituita l'identità biologica di un nuovo individuo umano. Certamente nessun dato sperimentale può essere per sé sufficiente a far riconoscere un'anima spirituale; tuttavia le conclusioni della scienza sull'embrione umano forniscono un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana? Il Magistero non si è espressamente impegnato su un'affermazione d'indole filosofica, ma ribadisce in maniera costante la condanna morale di qualsiasi aborto procurato. Questo insegnamento non è mutato ed è immutabile(26). Pertanto il frutto della generazione umana dal primo momento della sua esistenza, e cioè a partire dal costituirsi dello zigote, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale. L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita. Questo richiamo dottrinale offre il criterio fondamentale per la soluzione dei diversi problemi posti dallo sviluppo delle scienze biomediche in questo campo: poiché deve essere trattato come persona, l'embrione dovrà anche essere difeso nella sua integrità, curato e guarito nella misura del possibile, come ogni altro essere umano nell'ambito dell'assistenza medica.

*Lo zigote è la cellula derivante dalla fusione dei nuclei dei due gameti

2. *La diagnosi prenatale è moralmente lecita?*

Se la diagnosi prenatale rispetta la vita e l'integrità dell'embrione e del feto umano ed è orientata alla sua salvaguardia o alla sua guarigione individuale, la risposta è affermativa. La diagnosi prenatale può infatti far conoscere le condizioni dell'embrione e del feto quando è ancora nel seno della madre; permette, o consente di prevedere, alcuni interventi terapeutici, medici o chirurgici, più precocemente e più efficacemente. Tale diagnosi è lecita se i metodi impiegati, con il consenso dei genitori adeguatamente informati, salvaguardano la vita e l'integrità dell'embrione e di sua madre, non facendo loro correre rischi sproporzionati(27); Ma essa è gravemente in contrasto con la legge morale quando contempla l'eventualità, in dipendenza dai risultati, di provocare un aborto: una diagnosi attestante l'esistenza di una malformazione o di una malattia ereditaria non deve equivalere a una sentenza di morte. Pertanto la donna che richiedesse la diagnosi con l'intenzione determinata di procedere all'aborto nel caso che l'esito confermi l'esistenza di una malformazione o anomalia, commetterebbe un'azione gravemente illecita. Parimenti agirebbero in modo contrario alla morale il coniuge o i parenti o chiunque altro, qualora consigliassero o imponessero la diagnosi alla gestante con lo stesso intendimento di arrivare eventualmente all'aborto. Così pure sarebbe responsabile di illecita collaborazione lo specialista che nel condurre la diagnosi e nel comunicarne l'esito contribuisse volutamente a stabilire o favorire il collegamento tra diagnosi prenatale e aborto. Si deve infine condannare, come violazione del diritto alla vita nei confronti del nascituro e come prevaricazione sui diritti e doveri prioritari dei coniugi, una direttiva o un programma delle autorità civili e sanitarie o di organizzazioni scientifiche che, in qualsiasi modo, favorisse la connessione tra diagnosi prenatale e aborto oppure addirittura inducesse le donne gestanti a sottoporsi alla diagnosi prenatale pianificata allo scopo di eliminare i feti affetti o portatori di

malformazioni o malattie ereditarie.

3. *Gli interventi terapeutici sull'embrione umano sono leciti?*

Come per ogni intervento medico sui pazienti, si devono ritenere leciti gli interventi sull'embrione umano a patto che rispettino la vita e l'integrità dell'embrione, non comportino per lui rischi sproporzionati, ma siano finalizzati alla sua guarigione, al miglioramento delle sue condizioni di salute o alla sua sopravvivenza individuale. Qualunque sia il genere di terapia medica, chirurgica o di altro tipo, è richiesto il consenso libero e informato dei genitori, secondo le regole deontologiche previste nel caso di bambini. L'applicazione di questo principio morale può richiedere delicate e particolari cautele trattandosi di vita embrionale o di feto. La legittimità e i criteri di tali interventi sono stati chiaramente espressi da Giovanni Paolo II: "Un intervento strettamente terapeutico che si prefigga come obiettivo la guarigione di diverse malattie, come quelle dovute a difetti cromosomici, sarà, in linea di principio, considerato come auspicabile, supposto che tenda a realizzare la vera promozione del benessere personale dell'individuo, senza arrecare danno alla sua integrità o deteriorarne le condizioni di vita. Un tale intervento si colloca di fatto nella logica della tradizione morale cristiana"(28).

4. *Come valutare moralmente la ricerca e la sperimentazione* sugli embrioni e sui feti umani?*

La ricerca medica deve astenersi da interventi sugli embrioni vivi, a meno che non ci sia la certezza morale di non arrecare danno né alla vita né all'integrità del nascituro e della madre, e a condizione che i genitori abbiano accordato il loro consenso, libero e informato, per l'intervento sull'embrione. Ne consegue che ogni ricerca, anche se limitata alla semplice osservazione dell'embrione, diventerebbe illecita qualora, per i metodi impiegati o per gli effetti indotti, implicasse un rischio per l'integrità fisica o la vita dell'embrione. Per quanto riguarda la sperimentazione presupposta la distinzione generale tra quella con finalità non direttamente terapeutica e quella chiaramente terapeutica per il soggetto stesso, nella fattispecie occorre distinguere anche tra la sperimentazione attuata sugli embrioni ancora vivi e la sperimentazione attuata su embrioni morti. Se essi sono vivi, viabili o non, devono essere rispettati come tutte le persone umane; la sperimentazione non direttamente terapeutica sugli embrioni è illecita(29). Nessuna finalità, anche in se stessa nobile, come la previsione di una utilità per la scienza, per altri esseri umani o per la società, può in alcun modo giustificare la sperimentazione sugli embrioni o feti umani vivi, viabili e non, nel seno materno o fuori di esso. Il consenso informato, normalmente richiesto per la sperimentazione clinica sull'adulto, non può essere concesso dai genitori i quali non possono disporre né dell'integrità fisica né della vita del nascituro. D'altra parte la sperimentazione sugli embrioni o feti comporta sempre il rischio, anzi, il più delle volte la previsione certa di un danno per la loro integrità fisica o addirittura della loro morte. Usare l'embrione umano, o il feto, come oggetto o strumento di sperimentazione rappresenta un delitto nei confronti della loro dignità di esseri umani che hanno diritto allo stesso rispetto dovuto al bambino già nato e ad ogni persona umana. La Carta dei diritti della famiglia, pubblicata dalla Santa Sede, afferma: "Il rispetto per la dignità dell'essere umano esclude ogni sorta di manipolazione sperimentale o sfruttamento dell'embrione umano"(30). La prassi di mantenere in vita degli embrioni umani, in vivo o in vitro, per scopi sperimentali o commerciali, è del tutto contraria alla dignità umana. Nel caso della sperimentazione chiaramente terapeutica, qualora si trattasse cioè di terapie sperimentali impiegate a beneficio dell'embrione stesso allo scopo di salvare in un tentativo estremo la sua vita, e in mancanza di altre terapie valide, può essere lecito il ricorso a farmaci o a procedure non ancora del tutto convalidate(31). I cadaveri di embrioni o feti umani, volontariamente abortiti o non, devono essere rispettati come le spoglie degli altri esseri umani. In particolare non possono essere oggetto di mutilazioni o autopsie se la loro morte non è stata accertata e senza il consenso dei genitori o della madre. Inoltre va sempre fatta salva l'esigenza morale che non vi sia stata complicità alcuna con l'aborto volontario e che sia evitato il pericolo di scandalo. Anche nel caso di feti morti, come

per i cadaveri di persone adulte, ogni pratica commerciale deve essere ritenuta illecita e deve essere proibita.

*Poiché i termini "ricerca" e "sperimentazione" sono frequentemente usati in modo equivalente e ambiguo, si ritiene di dover precisare il significato loro attribuito nel presente documento. 1) Per ricerca s'intende qualsiasi procedimento induttivo-deduttivo, inteso a promuovere l'osservazione sistematica di un dato fenomeno in campo umano o a verificare un'ipotesi emersa da precedenti osservazioni. 2) Per sperimentazione s'intende qualsiasi ricerca, in cui l'essere umano (nei diversi stadi della sua esistenza: embrione, feto, bambino o adulto) rappresenta l'oggetto mediante il quale o sul quale s'intende verificare l'effetto, al momento sconosciuto o ancora non ben conosciuto, di un dato trattamento (ad es. farmacologico, teratogeno, chirurgico ecc.).

5. Come valutare moralmente l'uso a scopo di ricerca degli embrioni ottenuti mediante la fecondazione in vitro?

Gli embrioni umani ottenuti in vitro sono esseri umani e soggetti di diritto: la loro dignità e il loro diritto alla vita devono essere rispettati fin dal primo momento della loro esistenza. È immorale produrre embrioni umani destinati a essere sfruttati come "materiale biologico" disponibile. Nella pratica abituale della fecondazione in vitro non tutti gli embrioni vengono trasferiti nel corpo della donna; alcuni vengono distrutti. Così come condanna l'aborto procurato, la Chiesa proibisce anche di attentare alla vita di questi esseri umani. È doveroso denunciare la particolare gravità della distruzione volontaria degli embrioni umani ottenuti in vitro al solo scopo di ricerca sia mediante fecondazione artificiale sia mediante "fissione gemellare". Agendo in tal modo il ricercatore si sostituisce a Dio e, anche se non ne ha la coscienza, si fa padrone del destino altrui, in quanto sceglie arbitrariamente chi far vivere e chi mandare a morte e sopprime esseri umani senza difesa. Le metodiche di osservazione o di sperimentazione, che causano danno o impongono dei rischi gravi e sproporzionati agli embrioni ottenuti in vitro, sono moralmente illecite per le stesse ragioni. Ogni essere umano va rispettato per se stesso, e non può essere ridotto a puro e semplice valore strumentale a vantaggio altrui. Non è perciò conforme alla morale esporre deliberatamente alla morte embrioni umani ottenuti in vitro. In conseguenza del fatto che sono stati prodotti in vitro, questi embrioni non trasferiti nel corpo della madre e denominati "soprannumerari", rimangono esposti a una sorte assurda, senza possibilità di offrire loro sicure vie di sopravvivenza lecitamente perseguibili.

6. Quale giudizio dare sugli altri procedimenti di manipolazione degli embrioni connessi con le "tecniche di riproduzione umana"?

Le tecniche di fecondazione in vitro possono aprire la possibilità ad altre forme di manipolazione biologica o genetica degli embrioni umani, quali: i tentativi o progetti di fecondazione tra gameti umani e animali e di gestazione di embrioni umani in uteri di animali, l'ipotesi o il progetto di costruzione di uteri artificiali per l'embrione umano. Questi procedimenti sono contrari alla dignità di essere umano propria dell'embrione e, nello stesso tempo, ledono il diritto di ogni persona di essere concepita e di nascere nel matrimonio e dal matrimonio⁽³²⁾. Anche i tentativi o le ipotesi volte a ottenere un essere umano senza alcuna connessione con la sessualità mediante "fissione gemellare", clonazione, partenogenesi, sono da considerare contrarie alla morale, in quanto contrastano con la dignità sia della procreazione umana sia dell'unione coniugale. Lo stesso congelamento degli embrioni, anche se attuano per garantire una conservazione in vita dell'embrione — crioconservazione — costituisce un'offesa al rispetto dovuto agli esseri umani, in quanto li espone a gravi rischi di morte o di danno per la loro integrità fisica, li priva almeno temporaneamente dell'accoglienza e della gestazione materna e li pone in una situazione

suscettibile di ulteriori offese e manipolazioni. Alcuni tentativi d'intervento sul patrimonio cromosomico o genetico non sono terapeutici, ma mirano alla produzione di esseri umani selezionati secondo il sesso o altre qualità prestabilite. Queste manipolazioni sono contrarie alla dignità personale dell'essere umano, alla sua integrità e alla sua identità. Non possono quindi in alcun modo essere giustificate in vista di eventuali conseguenze benefiche per l'umanità futura(33). Ogni persona deve essere rispettata per se stessa: in ciò consiste la dignità e il diritto di ogni essere umano fin dal suo inizio.

PARTE II

INTERVENTI SULLA PROCREAZIONE UMANA

Per "procreazione artificiale" o "fecondazione artificiale" si intendono qui le diverse procedure tecniche volte a ottenere un concepimento umano in maniera diversa dall'unione sessuale dell'uomo e della donna. L'Istruzione tratta della fecondazione di un ovulo in provetta (fecondazione in vitro) e dell'inseminazione artificiale mediante trasferimento, nelle vie genitali della donna, dello sperma precedentemente raccolto. Un punto preliminare per la valutazione morale di tali tecniche è costituito dalla considerazione delle circostanze e delle conseguenze che esse comportano in ordine al rispetto dovuto all'embrione umano. L'affermarsi della pratica della fecondazione in vitro ha richiesto innumerevoli fecondazioni e distruzioni di embrioni umani. Ancora oggi, presuppone abitualmente una iperovulazione della donna: più ovuli sono prelevati, fecondati e poi coltivati in vitro per alcuni giorni. Abitualmente non sono trasferiti tutti nelle vie genitali della donna; alcuni embrioni, chiamati solitamente "soprannumerari", vengono distrutti o congelati. Fra gli embrioni impiantati talora alcuni sono sacrificati per diverse ragioni eugenetiche, economiche o psicologiche. Tale distruzione volontaria di esseri umani o la loro utilizzazione a scopi diversi, a detrimento della loro integrità e della loro vita, è contraria alla dottrina già ricordata a proposito dell'aborto procurato. Il rapporto tra fecondazione in vitro e eliminazione volontaria di embrioni umani si verifica troppo frequentemente. Ciò è significativo: con questi procedimenti, dalle finalità apparentemente opposte, la vita e la morte vengono sottomesse alle decisioni dell'uomo, che viene così a costituirsi donatore di vita e di morte su comando. Questa dinamica di violenza e di dominio può rimanere non avvertita da parte di quegli stessi che, volendola utilizzare, vi si assoggettano. I dati di fatto ricordati e la fredda logica che li collega, devono essere considerati per un giudizio morale sulla FIVET (fecondazione in vitro e trasferimento dell'embrione): la mentalità abortiva che l'ha resa possibile, conduce così, lo si voglia o no, al dominio dell'uomo sulla vita e sulla morte dei suoi simili, che può portare ad un eugenismo radicale. Tuttavia abusi del genere non esimono da una approfondita e ulteriore riflessione etica sulle tecniche di procreazione artificiale considerate in se stesse, astraendo, per quanto è possibile, dalla distruzione degli embrioni prodotti in vitro. La presente Istruzione prenderà in considerazione pertanto in primo luogo i problemi posti dalla fecondazione artificiale eterologa (II, 1-3)*, e successivamente quelli che sono collegati con la fecondazione artificiale omologa (II, 4-6)**. Prima di formulare il giudizio etico su ciascuna di esse, saranno considerati i principi e i valori che determinano la valutazione morale di ciascuna di queste procedure.

* L'Istruzione intende con la denominazione di Fecondazione o procreazione artificiale eterologa le tecniche volte a ottenere artificialmente un concepimento umano a partire da gameti provenienti almeno da un donatore diverso dagli sposi, che sono uniti in matrimonio. Tali tecniche possono essere di due tipi: a) FIVET eterologa: la tecnica volta a ottenere un concepimento umano attraverso l'incontro in vitro di gameti prelevati almeno da un donatore diverso dai due sposi uniti da matrimonio. b) Inseminazione artificiale eterologa: la tecnica volta a ottenere un concepimento umano attraverso il trasferimento nelle vie genitali della donna dello sperma precedentemente raccolto da un donatore diverso dal marito.

** L'Istruzione intende per Fecondazione o procreazione artificiale omologa la tecnica volta a ottenere un

concepimento umano a partire dai gameti di due sposi uniti in matrimonio. La fecondazione artificiale omologa può essere attuata con due diverse metodiche: a) FIVET omologa: la tecnica diretta a ottenere un concepimento umano mediante l'incontro in vitro dei gameti degli sposi uniti in matrimonio b) Inseminazione artificiale omologa: la tecnica diretta a ottenere un concepimento umano mediante il trasferimento, nelle vie genitali di una donna sposata, dello sperma precedentemente raccolto del marito.

A. FECONDAZIONE ARTIFICIALE ETEROLOGA

1. *Perché la procreazione umana deve aver luogo nel matrimonio?*

Ogni essere umano va accolto sempre come un dono e una benedizione di Dio. Tuttavia dal punto di vista morale una procreazione veramente responsabile nei confronti del nascituro deve essere il frutto del matrimonio. La procreazione umana possiede infatti delle caratteristiche specifiche in virtù della dignità dei genitori e dei figli: la procreazione di una nuova persona, mediante la quale l'uomo e la donna collaborano con la potenza del Creatore, dovrà essere il frutto e il segno della mutua donazione personale degli sposi, del loro amore e della loro fedeltà(34). La fedeltà degli sposi, nell'unità del matrimonio, comporta il reciproco rispetto del loro diritto a diventare padre e madre soltanto l'uno attraverso l'altro. Il figlio ha diritto ad essere concepito, portato in grembo, messo al mondo ed educato nel matrimonio: è attraverso il riferimento sicuro e riconosciuto ai propri genitori che egli può scoprire la propria identità e maturare la propria formazione umana. I genitori trovano nel figlio una conferma e un completamento della loro donazione reciproca: egli è l'immagine vivente del loro amore, il segno permanente della loro unione coniugale, la sintesi viva e indissolubile della loro dimensione paterna e materna(35). In forza della vocazione e delle responsabilità sociali della persona, il bene dei figli e dei genitori contribuisce al bene della società civile; la vitalità e l'equilibrio della società richiedono che i figli vengano al mondo in seno a una famiglia e che questa sia stabilmente fondata sul matrimonio. La tradizione della Chiesa e la riflessione antropologica riconoscono nel matrimonio e nella sua unità indissolubile il solo luogo degno di una procreazione veramente responsabile.

2. *La fecondazione artificiale eterologa è conforme alla dignità degli sposi e alla verità del matrimonio?*

Nella FIVET e nell'inseminazione artificiale eterologa il concepimento umano viene ottenuto mediante l'incontro di gameti di almeno un donatore diverso dagli sposi che sono uniti in matrimonio. La fecondazione artificiale eterologa è contraria all'unità del matrimonio, alla dignità degli sposi, alla vocazione propria dei genitori e al diritto del figlio ad essere concepito e messo al mondo nel matrimonio e dal matrimonio.(36) Il rispetto dell'unità del matrimonio e della fedeltà coniugale esige che il figlio sia concepito nel matrimonio; il legame esistente tra i coniugi attribuisce agli sposi, in maniera oggettiva e inalienabile, il diritto esclusivo a diventare padre e madre soltanto l'uno attraverso l'altro(37). Il ricorso ai gameti di una terza persona, per avere a disposizione lo sperma o l'ovulo, costituisce una violazione dell'impegno reciproco degli sposi e una mancanza grave nei confronti di quella proprietà essenziale del matrimonio, che è la sua unità. La fecondazione artificiale eterologa lede i diritti del figlio, lo priva della relazione filiale con le sue origini parentali e può ostacolare la maturazione della sua identità personale. Essa costituisce inoltre una offesa alla vocazione comune degli sposi che sono chiamati alla paternità e maternità: priva oggettivamente la fecondità coniugale della sua unità e della sua integrità; opera e manifesta una rottura fra parentalità genetica, parentalità gestazionale e responsabilità educativa. Tale alterazione delle relazioni personali all'interno della famiglia si ripercuote nella società civile. Queste

ragioni portano a un giudizio morale negativo sulla fecondazione artificiale eterologa: pertanto è moralmente illecita la fecondazione di una donna con lo sperma di un donatore diverso da suo marito e la fecondazione con lo sperma del marito di un ovulo che non proviene dalla sua sposa. Inoltre la fecondazione artificiale di una donna non sposata, nubile o vedova, chiunque sia il donatore, non può essere moralmente giustificata. Il desiderio di avere un figlio, l'amore tra gli sposi che aspirano a ovviare a una sterilità non altrimenti superabile, costituiscono motivazioni comprensibili; ma le intenzioni soggettivamente buone non rendono la fecondazione artificiale eterologa né conforme alle proprietà oggettive e inalienabili del matrimonio né rispettosa dei diritti del figlio e degli sposi.

3. *La maternità "sostitutiva" * è moralmente lecita?*

* Sotto la denominazione di "madre sostitutiva" l'istruzione intende comprendere: a) la donna che porta in gestazione un embrione impiantato nel suo utero e che le è geneticamente estraneo, perché ottenuto mediante l'unione di gameti di "donatori", con l'impegno di consegnare il bambino una volta nato a chi ha commissionato o pattuito tale gestazione; b) la donna che porta in gestazione un embrione alla cui procreazione ha concorso con il dono del proprio ovulo, fecondato mediante inseminazione con lo sperma di un uomo diverso da suo marito, con l'impegno di consegnare il figlio, una volta nato, a chi ha commissionato o pattuito la gestazione.

No, per le medesime ragioni che portano a rifiutare la fecondazione artificiale eterologa: è contraria, infatti, all'unità del matrimonio e alla dignità della procreazione della persona umana. La maternità sostitutiva rappresenta una mancanza oggettiva di fronte agli obblighi dell'amore materno, della fedeltà coniugale e della maternità responsabile; offende la dignità e il diritto del figlio ad essere concepito, portato in grembo, messo al mondo ed educato dai propri genitori; essa instaura, a detrimento delle famiglie, una divisione fra gli elementi fisici, psichici e morali che le costituiscono.

B.

FECONDAZIONE ARTIFICIALE OMOLOGA

Dichiarata inaccettabile la fecondazione artificiale eterologa, ci si chiede come valutare moralmente i procedimenti di fecondazione artificiale omologa: FIVET e inseminazione artificiale fra gli sposi. Occorre chiarire preliminarmente una questione di principio.

4. *Quale legame è richiesto dal punto di vista morale tra procreazione e atto coniugale?*

a) L'insegnamento della Chiesa sul matrimonio e sulla procreazione umana afferma la "connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo. Infatti per la sua intima struttura, l'atto coniugale, mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna"(38). Questo principio, fondato sulla natura del matrimonio e sull'intima connessione dei suoi beni, comporta delle conseguenze ben note sul piano della paternità e maternità responsabili. "Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso del mutuo e vero amore ed il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità"(39). La medesima dottrina relativa al legame esistente fra i significati dell'atto coniugale e fra i beni del matrimonio chiarisce il problema morale della fecondazione artificiale omologa, poiché "non è mai permesso separare questi diversi aspetti

al punto da escludere positivamente o l'intenzione procreativa o il rapporto coniugale"(40). La contraccezione priva intenzionalmente l'atto coniugale della sua apertura alla procreazione e opera in tal modo una dissociazione volontaria delle finalità del matrimonio. La fecondazione artificiale omologa, perseguendo una procreazione che non è frutto di un atto specifico di unione coniugale, opera obiettivamente una separazione analoga tra i beni e i significati del matrimonio. Pertanto la fecondazione è voluta lecitamente quando è il termine di un "atto coniugale per sé idoneo alla generazione della prole, al quale il matrimonio è ordinato per sua natura e per la quale i coniugi divengono una sola carne"(41). Ma la procreazione è privata dal punto di vista morale della sua perfezione propria quando non è voluta come il frutto dell'atto coniugale, e cioè del gesto specifico dell'unione degli sposi. b) Il valore morale dell'intimo legame esistente fra i beni del matrimonio e fra i significati dell'atto coniugale si fonda sull'unità dell'essere umano, unità risultante di corpo e anima spirituale(42). Gli sposi si esprimono reciprocamente il loro amore personale nel "linguaggio del corpo", che comporta chiaramente "significati sponsali" e parentali insieme(43). L'atto coniugale, con il quale gli sposi si manifestano reciprocamente il dono di sé, esprime simultaneamente l'apertura al dono della vita: è un atto inscindibilmente corporale e spirituale. È nel loro corpo e per mezzo del loro corpo che gli sposi consumano il matrimonio e possono diventare padre e madre. Per rispettare il linguaggio dei corpi e la loro naturale generosità, l'unione coniugale deve avvenire nel rispetto dell'apertura alla procreazione, e la procreazione di una persona deve essere il frutto e il termine dell'amore sponsale. L'origine dell'essere umano risulta così da una procreazione "legata all'unione non solamente biologica ma anche spirituale dei genitori uniti dal vincolo del matrimonio"(44). Una fecondazione ottenuta fuori del corpo degli sposi rimane per ciò stesso privata dei significati e dei valori che si esprimono nel linguaggio del corpo e nell'unione delle persone umane. c) Soltanto il rispetto del legame, che esiste fra i significati dell'atto coniugale, e il rispetto dell'unità dell'essere umano consente una procreazione conforme alla dignità della persona. Nella sua origine unica e irripetibile il figlio dovrà essere rispettato e riconosciuto come uguale in dignità personale a coloro che gli donano la vita. La persona umana dev'essere accolta nel gesto di unione e di amore dei suoi genitori; la generazione di un figlio dovrà perciò essere il frutto della donazione reciproca(45) che si realizza nell'atto coniugale in cui gli sposi cooperano come servitori e non come padroni, all'opera dell'Amore Creatore (46). L'origine di una persona umana è in realtà il risultato di una donazione. Il concepito dovrà essere il frutto dell'amore dei suoi genitori. Non può essere voluto né concepito come il prodotto di un intervento di tecniche mediche e biologiche: ciò equivarrebbe a ridurlo a diventare l'oggetto di una tecnologia scientifica. Nessuno può sottoporre la venuta al mondo di un bambino a delle condizioni di efficienza tecnica valutabili secondo parametri di controllo e di dominio. La rilevanza morale del legame esistente tra i significati dell'atto coniugale e tra i beni del matrimonio, l'unità dell'essere umano e la dignità della sua origine esigono che la procreazione di una persona umana debba essere perseguita come il frutto dell'atto coniugale specifico dell'amore fra gli sposi. Il legame esistente fra procreazione e atto coniugale si rivela, perciò, di grande importanza sul piano antropologico e morale e chiarisce le posizioni del Magistero a proposito della fecondazione omologa.

5. La fecondazione omologa in vitro è moralmente lecita?

La risposta a questa domanda è strettamente dipendente dai principi ora ricordati. Non si possono certamente ignorare le legittime aspirazioni degli sposi sterili; per alcuni il ricorso alla FIVET omologa appare come l'unico mezzo per ottenere un figlio sinceramente desiderato: ci si domanda se in queste soluzioni la globalità della vita coniugale non basti ad assicurare la dignità confacente alla procreazione umana. Si riconosce che la FIVET certamente non può supplire all'assenza dei rapporti coniugali(47) e non può essere preferita, considerati i rischi che si possono verificare per il figlio e i disagi della procedura, agli atti specifici dell'unione coniugale. Ma ci si chiede se nell'impossibilità di rimediare in altro modo alla sterilità, che è causa di sofferenza, la fecondazione omologa in vitro non possa costituire un aiuto, se non addirittura una terapia, per cui ne potrebbe essere ammessa la liceità morale. Il desiderio

di un figlio - o quanto meno la disponibilità a trasmettere la vita - è un requisito necessario dal punto di vista morale per una procreazione umana responsabile. Ma questa intenzione buona non è sufficiente per dare una valutazione morale positiva della fecondazione in vitro tra gli sposi. Il procedimento della FIVET deve essere giudicato in se stesso, e non può mutuare la sua qualificazione morale definitiva né dall'insieme della vita coniugale nella quale esso si iscrive né dagli atti coniugali che possono precederlo o seguirlo(48). È già stato ricordato come, nelle circostanze in cui è abitualmente praticata, la FIVET implichi la distruzione di esseri umani, fatto questo che è contro la dottrina già richiamata sulla illiceità dell'aborto(49). Ma anche nel caso in cui si mettesse in atto ogni cautela per evitare la morte degli embrioni umani, la FIVET omologa, attua la dissociazione dei gesti che sono destinati alla fecondazione umana dall'atto coniugale. La natura propria della FIVET omologa, pertanto, dovrà anche essere considerata astraendo dal legame con l'aborto procurato. La FIVET omologa è attuata al di fuori del corpo dei coniugi mediante gesti di terze persone la cui competenza e attività tecnica determinano il successo dell'intervento; essa affida la vita e l'identità dell'embrione al potere dei medici e dei biologi e instaura un dominio della tecnica sull'origine e sul destino della persona umana. Una siffatta relazione di dominio è in sé contraria alla dignità e all'uguaglianza che dev'essere comune a genitori e figli. Il concepimento in vitro è il risultato dell'azione tecnica che presiede alla fecondazione; essa non è né di fatto ottenuta né positivamente voluta come l'espressione e il frutto di un atto specifico dell'unione coniugale. Nella FIVET omologa, perciò, pur considerata nel contesto dei rapporti coniugali di fatto esistenti, la generazione della persona umana è oggettivamente privata della sua perfezione propria: quella di essere, cioè, il termine e il frutto di un atto coniugale in cui gli sposi possono farsi "cooperatori con Dio per il dono della vita a una nuova persona"(50). Queste ragioni permettono di comprendere perché l'atto di amore coniugale sia considerato nell'insegnamento della Chiesa come l'unico luogo degno della procreazione umana. Per le stesse ragioni il cosiddetto "caso semplice", cioè una procedura di FIVET omologa, che sia purificata da ogni compromissione con la prassi abortiva della distruzione di embrioni e con la masturbazione, rimane una tecnica moralmente illecita perché priva la procreazione umana della dignità che le è propria e connaturale. Certamente la FIVET omologa non è gravata di tutta quella negatività etica che si riscontra nella procreazione extraconiugale; la famiglia e il matrimonio continuano a costituire l'ambito della nascita e dell'educazione dei figli. Tuttavia, in conformità con la dottrina tradizionale relativa ai beni del matrimonio e alla dignità della persona, la Chiesa rimane contraria, dal punto di vista morale, alla fecondazione omologa in vitro; questa è in se stessa illecita e contrastante con la dignità della procreazione e dell'unione coniugale, anche quando tutto sia messo in atto per evitare la morte dell'embrione umano. Pur non potendo essere approvata la modalità con cui viene ottenuto il concepimento umano nella FIVET, ogni bambino che viene al mondo dovrà comunque essere accolto come un dono vivente della Bontà divina e dovrà essere educato con amore.

6. Come valutare dal punto di vista morale l'inseminazione artificiale omologa?

L'inseminazione artificiale omologa all'interno del matrimonio non può essere ammessa, salvo il caso in cui il mezzo tecnico risulti non sostitutivo dell'atto coniugale, ma si configuri come una facilitazione e un aiuto affinché esso raggiunga il suo scopo naturale. L'insegnamento del Magistero a questo proposito è stato già esplicitato(51): esso non è soltanto espressione di circostanze storiche particolari, ma si fonda sulla dottrina della Chiesa in tema di connessione fra unione coniugale e procreazione, e sulla considerazione della natura personale dell'atto coniugale e della procreazione umana. "L'atto coniugale, nella sua struttura naturale, è un'azione personale, una cooperazione simultanea e immediata dei coniugi, la quale, per la stessa natura degli agenti e la proprietà dell'atto, è l'espressione del dono reciproco, che, secondo la parola della Scrittura, effettua l'unione "in una carne sola"(52). Pertanto la coscienza morale "non proscrive necessariamente l'uso di taluni mezzi artificiali destinati unicamente sia a facilitare l'atto naturale, sia a procurare il raggiungimento del proprio fine all'atto naturale normalmente compiuto"(53). Se il mezzo tecnico facilita l'atto coniugale o l'aiuta a raggiungere i suoi obiettivi naturali, può essere

moralmente accettato. Qualora, al contrario, l'intervento si sostituisca all'atto coniugale, esso è moralmente illecito. L'inseminazione artificiale sostitutiva dell'atto coniugale è proibita in ragione della dissociazione volontariamente operata tra i due significati dell'atto coniugale. La masturbazione, mediante la quale viene normalmente procurato lo sperma, è un altro segno di tale dissociazione; anche quando è posto in vista della procreazione, il gesto rimane privo del suo significato unitivo: "gli manca... la relazione sessuale richiesta dall'ordine morale, quella che realizza, "in un contesto di vero amore, l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana""(54).

7. *Quale criterio morale proporre circa l'intervento del medico nella procreazione umana?*

L'atto medico non dev'essere valutato soltanto in rapporto alla sua dimensione tecnica, ma anche e soprattutto in relazione alla sua finalità, che è il bene delle persone e la loro salute corporea e psichica. I criteri morali per l'intervento medico nella procreazione si deducono dalla dignità delle persone umane, della loro sessualità e della loro origine. La medicina che voglia essere ordinata al bene integrale della persona deve rispettare i valori specificamente umani della sessualità(55). Il medico è al servizio delle persone e della procreazione umana: non ha facoltà di disporre né di decidere di esse. L'intervento medico è rispettoso della dignità delle persone quando mira ad aiutare l'atto coniugale sia per facilitarne il compimento sia per consentirgli di raggiungere il suo fine, una volta che sia stato normalmente compiuto (56). Al contrario, talvolta accade che l'intervento medico tecnicamente si sostituisca all'atto coniugale per ottenere una procreazione che non è né il suo risultato né il suo frutto: in questo caso l'atto medico non risulta, come dovrebbe, al servizio dell'unione coniugale, ma si appropria della funzione procreatrice e così contraddice alla dignità e ai diritti inalienabili degli sposi e del nascituro. L'umanizzazione della medicina, che viene oggi insistentemente richiesta da tutti, esige il rispetto dell'integrale dignità della persona umana in primo luogo nell'atto e nel momento in cui gli sposi trasmettono la vita a una nuova persona. È logico pertanto rivolgere anche un pressante appello ai medici e ai ricercatori cattolici perché rendano una esemplare testimonianza del rispetto dovuto all'embrione umano e alla dignità della procreazione. Il personale medico e curante degli ospedali e delle Cliniche cattoliche è in modo speciale invitato a fare onore agli obblighi morali contratti, spesso anche a titolo di statuto. I responsabili di questi ospedali e cliniche cattoliche, che sono sovente religiosi, avranno cuore di assicurare e promuovere un'attenta osservanza delle norme morali richiamate nella presente Istruzione.

8. *La sofferenza per la sterilità coniugale*

La sofferenza degli sposi che non possono avere figli o che temono di mettere al mondo un figlio handicappato, è una sofferenza che tutti debbono comprendere e adeguatamente valutare. Da parte degli sposi il desiderio di un figlio è naturale: esprime la vocazione alla paternità e alla maternità inscritta nell'amore coniugale. Questo desiderio può essere ancora più forte se la coppia è affetta da sterilità che appaia incurabile. Tuttavia il matrimonio non conferisce agli sposi il diritto di avere un figlio, ma soltanto il diritto di porre quegli atti naturali che di per sé sono ordinati alla procreazione(57). Un vero e proprio diritto al figlio sarebbe contrario alla sua dignità e alla sua natura. Il figlio non è un qualche cosa di dovuto e non può essere considerato come oggetto di proprietà: è piuttosto un dono, "il più grande"(58) e il più gratuito del matrimonio, ed è testimonianza vivente della donazione reciproca dei suoi genitori. A questo titolo il figlio ha il diritto - come è stato ricordato - di essere il frutto dell'atto specifico dell'amore coniugale dei suoi genitori e ha anche il diritto a essere rispettato come persona dal momento del suo concepimento. Tuttavia la sterilità, qualunque ne sia la causa e la prognosi, è certamente una dura prova. La comunità dei credenti è chiamata a illuminare e sostenere la sofferenza di coloro che non possono realizzare una legittima aspirazione alla maternità e paternità. Gli sposi che si trovano in queste dolorose situazioni sono chiamati a scoprire in esse l'occasione per una particolare partecipazione alla croce del Signore, fonte di fecondità spirituale. Le coppie sterili non devono dimenticare che "anche quando la

procreazione non è possibile, non per questo la vita coniugale perde il suo valore. La sterilità fisica infatti può essere occasione per gli sposi per rendere altri servizi importanti alla vita delle persone umane, quali ad esempio l'adozione, le varie forme di opere educative, l'aiuto ad altre famiglie, ai bambini poveri o handicappati"(59). Molti ricercatori si sono impegnati nella lotta contro la sterilità. Salvaguardando pienamente la dignità della procreazione umana, alcuni sono arrivati a risultati che in precedenza sembravano irraggiungibili. Gli uomini di scienza vanno quindi incoraggiati a proseguire nelle loro ricerche, allo scopo di prevenire le cause della sterilità e potervi rimediare, in modo che le coppie sterili possano riuscire a procreare nel rispetto della loro dignità personale e di quella del nascituro.

PARTE III

MORALE E LEGGE CIVILE

Valori e obblighi morali che la legislazione civile deve rispettare e sancire in questa materia

I diritto inviolabile alla vita di ogni individuo umano innocente, i diritti della famiglia, dell'istituzione matrimoniale costituiscono dei valori morali fondamentali, perché riguardano la condizione naturale e la vocazione integrale della persona umana, nello stesso tempo sono elementi costitutivi della società civile e del suo ordinamento. Per questo motivo le nuove possibilità tecnologiche, apertesesi nel campo della biomedicina, richiedono l'intervento delle autorità politiche e del legislatore, perché un ricorso incontrollato a tali tecniche potrebbe condurre a conseguenze non prevedibili e dannose per la società civile. Il riferimento alla coscienza di ciascuno e all'autoregolamentazione dei ricercatori non può essere sufficiente per il rispetto dei diritti personali e dell'ordine pubblico. Se il legislatore, responsabile del bene comune, mancasse di vigilare, potrebbe venire espropriato delle sue prerogative da parte di ricercatori che pretendessero di governare l'umanità in nome delle scoperte biologiche e dei presunti processi di "miglioramento" che ne deriverebbero. L'"eugenismo" e le discriminazioni fra gli esseri umani potrebbero trovarsi legittimate: ciò costituirebbe una violenza e un'offesa grave all'uguaglianza, alla dignità e ai diritti fondamentali della persona umana. L'intervento dell'autorità politica si deve ispirare ai principi razionali che regolano i rapporti tra legge civile e legge morale. Compito della legge civile è assicurare il bene comune delle persone attraverso il riconoscimento e la difesa dei diritti fondamentali, la promozione della pace e della pubblica moralità(60). In nessun ambito di vita la legge civile può sostituirsi alla coscienza né può dettare norme su ciò che esula dalla sua competenza; essa deve talvolta tollerare in vista dell'ordine pubblico ciò che non può proibire senza che ne derivi un danno più grave. Tuttavia i diritti inalienabili della persona dovranno essere riconosciuti e rispettati da parte della società civile e dell'autorità politica; tali diritti dell'uomo non dipendono né dai singoli individui né dai genitori e neppure rappresentano una concessione della società e dello Stato: appartengono alla natura umana e sono inerenti alla persona in forza dell'atto creativo da cui ha preso origine.

Fra tali diritti fondamentali bisogna a questo proposito ricordare:

1. il diritto alla vita e all'integrità fisica di ogni essere umano dal momento del concepimento alla morte;
2. i diritti della famiglia e del matrimonio come istituzione e, in questo ambito, il diritto per il figlio a essere concepito, messo al mondo ed educato dai suoi genitori.

Su ciascuna di queste due tematiche occorre qui svolgere qualche considerazione ulteriore. In diversi Stati alcune leggi hanno autorizzato la soppressione diretta di innocenti: nel momento in cui una legge positiva priva una categoria di esseri umani della protezione che la legislazione civile deve loro accordare, lo Stato viene a negare l'uguaglianza di tutti davanti alla legge. Quando lo Stato non pone la sua forza al servizio

dei diritti di ciascun cittadino, e in particolare di chi è più debole, vengono minati i fondamenti stessi di uno Stato di diritto. L'autorità politica di conseguenza non può approvare che gli esseri umani siano chiamati all'esistenza mediante procedure tali da esporli ai gravissimi rischi sopra ricordati. Il riconoscimento eventualmente accordato dalla legge positiva e dalle autorità politiche alle tecniche di trasmissione artificiale della vita e alle sperimentazioni connesse renderebbe più ampia la breccia aperta dalla legalizzazione dell'aborto. Come conseguenza del rispetto e della protezione che vanno assicurati al nascituro, a partire dal momento del suo concepimento, la legge dovrà prevedere appropriate sanzioni penali per ogni deliberata violazione dei suoi diritti. La legge non potrà tollerare - anzi dovrà espressamente proibire - che degli esseri umani, sia pure allo stadio embrionale, siano trattati come oggetto di sperimentazione, mutilati o distrutti con il pretesto che risulterebbero superflui o incapaci di svilupparsi normalmente. L'autorità politica è tenuta a garantire all'istituzione familiare, sulla quale la società si fonda, la protezione giuridica alla quale essa ha diritto. Per il fatto stesso che è al servizio delle persone, l'autorità politica dovrà essere anche a servizio della famiglia. La legge civile non potrà accordare la sua garanzia a quelle tecniche di procreazione artificiale che sottraggono a beneficio di terze persone (medici, biologi, poteri economici o governativi) ciò che costituisce un diritto inerente alla relazione fra gli sposi e non potrà perciò legalizzare il dono di gameti tra persone che non siano legittimamente unite in matrimonio. La legislazione dovrà proibire inoltre, in forza del sostegno che è dovuto alla famiglia, le banche di embrioni, l'inseminazione *post mortem* e la "maternità sostitutiva". Rientra nei doveri dell'autorità pubblica operare in modo che la legge civile sia regolata sulle norme fondamentali della legge morale in ciò che concerne i diritti dell'uomo, della vita umana e dell'istituzione familiare. Gli uomini politici dovranno impegnarsi, attraverso il loro intervento sull'opinione pubblica, a ottenere su tali punti essenziali il consenso più vasto possibile nella società, e a consolidarlo laddove esso rischiasse di essere indebolito e di venir meno. In molti paesi la legalizzazione dell'aborto e la tolleranza giuridica verso le coppie non sposate rendono più difficile ottenere il rispetto dei diritti fondamentali richiamati in questa Istituzione. Ci si augura che gli Stati non si assumano la responsabilità di rendere ancora più gravi queste situazioni di ingiustizia socialmente dannose. Al contrario, c'è da auspicare che le nazioni e gli Stati prendano coscienza di tutte le implicazioni culturali, ideologiche e politiche connesse con le tecniche di procreazione artificiale e sappiano trovare la saggezza e il coraggio necessari per emanare leggi più giuste e rispettose della vita umana e dell'istituzione familiare. La legislazione civile di numerosi Stati conferisce oggi agli occhi di molti una legittimazione indebita di certe pratiche; essa si dimostra incapace di garantire quella moralità, che è conforme alle esigenze naturali della persona umana e alle "leggi non scritte" impresse dal Creatore nel cuore dell'uomo. Tutti gli uomini di buona volontà devono impegnarsi, in particolare nell'ambito della loro professione e nell'esercizio dei loro diritti civili, perché siano riformate le leggi civili moralmente inaccettabili e corrette le pratiche illecite. Inoltre deve essere sollevata e riconosciuta l'"obiezione di coscienza" di fronte a tali leggi. Ancor più, comincia a imporsi con acutezza alla coscienza morale di molti, specialmente fra gli specialisti delle scienze biomediche, l'istanza per una resistenza passiva alla legittimazione di pratiche contrarie alla vita e alla dignità dell'uomo.

CONCLUSIONE

La diffusione delle tecnologie d'intervento sui processi della procreazione umana solleva gravissimi problemi morali in relazione al rispetto dovuto all'essere umano fin dal suo concepimento e alla dignità della persona, della sua sessualità e della trasmissione della vita. Con questo documento, la Congregazione per la Dottrina della Fede, adempiendo al suo compito di promuovere e tutelare l'insegnamento della Chiesa in così grave materia, rivolge un nuovo accorato invito a tutti coloro che, in ragione del loro ruolo e del loro impegno, possono esercitare un influsso positivo perché, nella famiglia e nella società, sia accordato il dovuto rispetto alla vita e all'amore: ai responsabili della formazione delle coscienze e dell'opinione pubblica, ai cultori della scienza e ai professionisti della medicina, ai giuristi e

agli uomini politici. Essa auspica che tutti comprendano l'incompatibilità che sussiste tra il riconoscimento della dignità della persona umana e il disprezzo della vita e dell'amore, tra la fede nel Dio vivente e la pretesa di voler decidere arbitrariamente dell'origine e della sorte di un essere umano. In particolare la Congregazione per la Dottrina della Fede rivolge un fiducioso invito e un incoraggiamento ai teologi e, in particolare, ai moralisti perché approfondiscano e rendano sempre più accessibili ai fedeli i contenuti dell'insegnamento del Magistero della Chiesa, alla luce di una valida antropologia in materia di sessualità e matrimonio nel contesto del necessario approccio interdisciplinare. Si potranno così comprendere sempre meglio le ragioni e la validità di questo insegnamento: difendendo l'uomo contro gli eccessi del suo potere, la Chiesa di Dio gli ricorda i titoli della sua vera nobiltà; solo in tal modo si potrà assicurare all'umanità di domani la possibilità di vivere e di amare in quella dignità e libertà che derivano dal rispetto della verità. Le precise indicazioni che vengono offerte nella presente Istruzione non intendono quindi arrestare lo sforzo di riflessione, ma piuttosto favorire un rinnovato impulso, nella fedeltà irrinunciabile alla dottrina della Chiesa. Alla luce della verità sul dono della vita umana e dei principi morali che ne conseguono, ciascuno è invitato ad agire, nell'ambito della responsabilità che gli è propria, come il buon samaritano e a riconoscere anche il più piccolo tra i figli degli uomini come suo prossimo (Cf. *Lc* 10, 29-37). La parola di Cristo trova qui una risonanza nuova e particolare: "Ciò che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli lo avrete fatto a Me" (*Mt* 25, 40).

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza accordata al sottoscritto Prefetto dopo la riunione plenaria di questa Congregazione, ha approvato la presente Istruzione e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 22 febbraio 1987, Festa della Cattedra di S. Pietro Apostolo.

Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

Alberto Bovone
Arc. tit. di Cesarea di Numidia
Segretario

NOTE

1 GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti all'81° Congresso della Società Italiana di Medicina Interna e all'82° Congresso della Società Italiana di Chirurgia Generale, 27 ottobre 1980: AAS 72 (1980) 1126.

2 PAOLO VI, *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite* 4 ottobre 1965: AAS 57 (1965) 878; *Encicl. Populorum Progressio*, 13: AAS 59 (1967) 263.

3 PAOLO VI, *Omelia durante la Messa di chiusura dell'Anno Santo*, 25 dicembre 1975: AAS 68 (1976) 145; GIOVANNI PAOLO II, *Encicl. Dives in Misericordia*, 30: AAS 72 (1980) 1224.

4 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 35a Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29 ottobre 1983: AAS 76 (1984) 390.

5 Cf. Dichiar. *Dignitatis Humanae*, 2.

6 Costit. past. *Gaudium et Spes*, 22, GIOVANNI PAOLO II, Encicl. *Redemptor Hominis*, 8: AAS 71 (1979) 270-272.

7 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*, 35.

8 Costit. past. *Gaudium et Spes*, 15. Cf. anche PAOLO VI, Encicl. *Populorum Progressio*, 20: AAS 59 (1967) 267; GIOVANNI PAOLO II, Encicl. *Redemptor Hominis*, 15: AAS 71 (1979) 286-289; Esort. apost. *Familiaris Consortio*, 8: AAS 74 (1982) 89.

9 GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Familiaris Consortio*, 11: AAS 74 (1982) 92.

10 Cf. PAOLO VI, Encicl. *Humanae Vitae*, 10: AAS 60 (1968) 487488.

11 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 35a Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29 ottobre 1983: AAS 76 (1984) 393.

12 Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Familiaris Consortio*, 11: AAS 74 (1982) 91-92; cf. anche Costit. past. *Gaudium et Spes*, 50.

13 SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 9: AAS 66 (1974) 736-737.

14 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 35a Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29 ottobre 1983: AAS 76 (1984) 390.

15 GIOVANNI XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.

16 Costit. past. *Gaudium et Spes*, 24.

17 Cf. Pio XII, Encicl. *Humani Generis*: AAS 42 (1950) 575; PAOLO VI, *Professio fidei*: AAS 60 (1968) 436.

18 GIOVANNI XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447: cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai sacerdoti partecipanti a un seminario di studio su "La procreazione responsabile"*, 17 settembre 1983: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983) 562: "All'origine di ogni persona umana v'è un atto creativo di Dio: nessun uomo viene all'esistenza per caso; egli è sempre il termine dell'amore creativo di Dio".

19 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*, 24.

20 Cf. Pio XII, *Discorso all'Unione Medico-Biologica "S. Luca"*. 12 novembre 1944: *Discorsi e Radiomessaggi*, VI (1944-1945) 191-192.

21 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*, 50.

22 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*. 51: "Perciò quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti, che sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana".

23 Costit. past. *Gaudium et Spes*, n. 51.

24 Santa Sede. *Carta dei diritti della famiglia*, art. 4: L'Osservatore Romano, 25 novembre 1983.

25 SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 12-13: AAS 66 (1974) 738.

26 Cf. PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al XXIII Congresso Nazionale dei Giuristi Cattolici Italiani*, 9 dicembre 1972: AAS 64 (1972) 777.

27 L'obbligo di evitare dei rischi sproporzionati comporta un autentico rispetto degli esseri umani e la rettitudine delle intenzioni terapeutiche. Esso implica che il medico "dovrà innanzitutto valutare attentamente le eventuali conseguenze negative che l'uso necessario di una determinata tecnica d'indagine può avere sul concepito, ed eviterà il ricorso a procedimenti diagnostici circa la cui onesta finalità e sostanziale innocuità non si possiedono sufficienti garanzie. E se come spesso avviene nelle scelte umane, un coefficiente di rischio dovrà essere affrontato, egli si preoccuperà di verificare che esso sia compensato da una vera urgenza della diagnosi e dall'importanza dei risultati con essa raggiungibili in favore del concepito stesso" (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Convegno del "Movimento per la vita"*, 3 dicembre 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V 3 [1982] 1512). Questa precisazione sul "rischio proporzionato" va tenuta presente anche nei passi successivi di questa Istruzione, tutte le volte in cui ricorre questo termine.

28 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 35a Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29 ottobre 1983: AAS 76 (I 1984) 392.

29 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti a un Convegno della Pontificia Accademia delle Scienze*, 23 ottobre 1982: AAS 75 (1983) 37: "lo condanno nel modo più esplicito e formale le manipolazioni sperimentali fatte sull'embrione umano, perché l'essere umano, dal momento del suo concepimento fino alla morte, non può essere sfruttato per nessuna ragione".

30 SANTA SEDE, *Carta dei diritti della famiglia* art. 4b: L'Osservatore Romano 25 novembre 1983.

31 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Convegno del "Movimento per la vita"* 3 dicembre 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V 3, (1982) 1511: "Inaccettabile e ogni forma di sperimentazione sul feto che possa danneggiarne l'integrità o peggiorarne le condizioni a meno che si tratti di un tentativo estremo di salvarlo da morte". SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'eutanasia* 4: AAS 72 (1980) 550: "In mancanza di altri rimedi, e lecito ricorrere, con il consenso dell'ammalato, ai mezzi messi a disposizione dalla medicina più avanzata, anche se sono ancora allo stato sperimentale e non sono esenti da qualche rischio".

32 Nessuno può rivendicare, prima di esistere, un diritto soggettivo ad iniziare l'esistenza, tuttavia, e legittimo affermare il diritto del bambino ad avere un'origine pienamente umana attraverso il concepimento conforme alla natura personale dell'essere umano. La vita è un dono che deve essere accordato in maniera degna sia del soggetto che la riceve sia dei soggetti che la trasmettono. Questa

precisazione va tenuta presente anche per quanto verrà spiegato a proposito della procreazione artificiale umana.

33 Cf. GIOVANNI PAOLO II *Discorso ai partecipanti alla 35a Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale* 29 ottobre 1983: AAS 76 (1984) 391.

34 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*, 50

35 Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Familiaris Consortio*, 14: AAS 74 (1982) 96.

36 Cf. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici* 29 settembre 1949: AAS 41 (1949) 559. Secondo il piano del Creatore, "l'uomo abbandona suo padre e sua madre e si unisce alla sua donna e i due diventano una sola carne" (*Gen* 2,24). L'unità del matrimonio, legata all'ordine della creazione, e una verità alla ragione naturale. La Tradizione e il Magistero della Chiesa si riferiscono sovente al libro della Genesi, sia direttamente sia attraverso i passi del Nuovo Testamento che vi fanno riferimento: *Mt* 19,4-6; *Mc* 10,5-8; *Ef* 5,31. Cf. ATENAGORA, *Legatio pro christianis*, 33: PG 6,965-967; S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaicum homiliae*, LXII, 19 1: PG 58,597 S. LEONE MAGNO, Epist. *ad Rusticum*, 4: PL 54,120i, INNOCENZO III Epist. *Gaudemus in Domino*: DS 778; CONCILIO DI LIONE II, IV sess.: DS 860; CONCILIO DI TRENTO, XXIV sess.: DS 1798.1802; LEONE XIII, Encicl. *Arcanum divinae sapientiae*: ASS 12 (1879-80) 388-391; Pio XI, Encicl. *Casti Connubii*: AAS 22 (1930) 546-547; CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 48; GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Familiaris Consortio*, 19: AAS 74 (1982) 101-102; CLC., can. 1056.

37 Cf. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici* 29 settembre 1949: AAS 41 (1949) 560; *Discorso alle congressiste dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, 29 ottobre 1951: AAS43 (1951) 850; C.I.C., can. 1134.

38 PAOLO VI, Encicl. *Humanae Vitae*, 12: AAS 60 (1968) 488-489.

39 Loc. cit.: *ibid.*, 489.

40 Pio XII, *Discorso ai partecipanti al II Congresso Mondiale di Napoli sulla fecondità e sterilità umana*, 19 maggio 1956: AAS 48 (1956) 470. 41 C.I.C. can. 1061. Secondo questo canone, l'atto coniugale e quello per il quale il matrimonio è consumato se i due sposi "l'hanno posto tra loro in modo umano".

42 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*, 14.

43 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *udienza generale*, 16 gennaio 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, I (1980) 148-152.

44 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla 35a Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale*, 29 ottobre 1983: AAS 76 (1984) 393.

45 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*, 51.

46 Cf. Costit. past. *Gaudium et Spes*, 50.

47 Cf. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici* 29 settembre 1949: AAS 41 (1949) 560: "Sarebbe falso pensare che la possibilità di ricorrere a questo mezzo (fecondazione artificiale) possa rendere valido il matrimonio tra persone incapaci a contrarlo a motivo dell'impedimentum impotentiae".

48 Una questione analoga è trattata da PAOLO VI, Encicl. *Humanae Vitae*, 14: AAS60 (1968) 490-491.

49 Cf. sopra I,1 seg.

50 GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Familiaris Consortio*, 14: AAS 74 (1982) 96.

51 Cf. Risposta del S. Ufficio, 17 marzo 1897: DS 3323; PIO XII, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici* 29 Settembre 1949: AAS41 (1949) 560, *Discorso alle congressiste dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, 29 ottobre 1951: AAS 43 (1951) 850; *Discorso ai partecipanti al II Congresso Mondiale di Napoli sulla fertilità e sterilità umana*, 19 maggio 1956: AAS 48 (1956) 471 473; *Discorso ai partecipanti al VII Congresso Internazionale della Società Internazionale di Ematologia*, 12 Settembre 1958: AAS 50 (1958) 733; GIOVANNI XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, 111: AAS 53 (1961) 477.

52 Pio XII, *Discorso alle congressiste dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, 29 ottobre 1951: AAS43 (1951) 850.

53 Pio XII, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici* 29 settembre 1949: AAS 41 (1949) 560.

54 SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione su alcune questioni di etica sessuale*, 9: AAS 68 (1976) 86, che cita a Costit. past. *Gaudium et Spes*, 51; cf. Decreto del S. Ufficio, 2 agosto 1929: AAS 21 (1929) 490; Pio XII *Discorso ai partecipanti al XXVI Congresso indetto dalla Società Italiana di urologia*, 8 ottobre 1953: AAS45 (1953) 678.

55 Cf. GIOVANNI XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.

56 Cf. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici*, 29 settembre 1949: AAS 41 (1949) 560.

57 Cf. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al II Congresso Mondiale di Napoli sulla fertilità e sterilità umana*, 19 maggio 1956: AAS 48 (1956) 471 -473.

58 Costit. past. *Gaudium et Spes*, 50.

59 GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Familiaris Consortio*, 14: AAS 74 (1982) 97

60 Cf. Dichiar. *Dignitatis humanae*, 7.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

INSTRUCTION ON RESPECT FOR HUMAN LIFE IN ITS ORIGIN AND ON THE DIGNITY OF PROCREATION REPLIES TO CERTAIN QUESTIONS OF THE DAY

FOREWORD

The Congregation for the Doctrine of the Faith has been approached by various Episcopal Conferences or individual Bishops, by theologians, doctors and scientists, concerning biomedical techniques which make it possible to intervene in the initial phase of the life of a human being and in the very processes of procreation and their conformity with the principles of Catholic morality. The present Instruction, which is the result of wide consultation and in particular of a careful evaluation of the declarations made by Episcopates, does not intend to repeat all the Church's teaching on the dignity of human life as it originates and on procreation, but to offer, in the light of the previous teaching of the Magisterium, some specific replies to the main questions being asked in this regard. The exposition is arranged as follows: an introduction will recall the fundamental principles, of an anthropological and moral character, which are necessary for a proper evaluation of the problems and for working out replies to those questions; the first part will have as its subject respect for the human being from the first moment of his or her existence; the second part will deal with the moral questions raised by technical interventions on human procreation; the third part will offer some orientations on the relationships between moral law and civil law in terms of the respect due to human embryos and fetuses and as regards the legitimacy of techniques of artificial procreation.*

* The terms "zygote", "pre-embryo", "embryo" and "foetus" can indicate in the vocabulary of biology successive stages of the development of a human being. The present Instruction makes free use of these terms, attributing to them an identical ethical relevance, in order to designate the result (whether visible or not) of human generation, from the first moment of its existence until birth. The reason for this usage is clarified by the text (cf I, 1).

INTRODUCTION

1. BIOMEDICAL RESEARCH AND THE TEACHING OF THE CHURCH

The gift of life which God the Creator and Father has entrusted to man calls him to appreciate the inestimable value of what he has been given and to take responsibility for it: this fundamental principle must be placed at the centre of one's reflection in order to clarify and solve the moral problems raised by artificial interventions on life as it originates and on the processes of procreation. Thanks to the progress of the biological and medical sciences, man has at his disposal ever more effective therapeutic resources; but he can also acquire new powers, with unforeseeable consequences, over human life at its very beginning

and in its first stages. Various procedures now make it possible to intervene not only in order to assist but also to dominate the processes of procreation. These techniques can enable man to "take in hand his own destiny", but they also expose him "to the temptation to go beyond the limits of a reasonable dominion over nature".(1) They might constitute progress in the service of man, but they also involve serious risks. Many people are therefore expressing an urgent appeal that in interventions on procreation the values and rights of the human person be safeguarded. Requests for clarification and guidance are coming not only from the faithful but also from those who recognize the Church as "an expert in humanity " (2) with a mission to serve the "civilization of love" (3) and of life.

The Church's Magisterium does not intervene on the basis of a particular competence in the area of the experimental sciences; but having taken account of the data of research and technology, it intends to put forward, by virtue of its evangelical mission and apostolic duty, the moral teaching corresponding to the dignity of the person and to his or her integral vocation. It intends to do so by expounding the criteria of moral judgment as regards the applications of scientific research and technology, especially in relation to human life and its beginnings. These criteria are the respect, defence and promotion of man, his "primary and fundamental right" to life,(4) his dignity as a person who is endowed with a spiritual soul and with moral responsibility (5) and who is called to beatific communion with God. The Church's intervention in this field is inspired also by the Love which she owes to man, helping him to recognize and respect his rights and duties. This love draws from the fount of Christ's love: as she contemplates the mystery of the Incarnate Word, the Church also comes to understand the "mystery of man"; (6) by proclaiming the Gospel of salvation, she reveals to man his dignity and invites him to discover fully the truth of his own being. Thus the Church once more puts forward the divine law in order to accomplish the work of truth and liberation. For it is out of goodness - in order to indicate the path of life - that God gives human beings his commandments and the grace to observe them: and it is likewise out of goodness - in order to help them persevere along the same path - that God always offers to everyone his forgiveness. Christ has compassion on our weaknesses: he is our Creator and Redeemer. May his spirit open men's hearts to the gift of God's peace and to an understanding of his precepts.

2. SCIENCE AND TECHNOLOGY AT THE SERVICE OF THE HUMAN PERSON

God created man in his own image and likeness: "male and female he created them" (*Gen* 1: 27), entrusting to them the task of "having dominion over the earth" (*Gen* 1:28). Basic scientific research and applied research constitute a significant expression of this dominion of man over creation. Science and technology are valuable resources for man when placed at his service and when they promote his integral development for the benefit of all; but they cannot of themselves show the meaning of existence and of human progress. Being ordered to man, who initiates and develops them, they draw from the person and his moral values the indication of their purpose and the awareness of their limits.

It would on the one hand be illusory to claim that scientific research and its applications are morally neutral; on the other hand one cannot derive criteria for guidance from mere technical efficiency, from research's possible usefulness to some at the expense of others, or, worse still, from prevailing ideologies. Thus science and technology require, for their own intrinsic meaning, an unconditional respect for the fundamental criteria of the moral law: that is to say, they must be at the service of the human person, of his inalienable rights and his true and integral good according to the design and will of God.(7) The rapid development of technological discoveries gives greater urgency to this need to respect the criteria just mentioned: science without conscience can only lead to man's ruin. "Our era needs such wisdom more than bygone ages if the discoveries made by man are to be further humanized. For the future of the world stands

in peril unless wiser people are forthcoming".(8)

3. ANTHROPOLOGY AND PROCEDURES IN THE BIOMEDICAL FIELD

Which moral criteria must be applied in order to clarify the problems posed today in the field of biomedicine? The answer to this question presupposes a proper idea of the nature of the human person in his bodily dimension.

For it is only in keeping with his true nature that the human person can achieve self-realization as a "unified totality":(9) and this nature is at the same time corporal and spiritual. By virtue of its substantial union with a spiritual soul, the human body cannot be considered as a mere complex of tissues, organs and functions, nor can it be evaluated in the same way as the body of animals; rather it is a constitutive part of the person who manifests and expresses himself through it. The natural moral law expresses and lays down the purposes, rights and duties which are based upon the bodily and spiritual nature of the human person. Therefore this law cannot be thought of as simply a set of norms on the biological level; rather it must be defined as the rational order whereby man is called by the Creator to direct and regulate his life and actions and in particular to make use of his own body.(10) A first consequence can be deduced from these principles: an intervention on the human body affects not only the tissues, the organs and their functions but also involves the person himself on different levels. It involves, therefore, perhaps in an implicit but nonetheless real way, a moral significance and responsibility. Pope John Paul II forcefully reaffirmed this to the World Medical Association when he said: "Each human person, in his absolutely unique singularity, is constituted not only by his spirit, but by his body as well. Thus, in the body and through the body, one touches the person himself in his concrete reality. To respect the dignity of man consequently amounts to safeguarding this identity of the man '*corpore et anima unus*', as the Second Vatican Council says (*Gaudium et Spes*, 14, par.1). It is on the basis of this anthropological vision that one is to find the fundamental criteria for decision-making in the case of procedures which are not strictly therapeutic, as, for example, those aimed at the improvement of the human biological condition".(11)

Applied biology and medicine work together for the integral good of human life when they come to the aid of a person stricken by illness and infirmity and when they respect his or her dignity as a creature of God. No biologist or doctor can reasonably claim, by virtue of his scientific competence, to be able to decide on people's origin and destiny. This norm must be applied in a particular way in the field of sexuality and procreation, in which man and woman actualize the fundamental values of love and life. God, who is love and life, has inscribed in man and woman the vocation to share in a special way in his mystery of personal communion and in his work as Creator and Father.(12) For this reason marriage possesses specific goods and values in its union and in procreation which cannot be likened to those existing in lower forms of life. Such values and meanings are of the personal order and determine from the moral point of view the meaning and limits of artificial interventions on procreation and on the origin of human life. These interventions are not to be rejected on the grounds that they are artificial. As such, they bear witness to the possibilities of the art of medicine. But they must be given a moral evaluation in reference to the dignity of the human person, who is called to realize his vocation from God to the gift of love and the gift of life.

4. FUNDAMENTAL CRITERIA FOR A MORAL JUDGMENT

The fundamental values connected with the techniques of artificial human procreation are two: the life of the human being called into existence and the special nature of the transmission of human life in marriage. The moral judgment on such methods of artificial procreation must therefore be formulated in reference to

these values.

Physical life, with which the course of human life in the world begins, certainly does not itself contain the whole of a person's value, nor does it represent the supreme good of man who is called to eternal life. However it does constitute in a certain way the "fundamental " value of life, precisely because upon this physical life all the other values of the person are based and developed.(13) The inviolability of the innocent human being's right to life "from the moment of conception until death" (14) is a sign and requirement of the very inviolability of the person to whom the Creator has given the gift of life. By comparison with the transmission of other forms of life in the universe, the transmission of human life has a special character of its own, which derives from the special nature of the human person. "The transmission of human life is entrusted by nature to a personal and conscious act and as such is subject to the all-holy laws of God: immutable and inviolable laws which must be recognized and observed. For this reason one cannot use means and follow methods which could be licit in the transmission of the life of plants and animals" (15)

Advances in technology have now made it possible to procreate apart from sexual relations through the meeting *in vitro* of the germ-cells previously taken from the man and the woman. But what is technically possible is not for that very reason morally admissible. Rational reflection on the fundamental values of life and of human procreation is therefore indispensable for formulating a moral evaluation of such technological interventions on a human being from the first stages of his development.

5. TEACHINGS OF THE MAGISTERIUM

On its part, the Magisterium of the Church offers to human reason in this field too the light of Revelation: the doctrine concerning man taught by the Magisterium contains many elements which throw light on the problems being faced here. From the moment of conception, the life of every human being is to be respected in an absolute way because man is the only creature on earth that God has "wished for himself " (16) and the spiritual soul of each man is "immediately created" by God; (17) his whole being bears the image of the Creator. Human life is sacred because from its beginning it involves "the creative action of God" (18) and it remains forever in a special relationship with the Creator, who is its sole end.(19) God alone is the Lord of life from its beginning until its end: no one can, in any circumstance, claim for himself the right to destroy directly an innocent human being. (20) Human procreation requires on the part of the spouses responsible collaboration with the fruitful love of God; (21) the gift of human life must be actualized in marriage through the specific and exclusive acts of husband and wife, in accordance with the laws inscribed in their persons and in their union.(22)

I RESPECT FOR HUMAN EMBRYOS

Careful reflection on this teaching of the Magisterium and on the evidence of reason, as mentioned above, enables us to respond to the numerous moral problems posed by technical interventions upon the human being in the first phases of his life and upon the processes of his conception.

1. WHAT RESPECT IS DUE TO THE HUMAN EMBRYO, TAKING INTO ACCOUNT HIS NATURE AND IDENTITY?

The human being must be respected - as a person - from the very first instant of his existence. The implementation of procedures of artificial fertilization has made possible various interventions upon embryos and human foetuses. The aims pursued are of various kinds: diagnostic and therapeutic, scientific

and commercial. From all of this, serious problems arise. Can one speak of a right to experimentation upon human embryos for the purpose of scientific research? What norms or laws should be worked out with regard to this matter? The response to these problems presupposes a detailed reflection on the nature and specific identity - the word "status" is used - of the human embryo itself .

At the Second Vatican Council, the Church for her part presented once again to modern man her constant and certain doctrine according to which: "Life once conceived, must be protected with the utmost care; abortion and infanticide are abominable crimes". (23) More recently, the Charter of the Rights of the Family, published by the Holy See, confirmed that "Human life must be absolutely respected and protected from the moment of conception".(24)

This Congregation is aware of the current debates concerning the beginning of human life, concerning the individuality of the human being and concerning the identity of the human person. The Congregation recalls the teachings found in the *Declaration on Procured Abortion*: "From the time that the ovum is fertilized, a new life is begun which is neither that of the father nor of the mother; it is rather the life of a new human being with his own growth. It would never be made human if it were not human already. To this perpetual evidence ... modern genetic science brings valuable confirmation. It has demonstrated that, from the first instant, the programme is fixed as to what this living being will be: a man, this individual-man with his characteristic aspects already well determined. Right from fertilization is begun the adventure of a human life, and each of its great capacities requires time ... to find its place and to be in a position to act". (25) This teaching remains valid and is further confirmed, if confirmation were needed, by recent findings of human biological science which recognize that in the zygote* resulting from fertilization the biological identity of a new human individual is already constituted. Certainly no experimental datum can be in itself sufficient to bring us to the recognition of a spiritual soul; nevertheless, the conclusions of science regarding the human embryo provide a valuable indication for discerning by the use of reason a personal presence at the moment of this first appearance of a human life: how could a human individual not be a human person? The Magisterium has not expressly committed itself to an affirmation of a philosophical nature, but it constantly reaffirms the moral condemnation of any kind of procured abortion. This teaching has not been changed and is unchangeable.(26)

Thus the fruit of human generation, from the first moment of its existence, that is to say from the moment the zygote has formed, demands the unconditional respect that is morally due to the human being in his bodily and spiritual totality. The human being is to be respected and treated as a person from the moment of conception; and therefore from that same moment his rights as a person must be recognized, among which in the first place is the inviolable right of every innocent human being to life. This doctrinal reminder provides the fundamental criterion for the solution of the various problems posed by the development of the biomedical sciences in this field: since the embryo must be treated as a person, it must also be defended in its integrity, tended and cared for, to the extent possible, in the same way as any other human being as far as medical assistance is concerned.

* The zygote is the cell produced when the nuclei of the two gametes have fused.

2. IS PRENATAL DIAGNOSIS MORALLY LICIT?

If prenatal diagnosis respects the life and integrity of the embryo and the human foetus and is directed towards its safeguarding or healing as an individual, then the answer is affirmative.

For prenatal diagnosis makes it possible to know the condition of the embryo and of the foetus when still in

the mother's womb. It permits, or makes it possible to anticipate earlier and more effectively, certain therapeutic, medical or surgical procedures. Such diagnosis is permissible, with the consent of the parents after they have been adequately informed, if the methods employed safeguard the life and integrity of the embryo and the mother, without subjecting them to disproportionate risks.(27) But this diagnosis is gravely opposed to the moral law when it is done with the thought of possibly inducing an abortion depending upon the results: a diagnosis which shows the existence of a malformation or a hereditary illness must not be the equivalent of a death-sentence. Thus a woman would be committing a gravely illicit act if she were to request such a diagnosis with the deliberate intention of having an abortion should the results confirm the existence of a malformation or abnormality. The spouse or relatives or anyone else would similarly be acting in a manner contrary to the moral law if they were to counsel or impose such a diagnostic procedure on the expectant mother with the same intention of possibly proceeding to an abortion. So too the specialist would be guilty of illicit collaboration if, in conducting the diagnosis and in communicating its results, he were deliberately to contribute to establishing or favouring a link between prenatal diagnosis and abortion. In conclusion, any directive or programme of the civil and health authorities or of scientific organizations which in any way were to favour a link between prenatal diagnosis and abortion, or which were to go as far as directly to induce expectant mothers to submit to prenatal diagnosis planned for the purpose of eliminating foetuses which are affected by malformations or which are carriers of hereditary illness, is to be condemned as a violation of the unborn child's right to life and as an abuse of the prior rights and duties of the spouses,

3. ARE THERAPEUTIC PROCEDURES CARRIED OUT ON THE HUMAN EMBRYO LICIT?

As with all medical interventions on patients, *one must uphold as licit procedures carried out on the human embryo which respect the life and integrity of the embryo and do not involve disproportionate risks for it but are directed towards its healing, the improvement of its condition of health, or its individual survival.* Whatever the type of medical, surgical or other therapy, the free and informed consent of the parents is required, according to the deontological rules followed in the case of children. The application of this moral principle may call for delicate and particular precautions in the case of embryonic or foetal life. The legitimacy and criteria of such procedures have been clearly stated by Pope John Paul II: "A strictly therapeutic intervention whose explicit objective is the healing of various maladies such as those stemming from chromosomal defects will, in principle, be considered desirable, provided it is directed to the true promotion of the personal well-being of the individual without doing harm to his integrity or worsening his conditions of life. Such an intervention would indeed fall within the logic of the Christian moral tradition" (28)

4. HOW IS ONE TO EVALUATE MORALLY RESEARCH AND EXPERIMENTATION* ON HUMAN EMBRYOS AND FOETUSES?

Medical research must refrain from operations on live embryos, unless there is a moral certainty of not causing harm to the life or integrity of the unborn child and the mother, and on condition that the parents have given their free and informed consent to the procedure. It follows that all research, even when limited to the simple observation of the embryo, would become illicit were it to involve risk to the embryo's physical integrity or life by reason of the methods used or the effects induced. As regards experimentation, and presupposing the general distinction between experimentation for purposes which are not directly therapeutic and experimentation which is clearly therapeutic for the subject himself, in the case in point one must also distinguish between experimentation carried out on embryos which are still alive and experimentation carried out on embryos which are dead. *If the embryos are living, whether viable or not, they must be respected just like any other human person; experimentation on embryos which is not directly*

therapeutic is illicit.(29) No objective, even though noble in itself, such as a foreseeable advantage to science, to other human beings or to society, can in any way justify experimentation on living human embryos or fetuses, whether viable or not, either inside or outside the mother's womb. The informed consent ordinarily required for clinical experimentation on adults cannot be granted by the parents, who may not freely dispose of the physical integrity or life of the unborn child. Moreover, experimentation on embryos and fetuses always involves risk, and indeed in most cases it involves the certain expectation of harm to their physical integrity or even their death. To use human embryos or fetuses as the object or instrument of experimentation constitutes a crime against their dignity as human beings having a right to the same respect that is due to the child already born and to every human person.

The *Charter of the Rights of the Family* published by the Holy See affirms: "Respect for the dignity of the human being excludes all experimental manipulation or exploitation of the human embryo".(30) The practice of keeping alive human embryos *in vivo* or *in vitro* for experimental or commercial purposes is totally opposed to human dignity. In the case of experimentation that is clearly therapeutic, namely, when it is a matter of experimental forms of therapy used for the benefit of the embryo itself in a final attempt to save its life, and in the absence of other reliable forms of therapy, recourse to drugs or procedures not yet fully tested can be licit (31)

The corpses of human embryos and fetuses, whether they have been deliberately aborted or not, must be respected just as the remains of other human beings. In particular, they cannot be subjected to mutilation or to autopsies if their death has not yet been verified and without the consent of the parents or of the mother. Furthermore, the moral requirements must be safeguarded that there be no complicity in deliberate abortion and that the risk of scandal be avoided. Also, in the case of dead fetuses, as for the corpses of adult persons, all commercial trafficking must be considered illicit and should be prohibited.

* Since the terms "research" and "experimentation" are often used equivalently and ambiguously, it is deemed necessary to specify the exact meaning given them in this document.

1) By *research* is meant any inductive-deductive process which aims at promoting the systematic observation of a given phenomenon in the human field or at verifying a hypothesis arising from previous observations.

2) By *experimentation* is meant any research in which the human being (in the various stages of his existence: embryo, fetus, child or adult) represents the object through which or upon which one intends to verify the effect, at present unknown or not sufficiently known, of a given treatment (e.g. pharmacological, teratogenic, surgical, etc.).

5. HOW IS ONE TO EVALUATE MORALLY THE USE FOR RESEARCH PURPOSES OF EMBRYOS OBTAINED BY FERTILIZATION 'IN VITRO'?

Human embryos obtained *in vitro* are human beings and subjects with rights: their dignity and right to life must be respected from the first moment of their existence. *It is immoral to produce human embryos destined to be exploited as disposable "biological material"*. In the usual practice of *in vitro* fertilization, not all of the embryos are transferred to the woman's body; some are destroyed. Just as the Church condemns induced abortion, so she also forbids acts against the life of these human beings. *It is a duty to condemn the particular gravity of the voluntary destruction of human embryos obtained 'in vitro' for the sole purpose of research, either by means of artificial insemination or by means of "twin fission"*. By acting in this way the researcher usurps the place of God; and, even though he may be unaware of this, he sets

himself up as the master of the destiny of others inasmuch as he arbitrarily chooses whom he will allow to live and whom he will send to death and kills defenceless human beings.

Methods of observation or experimentation which damage or impose grave and disproportionate risks upon embryos obtained *in vitro* are morally illicit for the same reasons. Every human being is to be respected for himself, and cannot be reduced in worth to a pure and simple instrument for the advantage of others. *It is therefore not in conformity with the moral law deliberately to expose to death human embryos obtained 'in vitro'.* In consequence of the fact that they have been produced *in vitro*, those embryos which are not transferred into the body of the mother and are called "spare" are exposed to an absurd fate, with no possibility of their being offered safe means of survival which can be licitly pursued.

6. WHAT JUDGMENT SHOULD BE MADE ON OTHER PROCEDURES OF MANIPULATING EMBRYOS CONNECTED WITH THE "TECHNIQUES OF HUMAN REPRODUCTION"?

Techniques of fertilization *in vitro* can open the way to other forms of biological and genetic manipulation of human embryos, such as attempts or plans for fertilization between human and animal gametes and the gestation of human embryos in the uterus of animals, or the hypothesis or project of constructing artificial uteruses for the human embryo. *These procedures are contrary to the human dignity proper to the embryo, and at the same time they are contrary to the right of every person to be conceived and to be born within marriage and from marriage.*(32) *Also, attempts or hypotheses for obtaining a human being without any connection with sexuality through "twin fission", cloning or parthenogenesis are to be considered contrary to the moral law, since they are in opposition to the dignity both of human procreation and of the conjugal union.*

The freezing of embryos, even when carried out in order to preserve the life of an embryo - cryopreservation - constitutes an offence against the respect due to human beings by exposing them to grave risks of death or harm to their physical integrity and depriving them, at least temporarily, of maternal shelter and gestation, thus placing them in a situation in which further offences and manipulation are possible.

Certain attempts to influence chromosomic or genetic inheritance are not therapeutic but are aimed at producing human beings selected according to sex or other predetermined qualities. These manipulations are contrary to the personal dignity of the human being and his or her integrity and identity. Therefore in no way can they be justified on the grounds of possible beneficial consequences for future humanity. (33) Every person must be respected for himself: in this consists the dignity and right of every human being from his or her beginning.

II INTERVENTIONS UPON HUMAN PROCREATION

By "artificial procreation" or "artificial fertilization" are understood here the different technical procedures directed towards obtaining a human conception in a manner other than the sexual union of man and woman. This Instruction deals with fertilization of an ovum in a test-tube (*in vitro* fertilization) and artificial insemination through transfer into the woman's genital tracts of previously collected sperm.

A preliminary point for the moral evaluation of such technical procedures is constituted by the consideration of the circumstances and consequences which those procedures involve in relation to the respect due to the human embryo. Development of the practice of *in vitro* fertilization has required innumerable fertilizations and destructions of human embryos. Even today, the usual practice presupposes a hyperovulation on the part of the woman: a number of ova are withdrawn, fertilized and then cultivated *in*

in vitro for some days. Usually not all are transferred into the genital tracts of the woman; some embryos, generally called "spare", are destroyed or frozen. On occasion, some of the implanted embryos are sacrificed for various eugenic, economic or psychological reasons. Such deliberate destruction of human beings or their utilization for different purposes to the detriment of their integrity and life is contrary to the doctrine on procured abortion already recalled. The connection between *in vitro* fertilization and the voluntary destruction of human embryos occurs too often. This is significant: through these procedures, with apparently contrary purposes, life and death are subjected to the decision of man, who thus sets himself up as the giver of life and death by decree. This dynamic of violence and domination may remain unnoticed by those very individuals who, in wishing to utilize this procedure, become subject to it themselves. The facts recorded and the cold logic which links them must be taken into consideration for a moral judgment on IVF and ET (*in vitro* fertilization and embryo transfer): the abortion-mentality which has made this procedure possible thus leads, whether one wants it or not, to man's domination over the life and death of his fellow human beings and can lead to a system of radical eugenics.

Nevertheless, such abuses do not exempt one from a further and thorough ethical study of the techniques of artificial procreation considered in themselves, abstracting as far as possible from the destruction of embryos produced *in vitro*. The present Instruction will therefore take into consideration in the first place the problems posed by heterologous artificial fertilization (II, 1-3), * and subsequently those linked with homologous artificial fertilization (II, 4-6). ** Before formulating an ethical judgment on each of these procedures, the principles and values which determine the moral evaluation of each of them will be considered.

* By the term *heterologous artificial fertilization or procreation*, the Instruction means techniques used to obtain a human conception artificially by the use of gametes coming from at least one donor other than the spouses who are joined in marriage. Such techniques can be of two types

- a) *Heterologous IVF and ET*: the technique used to obtain a human conception through the meeting *in vitro* of gametes taken from at least one donor other than the two spouses joined in marriage.
- b) *Heterologous artificial insemination*: the technique used to obtain a human conception through the transfer into the genital tracts of the woman of the sperm previously collected from a donor other than the husband.

** By *artificial homologous fertilization or procreation*, the Instruction means the technique used to obtain a human conception using the gametes of the two spouses joined in marriage. Homologous artificial fertilization can be carried out by two different methods:

- a) *Homologous IVF and ET*: the technique used to obtain a human conception through the meeting *in vitro* of the gametes of the spouses joined in marriage.
- b) *Homologous artificial insemination*: the technique used to obtain a human conception through the transfer into the genital tracts of a married woman of the sperm previously collected from her husband.

A. HETEROLOGOUS ARTIFICIAL FERTILIZATION

1. WHY MUST HUMAN PROCREATION TAKE PLACE IN MARRIAGE?

Every human being is always to be accepted as a gift and blessing of God. However, from the moral point

of view a truly responsible procreation vis-à-vis the unborn child must be the fruit of marriage.

For human procreation has specific characteristics by virtue of the personal dignity of the parents and of the children: the procreation of a new person, whereby the man and the woman collaborate with the power of the Creator, must be the fruit and the sign of the mutual self-giving of the spouses, of their love and of their fidelity.(34) The fidelity of the spouses in the unity of marriage involves reciprocal respect of their right to become a father and a mother only through each other. The child has the right to be conceived, carried in the womb, brought into the world and brought up within marriage: it is through the secure and recognized relationship to his own parents that the child can discover his own identity and achieve his own proper human development. The parents find in their child a confirmation and completion of their reciprocal self-giving: the child is the living image of their love, the permanent sign of their conjugal union, the living and indissoluble concrete expression of their paternity and maternity, (35) By reason of the vocation and social responsibilities of the person, the good of the children and of the parents contributes to the good of civil society; the vitality and stability of society require that children come into the world within a family and that the family be firmly based on marriage. The tradition of the Church and anthropological reflection recognize in marriage and in its indissoluble unity the only setting worthy of truly responsible procreation.

2. DOES HETEROLOGOUS ARTIFICIAL FERTILIZATION CONFORM TO THE DIGNITY OF THE COUPLE AND TO THE TRUTH OF MARRIAGE?

Through IVF and ET and heterologous artificial insemination, human conception is achieved through the fusion of gametes of at least one donor other than the spouses who are united in marriage. *Heterologous artificial fertilization is contrary to the unity of marriage, to the dignity of the spouses, to the vocation proper to parents, and to the child's right to be conceived and brought into the world in marriage and from marriage.*(36) Respect for the unity of marriage and for conjugal fidelity demands that the child be conceived in marriage; the bond existing between husband and wife accords the spouses, in an objective and inalienable manner, the exclusive right to become father and mother solely through each other.(37) Recourse to the gametes of a third person, in order to have sperm or ovum available, constitutes a violation of the reciprocal commitment of the spouses and a grave lack in regard to that essential property of marriage which is its unity. Heterologous artificial fertilization violates the rights of the child; it deprives him of his filial relationship with his parental origins and can hinder the maturing of his personal identity. Furthermore, it offends the common vocation of the spouses who are called to fatherhood and motherhood: it objectively deprives conjugal fruitfulness of its unity and integrity; it brings about and manifests a rupture between genetic parenthood, gestational parenthood and responsibility for upbringing. Such damage to the personal relationships within the family has repercussions on civil society: what threatens the unity and stability of the family is a source of dissension, disorder and injustice in the whole of social life. *These reasons lead to a negative moral judgment concerning heterologous artificial fertilization: consequently fertilization of a married woman with the sperm of a donor different from her husband and fertilization with the husband's sperm of an ovum not coming from his wife are morally illicit. Furthermore, the artificial fertilization of a woman who is unmarried or a widow, whoever the donor may be, cannot be morally justified.*

The desire to have a child and the love between spouses who long to obviate a sterility which cannot be overcome in any other way constitute understandable motivations; but subjectively good intentions do not render heterologous artificial fertilization conformable to the objective and inalienable properties of marriage or respectful of the rights of the child and of the spouses.

3. IS "SURROGATE"* MOTHERHOOD MORALLY LICIT?

No, for the same reasons which lead one to reject heterologous artificial fertilization: for it is contrary to the unity of marriage and to the dignity of the procreation of the human person. Surrogate motherhood represents an objective failure to meet the obligations of maternal love, of conjugal fidelity and of responsible motherhood; it offends the dignity and the right of the child to be conceived, carried in the womb, brought into the world and brought up by his own parents; it sets up, to the detriment of families, a division between the physical, psychological and moral elements which constitute those families.

* By "surrogate mother" the Instruction means:

a) the woman who carries in pregnancy an embryo implanted in her uterus and who is genetically a stranger to the embryo because it has been obtained through the union of the gametes of "donors". She carries the pregnancy with a pledge to surrender the baby once it is born to the party who commissioned or made the agreement for the pregnancy.

b) the woman who carries in pregnancy an embryo to whose procreation she has contributed the donation of her own ovum, fertilized through insemination with the sperm of a man other than her husband. She carries the pregnancy with a pledge to surrender the child once it is born to the party who commissioned or made the agreement for the pregnancy.

B HOMOLOGOUS ARTIFICIAL FERTILIZATION

Since heterologous artificial fertilization has been declared unacceptable, the question arises of how to evaluate morally the process of homologous artificial fertilization: IVF and ET and artificial insemination between husband and wife. First a question of principle must be clarified.

4. WHAT CONNECTION IS REQUIRED FROM THE MORAL POINT OF VIEW BETWEEN PROCREATION AND THE CONJUGAL ACT?

a) The Church's teaching on marriage and human procreation affirms the "inseparable connection, willed by God and unable to be broken by man on his own initiative, between the two meanings of the conjugal act: the unitive meaning and the procreative meaning. Indeed, by its intimate structure, the conjugal act, while most closely uniting husband and wife, capacitates them for the generation of new lives, according to laws inscribed in the very being of man and of woman".(38) This principle, which is based upon the nature of marriage and the intimate connection of the goods of marriage, has well-known consequences on the level of responsible fatherhood and motherhood. "By safeguarding both these essential aspects, the unitive and the procreative, the conjugal act preserves in its fullness the sense of true mutual love and its ordination towards man's exalted vocation to parenthood".(39) The same doctrine concerning the link between the meanings of the conjugal act and between the goods of marriage throws light on the moral problem of homologous artificial fertilization, since "it is never permitted to separate these different aspects to such a degree as positively to exclude either the procreative intention or the conjugal relation" (40) Contraception deliberately deprives the conjugal act of its openness to procreation and in this way brings about a voluntary dissociation of the ends of marriage. Homologous artificial fertilization, in seeking a procreation which is not the fruit of a specific act of conjugal union, objectively effects an analogous separation between the goods and the meanings of marriage. Thus, *fertilization is licitly sought when it is the result of a "conjugal act which is per se suitable for the generation of children to which marriage is ordered by its nature and by which the spouses become one flesh".(41) But from the moral point of view procreation is deprived of its proper perfection when it is not desired as the fruit of the conjugal act, that is to say of the specific act of the spouses' union.*

b) The moral value of the intimate link between the goods of marriage and between the meanings of the conjugal act is based upon the unity of the human being, a unity involving body and spiritual soul. (42) Spouses mutually express their personal love in the "language of the body", which clearly involves both "sponsal meanings" and parental ones.(43) The conjugal act by which the couple mutually express their self-gift at the same time expresses openness to the gift of life. It is an act that is inseparably corporal and spiritual. It is in their bodies and through their bodies that the spouses consummate their marriage and are able to become father and mother. In order to respect the language of their bodies and their natural generosity, the conjugal union must take place with respect for its openness to procreation; and the procreation of a person must be the fruit and the result of married love. The origin of the human being thus follows from a procreation that is "linked to the union, not only biological but also spiritual, of the parents, made one by the bond of marriage".(44) Fertilization achieved outside the bodies of the couple remains by this very fact deprived of the meanings and the values which are expressed in the language of the body and in the union of human persons.

c) Only respect for the link between the meanings of the conjugal act and respect for the unity of the human being make possible procreation in conformity with the dignity of the person. In his unique and irrepeatable origin, the child must be respected and recognized as equal in personal dignity to those who give him life. The human person must be accepted in his parents' act of union and love; the generation of a child must therefore be the fruit of that mutual giving (45) which is realized in the conjugal act wherein the spouses cooperate as servants and not as masters in the work of the Creator who is Love. In reality, the origin of a human person is the result of an act of giving. The one conceived must be the fruit of his parents' love. He cannot be desired or conceived as the product of an intervention of medical or biological techniques; that would be equivalent to reducing him to an object of scientific technology. No one may subject the coming of a child into the world to conditions of technical efficiency which are to be evaluated according to standards of control and dominion. *The moral relevance of the link between the meanings of the conjugal act and between the goods of marriage, as well as the unity of the human being and the dignity of his origin, demand that the procreation of a human person be brought about as the fruit of the conjugal act specific to the love between spouses.* The link between procreation and the conjugal act is thus shown to be of great importance on the anthropological and moral planes, and it throws light on the positions of the Magisterium with regard to homologous artificial fertilization.

5. IS HOMOLOGOUS 'IN VITRO' FERTILIZATION MORALLY LICIT?

The answer to this question is strictly dependent on the principles just mentioned. Certainly one cannot ignore the legitimate aspirations of sterile couples. For some, recourse to homologous IVF and ET appears to be the only way of fulfilling their sincere desire for a child. The question is asked whether the totality of conjugal life in such situations is not sufficient to ensure the dignity proper to human procreation. It is acknowledged that IVF and ET certainly cannot supply for the absence of sexual relations (47) and cannot be preferred to the specific acts of conjugal union, given the risks involved for the child and the difficulties of the procedure. But it is asked whether, when there is no other way of overcoming the sterility which is a source of suffering, homologous *in vitro* fertilization may not constitute an aid, if not a form of therapy, whereby its moral licitness could be admitted. The desire for a child - or at the very least an openness to the transmission of life - is a necessary prerequisite from the moral point of view for responsible human procreation. But this good intention is not sufficient for making a positive moral evaluation of *in vitro* fertilization between spouses. The process of IVF and ET must be judged in itself and cannot borrow its definitive moral quality from the totality of conjugal life of which it becomes part nor from the conjugal acts which may precede or follow it.(48)

It has already been recalled that, in the circumstances in which it is regularly practised, IVF and ET involves the destruction of human beings, which is something contrary to the doctrine on the illicitness of abortion previously mentioned.(49) But even in a situation in which every precaution were taken to avoid the death of human embryos, homologous IVF and ET dissociates from the conjugal act the actions which are directed to human fertilization. For this reason the very nature of homologous IVF and ET also must be taken into account, even abstracting from the link with procured abortion. Homologous IVF and ET is brought about outside the bodies of the couple through actions of third parties whose competence and technical activity determine the success of the procedure. Such fertilization entrusts the life and identity of the embryo into the power of doctors and biologists and establishes the domination of technology over the origin and destiny of the human person. Such a relationship of domination is in itself contrary to the dignity and equality that must be common to parents and children.

Conception *in vitro* is the result of the technical action which presides over fertilization. *Such fertilization is neither in fact achieved nor positively willed as the expression and fruit of a specific act of the conjugal union. In homologous IVF and ET, therefore, even if it is considered in the context of 'de facto' existing sexual relations, the generation of the human person is objectively deprived of its proper perfection: namely, that of being the result and fruit of a conjugal act in which the spouses can become "cooperators with God for giving life to a new person".*(50) These reasons enable us to understand why the act of conjugal love is considered in the teaching of the Church as the only setting worthy of human procreation. For the same reasons the so-called "simple case", i.e. a homologous IVF and ET procedure that is free of any compromise with the abortive practice of destroying embryos and with masturbation, remains a technique which is morally illicit because it deprives human procreation of the dignity which is proper and connatural to it. Certainly, homologous IVF and ET fertilization is not marked by all that ethical negativity found in extra-conjugal procreation; the family and marriage continue to constitute the setting for the birth and upbringing of the children. Nevertheless, in conformity with the traditional doctrine relating to the goods of marriage and the dignity of the person, *the Church remain opposed from the moral point of view to homologous 'in vitro' fertilization. Such fertilization is in itself illicit and in opposition to the dignity of procreation and of the conjugal union, even when everything is done to avoid the death of the human embryo.* Although the manner in which human conception is achieved with IVF and ET cannot be approved, every child which comes into the world must in any case be accepted as a living gift of the divine Goodness and must be brought up with love.

6. HOW IS HOMOLOGOUS ARTIFICIAL INSEMINATION TO BE EVALUATED FROM THE MORAL POINT OF VIEW?

Homologous artificial insemination within marriage cannot be admitted except for those cases in which the technical means is not a substitute for the conjugal act but serves to facilitate and to help so that the act attains its natural purpose.

The teaching of the Magisterium on this point has already been stated.(51) This teaching is not just an expression of particular historical circumstances but is based on the Church's doctrine concerning the connection between the conjugal union and procreation and on a consideration of the personal nature of the conjugal act and of human procreation. "In its natural structure, the conjugal act is a personal action, a simultaneous and immediate cooperation on the part of the husband and wife, which by the very nature of the agents and the proper nature of the act is the expression of the mutual gift which, according to the words of Scripture, brings about union 'in one flesh' ".(52) Thus moral conscience "does not necessarily proscribe the use of certain artificial means destined solely either to the facilitating of the natural act or to ensuring that the natural act normally performed achieves its proper end".(53) If the technical means facilitates the

conjugal act or helps it to reach its natural objectives, it can be morally acceptable. If, on the other hand, the procedure were to replace the conjugal act, it is morally illicit. Artificial insemination as a substitute for the conjugal act is prohibited by reason of the voluntarily achieved dissociation of the two meanings of the conjugal act. Masturbation, through which the sperm is normally obtained, is another sign of this dissociation: even when it is done for the purpose of procreation, the act remains deprived of its unitive meaning: "It lacks the sexual relationship called for by the moral order, namely the relationship which realizes 'the full sense of mutual self-giving and human procreation in the context of true love' ".(54)

7. WHAT MORAL CRITERION CAN BE PROPOSED WITH REGARD TO MEDICAL INTERVENTION IN HUMAN PROCREATION?

The medical act must be evaluated not only with reference to its technical dimension but also and above all in relation to its goal which is the good of persons and their bodily and psychological health. The moral criteria for medical intervention in procreation are deduced from the dignity of human persons, of their sexuality and of their origin. *Medicine which seeks to be ordered to the integral good of the person must respect the specifically human values of sexuality.*(55) *The doctor is at the service of persons and of human procreation. He does not have the authority to dispose of them or to decide their fate.*

A medical intervention respects the dignity of persons when it seeks to assist the conjugal act either in order to facilitate its performance or in order to enable it to achieve its objective once it has been normally performed",(56) On the other hand, it sometimes happens that a medical procedure technologically replaces the conjugal act in order to obtain a procreation which is neither its result nor its fruit. In this case the medical act is not, as it should be, at the service of conjugal union but rather appropriates to itself the procreative function and thus contradicts the dignity and the inalienable rights of the spouses and of the child to be born. The humanization of medicine, which is insisted upon today by everyone, requires respect for the integral dignity of the human person first of all in the act and at the moment in which the spouses transmit life to a new person. It is only logical therefore to address an urgent appeal to Catholic doctors and scientists that they bear exemplary witness to the respect due to the human embryo and to the dignity of procreation. The medical and nursing staff of Catholic hospitals and clinics are in a special way urged to do justice to the moral obligations which they have assumed, frequently also, as part of their contract. Those who are in charge of Catholic hospitals and clinics and who are often Religious will take special care to safeguard and promote a diligent observance of the moral norms recalled in the present Instruction.

8. THE SUFFERING CAUSED BY INFERTILITY IN MARRIAGE

The suffering of spouses who cannot have children or who are afraid of bringing a handicapped child into the world is a suffering that everyone must understand and properly evaluate.

On the part of the spouses, the desire for a child is natural: it expresses the vocation to fatherhood and motherhood inscribed in conjugal love. This desire can be even stronger if the couple is affected by sterility which appears incurable. Nevertheless, marriage does not confer upon the spouses the right to have a child, but only the right to perform those natural acts which are *per se* ordered to procreation.(57) *A true and proper right to a child would be contrary to the child's dignity and nature. The child is not an object to which one has a right, nor can he be considered as an object of ownership: rather, a child is a gift, "the supreme gift" (58) and the most gratuitous gift of marriage, and is a living testimony of the mutual giving of his parents. For this reason, the child has the right, as already mentioned, to be the fruit of the specific act of the conjugal love of his parents; and he also has the right to be respected as a person from the moment of his conception.*

Nevertheless, whatever its cause or prognosis, sterility is certainly a difficult trial. The community of believers is called to shed light upon and support the suffering of those who are unable to fulfill their legitimate aspiration to motherhood and fatherhood. Spouses who find themselves in this sad situation are called to find in it an opportunity for sharing in a particular way in the Lord's Cross, the source of spiritual fruitfulness. Sterile couples must not forget that "even when procreation is not possible, conjugal life does not for this reason lose its value. Physical sterility in fact can be for spouses the occasion for other important services to the life of the human person, for example, adoption, various forms of educational work, and assistance to other families and to poor or handicapped children".(59) Many researchers are engaged in the fight against sterility. While fully safeguarding the dignity of human procreation, some have achieved results which previously seemed unattainable. Scientists therefore are to be encouraged to continue their research with the aim of preventing the causes of sterility and of being able to remedy them so that sterile couples will be able to procreate in full respect for their own personal dignity and that of the child to be born.

III. MORAL AND CIVIL LAW

THE VALUES AND MORAL OBLIGATIONS THAT CIVIL LEGISLATION MUST RESPECT AND SANCTION IN THIS MATTER

The inviolable right to life of every innocent human individual and the rights of the family and of the institution of marriage constitute fundamental moral values, because they concern the natural condition and integral vocation of the human person; at the same time they are constitutive elements of civil society and its order. For this reason the new technological possibilities which have opened up in the field of biomedicine require the intervention of the political authorities and of the legislator, since an uncontrolled application of such techniques could lead to unforeseeable and damaging consequences for civil society. Recourse to the conscience of each individual and to the self-regulation of researchers cannot be sufficient for ensuring respect for personal rights and public order. If the legislator responsible for the common good were not watchful, he could be deprived of his prerogatives by researchers claiming to govern humanity in the name of the biological discoveries and the alleged "improvement" processes which they would draw from those discoveries. "Eugenism" and forms of discrimination between human beings could come to be legitimized: this would constitute an act of violence and a serious offense to the equality, dignity and fundamental rights of the human person. The intervention of the public authority must be inspired by the rational principles which regulate the relationships between civil law and moral law. The task of the civil law is to ensure the common good of people through the recognition of and the defence of fundamental rights and through the promotion of peace and of public morality.(60) In no sphere of life can the civil law take the place of conscience or dictate norms concerning things which are outside its competence. It must sometimes tolerate, for the sake of public order, things which it cannot forbid without a greater evil resulting. However, the inalienable rights of the person must be recognized and respected by civil society and the political authority. These human rights depend neither on single individuals nor on parents; nor do they represent a concession made by society and the State: they pertain to human nature and are inherent in the person by virtue of the creative act from which the person took his or her origin. Among such fundamental rights one should mention in this regard:

a) every human being's right to life and physical integrity from the moment of conception until death; b) the rights of the family and of marriage as an institution and, in this area, the child's right to be conceived, brought into the world and brought up by his parents. To each of these two themes it is necessary here to give some further consideration.

In various States certain laws have authorized the direct suppression of innocents: the moment a positive law deprives a category of human beings of the protection which civil legislation must accord them, the State is denying the equality of all before the law. When the State does not place its power at the service of the rights of each citizen, and in particular of the more vulnerable, the very foundations of a State based on law are undermined. The political authority consequently cannot give approval to the calling of human beings into existence through procedures which would expose them to those very grave risks noted previously. The possible recognition by positive law and the political authorities of techniques of artificial transmission of life and the experimentation connected with it would widen the breach already opened by the legalization of abortion. As a consequence of the respect and protection which must be ensured for the unborn child from the moment of his conception, the law must provide appropriate penal sanctions for every deliberate violation of the child's rights. The law cannot tolerate - indeed it must expressly forbid - that human beings, even at the embryonic stage, should be treated as objects of experimentation, be mutilated or destroyed with the excuse that they are superfluous or incapable of developing normally.

The political authority is bound to guarantee to the institution of the family, upon which society is based, the juridical protection to which it has a right. From the very fact that it is at the service of people, the political authority must also be at the service of the family. Civil law cannot grant approval to techniques of artificial procreation which, for the benefit of third parties (doctors, biologists, economic or governmental powers), take away what is a right inherent in the relationship between spouses; and therefore civil law cannot legalize the donation of gametes between persons who are not legitimately united in marriage. Legislation must also prohibit, by virtue of the support which is due to the family, embryo banks, *post mortem* insemination and "surrogate motherhood". *It is part of the duty of the public authority to ensure that the civil law is regulated according to the fundamental norms of the moral law in matters concerning human rights, human life and the institution of the family. Politicians must commit themselves, through their interventions upon public opinion, to securing in society the widest possible consensus on such essential points and to consolidating this consensus wherever it risks being weakened or is in danger of collapse.*

In many countries, the legalization of abortion and juridical tolerance of unmarried couples makes it more difficult to secure respect for the fundamental rights recalled by this Instruction. It is to be hoped that States will not become responsible for aggravating these socially damaging situations of injustice. It is rather to be hoped that nations and States will realize all the cultural, ideological and political implications connected with the techniques of artificial procreation and will find the wisdom and courage necessary for issuing laws which are more just and more respectful of human life and the institution of the family. *The civil legislation of many states confers an undue legitimation upon certain practices in the eyes of many today; it is seen to be incapable of guaranteeing that morality which is in conformity with the natural exigencies of the human person and with the "unwritten laws" etched by the Creator upon the human heart. All men of good will must commit themselves, particularly within their professional field and in the exercise of their civil rights, to ensuring the reform of morally unacceptable civil laws and the correction of illicit practices. In addition, "conscientious objection" vis-à-vis such laws must be supported and recognized. A movement of passive resistance to the legitimation of practices contrary to human life and dignity is beginning to make an ever sharper impression upon the moral conscience of many, especially among specialists in the biomedical sciences.*

CONCLUSION

The spread of technologies of intervention in the processes of human procreation raises very serious moral problems in relation to the respect due to the human being from the moment of conception, to the dignity of

the person, of his or her sexuality, and of the transmission of life. With this Instruction the Congregation for the Doctrine of the Faith, in fulfilling its responsibility to promote and defend the Church's teaching in so serious a matter, addresses a new and heartfelt invitation to all those who, by reason of their role and their commitment, can exercise a positive influence and ensure that, in the family and in society, due respect is accorded to life and love. It addresses this invitation to those responsible for the formation of consciences and of public opinion, to scientists and medical professionals, to jurists and politicians. It hopes that all will understand the incompatibility between recognition of the dignity of the human person and contempt for life and love, between faith in the living God and the claim to decide arbitrarily the origin and fate of a human being.

In particular, the Congregation for the Doctrine of the Faith addresses an invitation with confidence and encouragement to theologians, and above all to moralists, that they study more deeply and make even more accessible to the faithful the contents of the teaching of the Church's Magisterium in the light of a valid anthropology in the matter of sexuality and marriage and in the context of the necessary interdisciplinary approach. Thus they will make it possible to understand ever more clearly the reasons for and the validity of this teaching. By defending man against the excesses of his own power, the Church of God reminds him of the reasons for his true nobility; only in this way can the possibility of living and loving with that dignity and liberty which derive from respect for the truth be ensured for the men and women of tomorrow. The precise indications which are offered in the present Instruction therefore are not meant to halt the effort of reflection but rather to give it a renewed impulse in unrenounceable fidelity to the teaching of the Church.

In the light of the truth about the gift of human life and in the light of the moral principles which flow from that truth, everyone is invited to act in the area of responsibility proper to each and, like the good Samaritan, to recognize as a neighbour even the littlest among the children of men (Cf. *Lk* 10: 29-37). Here Christ's words find a new and particular echo: "What you do to one of the least of my brethren, you do unto me" (*Mt* 25:40).

During an audience granted to the undersigned Prefect after the plenary session of the Congregation for the Doctrine of the Faith, the Supreme Pontiff, John Paul II, approved this Instruction and ordered it to be published.

Given at Rome, from the Congregation for the Doctrine of the Faith, February 22, 1987, the Feast of the Chair of St. Peter, the Apostle.

JOSEPH Card. RATZINGER

Prefect

ALBERTO BOVONE

Titular Archbishop of Caesarea in Numidia Secretary

(1) POPE JOHN PAUL II, *Discourse to those taking part in the 81st Congress of the Italian Society of Internal Medicine and the 82nd Congress of the Italian Society of General Surgery*, 27 October 1980: AAS 72 (1980) 1126.

(2) POPE PAUL VI, *Discourse to the General Assembly of the United Nations Organization*, 4 October 1965: AAS 57 (1965) 878; *Encyclical Populorum Progressio*, 13: AAS 59 (1967) 263.

- (3) POPE PAUL VI, *Homily during the Mass closing the Holy Year*, 25 December 1975: AAS 68 (1976) 145; POPE JOHN PAUL II, *Encyclical Dives in Misericordia*, 30: AAS 72 (1980) 1224.
- (4) POPE JOHN PAUL II, *Discourse to those taking part in the 35th General Assembly of the World Medical Association*, 29 October 1983: AAS 76 (1984) 390.
- (5) Cf. Declaration *Dignitatis Humanae*, 2.
- (6) Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 22; POPE JOHN PAUL II, *Encyclical Redemptor Hominis*, 8: AAS 71 (1979) 270-272.
- (7) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 35.
- (8) Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 15; cf. also POPE PAUL VI, *Encyclical Populorum Progressio*, 20: AAS 59 (1967) 267; POPE JOHN PAUL II, *Encyclical Redemptor Hominis*, 15: AAS 71 (1979) 286-289; Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 8: AAS 74 (1982) 89.
- (9) POPE JOHN PAUL II, *Apostolic Exhortation Familiaris Consortio*, 11: AAS 74 (1982) 92.
- (10) Cf. POPE PAUL VI, *Encyclical Humanae Vitae*, 10: AAS 60 (1968) 487-488.
- (11) POPE JOHN PAUL II, *Discourse to the members of the 35th General Assembly of the World Medical Association*, 29 October 1983: AAS 76 (1984) 393.
- (12) Cf. POPE JOHN PAUL II, *Apostolic Exhortation Familiaris Consortio*, 11: AAS 74 (1982) 91-92; cf. also Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 50.
- (13) SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Procured Abortion*, 9, AAS 66 (1974) 736-737.
- (14) POPE JOHN PAUL II, *Discourse to those taking part in the 35th General Assembly of the World Medical Association*, 29 October 1983: AAS 76 (1984) 390.
- (15) POPE JOHN XXIII, *Encyclical Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.
- (16) Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 24.
- (17) Cf. POPE PIUS XII, *Encyclical Humani Generis*: AAS 42 (1950) 575; POPE PAUL VI, *Professio Fidei*: AAS 60 (1968) 436.
- (18) POPE JOHN XXIII, *Encyclical Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447; cf. POPE JOHN PAUL II, *Discourse to priests participating in a seminar on "Responsible Procreation"*, 17 September 1983, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983) 562: "At the origin of each human person there is a creative act of God: no man comes into existence by chance; he is always the result of the creative love of God".

- (19) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 24.
- (20) Cf. POPE PIUS XII, *Discourse to the Saint Luke Medical-Biological Union*, 12 November 1944: *Discorsi e Radiomessaggi VI* (1944-1945) 191-192.
- (21) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 50.
- (22) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 51: "When it is a question of harmonizing married love with the responsible transmission of life, the moral character of one's behaviour does not depend only on the good intention and the evaluation of the motives: the objective criteria must be used, criteria drawn from the nature of the human person and human acts, criteria which respect the total meaning of mutual self-giving and human procreation in the context of true love".
- (23) Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 51.
- (24) HOLY SEE, *Charter of the Rights of the Family*, 4: *L'Osservatore Romano*, 25 November 1983.
- (25) SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Procured Abortion*, 12-13: AAS 66 (1974) 738.
- (26) Cf. POPE PAUL VI, *Discourse to participants in the Twenty-third National Congress of Italian Catholic Jurists*, 9 December 1972: AAS 64 (1972) 777.
- (27) The obligation to avoid disproportionate risks involves an authentic respect for human beings and the uprightness of therapeutic intentions. It implies that the doctor "above all ... must carefully evaluate the possible negative consequences which the necessary use of a particular exploratory technique may have upon the unborn child and avoid recourse to diagnostic procedures which do not offer sufficient guarantees of their honest purpose and substantial harmlessness. And if, as often happens in human choices, a degree of risk must be undertaken, he will take care to assure that it is justified by a truly urgent need for the diagnosis and by the importance of the results that can be achieved by it for the benefit of the unborn child himself" (POPE JOHN PAUL II, *Discourse to Participants in the Pro-Life Movement Congress*, 3 December 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 [1982] 1512). This clarification concerning "proportionate risk" is also to be kept in mind in the following sections of the present Instruction, whenever this term appears.
- (28) POPE JOHN PAUL II, *Discourse to the Participants in the 35th General Assembly of the World Medical Association*, 29 October 1983: AAS 76 (1984) 392.
- (29) Cf. POPE JOHN PAUL II, *Address to a Meeting of the Pontifical Academy of Sciences*, 23 October 1982: AAS 75 (1983) 37: "I condemn, in the most explicit and formal way, experimental manipulations of the human embryo, since the human being, from conception to death, cannot be exploited for any purpose whatsoever".
- (30) HOLY SEE, *Charter of the Rights of the Family*, 4b: *L'Osservatore Romano*, 25 November 1983.
- (31) Cf. POPE JOHN PAUL II, *Address to the Participants in the Convention of the Pro-Life Movement*, 3 December 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982) 1511: "Any form of experimentation on

the foetus that may damage its integrity or worsen its condition is unacceptable, except in the case of a final effort to save it from death". SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Euthanasia*, 4: AAS 72 (1980) 550: "In the absence of other sufficient remedies, it is permitted, with the patient's consent, to have recourse to the means provided by the most advanced medical techniques, even if these means are still at the experimental stage and are not without a certain risk".

(32) No one, before coming into existence, can claim a subjective right to begin to exist; nevertheless, it is legitimate to affirm the right of the child to have a fully human origin through conception in conformity with the personal nature of the human being. Life is a gift that must be bestowed in a manner worthy both of the subject receiving it and of the subjects transmitting it. This statement is to be borne in mind also for what will be explained concerning artificial human procreation.

(33) Cf. POPE JOHN PAUL II, *Discourse to those taking part in the 35th General Assembly of the World Medical Association*, 29 October 1983: AAS 76 (1984) 391.

(34) Cf. Pastoral Constitution on the Church in the Modern world, *Gaudium et Spes*, 50.

(35) Cf. POPE JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 14: AAS 74 (1982) 96.

(36) Cf. POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the 4th International Congress of Catholic Doctors*, 29 September 1949: AAS 41 (1949) 559. According to the plan of the Creator, "A man leaves his father and his mother and cleaves to his wife, and they become one flesh" (*Gen 2:24*). The unity of marriage, bound to the order of creation, is a truth accessible to natural reason. The Church's Tradition and Magisterium frequently make reference to the Book of Genesis, both directly and through the passages of the New Testament that refer to it: *Mt 19: 4-6*; *Mk: 10:5-8*; *Eph 5: 31*. Cf. ATHENAGORAS, *Legatio pro christianis*, 33: PG 6, 965-967; ST CHRYSOSTOM, *In Matthaicum homiliae*, LXII, 19, 1: PG 58 597; ST LEO THE GREAT, *Epist. ad Rusticum*, 4: PL 54, 1204; INNOCENT III, *Epist. Gaudemus in Domino*: DS 778; COUNCIL OF LYONS II, IV *Session*: DS 860; COUNCIL OF TRENT, XXIV, *Session*: DS 1798. 1802; POPE LEO XIII, Encyclical *Arcanum Divinae Sapientiae*: ASS 12 (1879/80) 388-391; POPE PIUS XI, Encyclical *Casti Connubii*: AAS 22 (1930) 546-547; SECOND VATICAN COUNCIL, *Gaudium et Spes*, 48; POPE JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 19: AAS 74 (1982) 101-102; *Code of Canon Law*, Can.1056.

(37) Cf. POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the 4th International Congress of Catholic Doctors*, 29 September 1949: AAS 41 (1949) 560; *Discourse to those taking part in the Congress of the Italian Catholic Union of Midwives*, 29 October 1951: AAS 43 (1951) 850; *Code of Canon Law*, Can. 1134.

(38) POPE PAUL VI, Encyclical Letter *Humanae Vitae*, 12: AAS 60 (1968) 488-489.

(39) *Loc. cit., ibid.*, 489.

(40) POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the Second Naples World Congress on Fertility and Human Sterility*, 19 May 1956: AAS 48 (1956) 470.

(41) *Code of Canon Law*, Can. 1061. According to this Canon, the conjugal act is that by which the marriage is consummated if the couple "have performed (it) between themselves in a human manner".

- (42) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 14.
- (43) Cf. POPE JOHN PAUL II, *General Audience on 16 January 1980: Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980) 148-152.
- (44) POPE JOHN PAUL II, *Discourse to those taking part in the 35th General Assembly of the World Medical Association*, 29 October 1983: AAS 76 (1984) 393.
- (45) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 51.
- (46) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 50.
- (47) Cf. POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the 4th International Congress of Catholic Doctors*, 29 September 1949: AAS 41 (1949) 560: "It would be erroneous ... to think that the possibility of resorting to this means (artificial fertilization) might render valid a marriage between persons unable to contract it because of the *impedimentum impotentiae*".
- (48) A similar question was dealt with by POPE PAUL VI, Encyclical *Humanae Vitae*, 14: AAS 60 (1968) 490-491.
- (49) Cf. *supra*: I, 1 ff.
- (50) POPE JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*. 14: AAS 74 (1982) 96.
- (51) Cf. *Response of the Holy Office*, 17 March 1897: DS 3323; POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the 4th International Congress of Catholic Doctors*, 29 September 1949: AAS 41 (1949) 560; *Discourse to the Italian Catholic Union of Midwives*, 29 October 1951: AAS 43 (1951) 850; *Discourse to those taking part in the Second Naples World Congress on Fertility and Human Sterility*, 19 May 1956: AAS 48 (1956) 471-473; *Discourse to those taking part in the 7th International Congress of the International Society of Haematology*, 12 September 1958: AAS 50 (1958) 733; POPE JOHN XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.
- (52) POPE PIUS XII, *Discourse to the Italian Catholic Union of Midwives*, 29 October 1951: AAS 43 (1951) 850.
- (53) POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the 4th International Congress of Catholic Doctors*, 29 September 1949: AAS 41 (1949) 560.
- (54) SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Certain Questions Concerning Sexual ethics*, 9: AAS 68 (1976) 86, which quotes the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 51. Cf. *Decree of the Holy Office*, 2 August 1929: AAS 21 (1929) 490; POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the 26th Congress of the Italian Society of Urology*, 8 October 1953: AAS 45 (1953) 678.
- (55) Cf. POPE JOHN XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.
- (56) Cf. POPE PIUS XII, *Discourse to those taking part in the 4th International Congress of Catholic*

Doctors, 29 September 1949: AAS 41 (1949), 560.

(57) Cf. POPE PIUS XII, *Discourse to the taking part in the Second Naples World Congress on Fertility and Human Sterility*, 19 May 1956: AAS 48 (1956) 471-473.

(58) Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 50.

(59) POPE JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 14: AAS 74 (1982) 97.

(60) Cf. Declaration *Dignitatis Humanae*, 7.





SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

INSTRUÇÃO SOBRE O RESPEITO À VIDA HUMANA NASCENTE E A DIGNIDADE DA PROCRIAÇÃO

RESPOSTA A ALGUMAS QUESTÕES ATUAIS

PREÂMBULO

A Congregação para a Doutrina da Fé foi interpelada por diversas Conferências episcopais e, individualmente, por bispos, teólogos, médicos e cientistas, acerca da conformidade com os princípios da moral católica das técnicas biomédicas que consentem intervir na fase inicial da vida do ser humano e nos próprios processos da procriação. Fruto de ampla consulta e, em particular, de uma atenta avaliação das declarações de episcopados, a presente Instrução não pretende propor novamente todo o ensinamento da Igreja acerca da dignidade da vida humana nascente e da procriação. É seu desejo oferecer, à luz da precedente doutrina do Magistério, respostas específicas às principais interrogações que se levantam a esse respeito.

A exposição está organizada do seguinte modo: uma introdução recordará os princípios fundamentais de caráter antropológico e moral necessários para uma adequada avaliação dos problemas e para a elaboração das respostas a tais questões; a primeira parte terá como tema o respeito pelo ser humano a partir do primeiro momento da sua existência; a segunda parte abordará as questões morais suscitadas pelas intervenções da técnica na procriação humana; na terceira parte serão oferecidas algumas orientações quanto às relações que sobrevêm entre lei moral e lei civil, a propósito do respeito devido aos embriões e fetos humanos, [1] com relação à legitimidade das técnicas de procriação artificial.*

INTRODUÇÃO

1.

PESQUISA BIOMÉDICA E ENSINAMENTO DA IGREJA

O dom da vida que Deus Criador e Pai confiou ao homem, exige que este tome consciência do seu valor inestimável e assuma a responsabilidade do mesmo: este princípio fundamental deve ser posto no centro da reflexão, a fim de esclarecer e resolver os problemas morais suscitados pelas intervenções artificiais na vida

nascente e nos processos da procriação.

Graças ao progresso das ciências biológicas e médicas, o homem pode dispor de recursos terapêuticos sempre mais eficazes, mas pode adquirir também novos poderes sobre a vida humana em seu próprio início e nos seus primeiros estágios, com consequências imprevisíveis. Hoje, diversas técnicas permitem uma intervenção não apenas para assistir mas também para dominar os processos da procriação. Tais técnicas podem consentir ao homem « tomar nas mãos o próprio destino », mas expõem-no também « à tentação de ultrapassar os limites de um domínio razoável sobre a natureza ».[1] Por mais que possam constituir um progresso a serviço do homem, elas comportam também graves riscos. Desta forma, um urgente apelo é expresso por parte de muitos, a fim de que, nas intervenções sobre a procriação, sejam salvaguardados os valores e os direitos da pessoa humana. Os pedidos de esclarecimento e de orientação provêm não apenas dos fiéis, mas também da parte de todos aqueles que, de algum modo, reconhecem que a Igreja, « perita em humanidade », [2] tem uma missão a serviço da « civilização do amor » [3] e da vida.

Não é em nome de uma particular competência no campo das ciências experimentais que o Magistério da Igreja intervém. Após ter levado em consideração os dados da pesquisa e da técnica, em virtude da própria missão evangélica e do seu dever apostólico, ele pretende propor a doutrina moral correspondente à dignidade da pessoa e à sua vocação integral, expondo os critérios de juízo moral sobre as aplicações da pesquisa científica e da técnica, particularmente naquilo que diz respeito à vida humana e aos seus inícios. Tais critérios são o respeito, a defesa e a promoção do homem, o seu « direito primário e fundamental » à vida, [4] a sua dignidade de pessoa, dotada de uma alma espiritual, de responsabilidade moral [5] e chamada à comunhão beatífica com Deus.

Também neste campo, a intervenção da Igreja se inspira no amor que ela deve ao homem, ajudando-o a reconhecer e respeitar os seus direitos e os seus deveres. Tal amor alimenta-se nas fontes da caridade de Cristo: contemplando o mistério do Verbo Encarnado, a Igreja conhece também o « mistério do homem »; [6] anunciando o Evangelho da salvação, revela ao homem a sua dignidade e convida-o a descobrir plenamente a sua verdade. Assim, a Igreja repropõe a lei divina, realizando uma obra de verdade e de libertação.

Com efeito, é por bondade — para indicar o caminho da vida — que Deus dá ao homem os seus mandamentos e a graça de observá-los; como é também por bondade — para ajudá-los a perseverar no mesmo caminho — que Deus sempre oferece a todos os homens o seu perdão. Cristo tem compaixão de nossas fraquezas: Ele é nosso Criador e nosso Redentor. Que o seu Espírito abra os ânimos ao dom da paz de Deus e à compreensão dos seus preceitos.

2.

CIÊNCIA E TÉCNICA A SERVIÇO DA PESSOA HUMANA

Deus criou o homem à sua imagem e semelhança: « homem e mulher ele os criou » (*Gn* 1, 27), confiando-lhes a missão de « dominar a terra » (*Gn* 1, 28). Tanto a pesquisa científica de base como a aplicada constituem uma significativa expressão deste senhorio do homem sobre a criação. A ciência e a técnica, preciosos recursos do homem quando são postos a seu serviço e promovem o seu desenvolvimento integral em benefício de todos, não podem indicar sozinhos o sentido da existência e do progresso humano. Sendo ordenadas ao homem, de quem recebem origem e incremento, é na pessoa e em seus valores morais que vão buscar a indicação da sua finalidade e a consciência dos seus limites.

Seria, portanto, ilusório reivindicar a neutralidade moral da pesquisa científica e das suas aplicações; por outro lado, não se pode deduzir os critérios de orientação somente da eficiência técnica, da utilidade que podem trazer a alguns em prejuízo de outros ou, pior ainda, das ideologias dominantes. A ciência e a técnica, portanto, por seu próprio significado intrínseco, exigem o respeito incondicionado aos critérios fundamentais da moralidade: isto é, devem estar a serviço da pessoa humana, dos seus direitos inalienáveis e do seu bem verdadeiro e integral, segundo o plano e a vontade de Deus.[7]

O rápido desenvolvimento das descobertas tecnológicas torna mais urgente esta exigência de respeito aos critérios mencionados: sem a consciência, a ciência só pode conduzir à ruína do homem. « A nossa época, mais do que nos séculos passados, precisa desta sabedoria para que se tornem mais humanas todas as novidades descobertas pelo homem. Realmente estará em perigo a sorte futura do mundo se não surgirem homens mais sábios » [8]

3. ANTROPOLOGIA E INTERVENÇÕES NO CAMPO BIO-MÉDICO

Quais critérios morais devem ser aplicados para esclarecer os problemas hoje suscitados no âmbito da biomédica? A resposta a esta pergunta supõe uma adequada concepção da natureza da pessoa humana na sua dimensão corpórea.

Com efeito, somente seguindo a sua verdadeira natureza é que a pessoa humana pode realizar-se como « totalidade unificada »: [9] ora, esta natureza é simultaneamente corporal e espiritual. Por força da sua união substancial com uma alma espiritual, o corpo humano não pode ser considerado apenas como um conjunto de tecidos, órgãos e funções, nem pode ser avaliado com o mesmo critério do corpo dos animais. Ele é parte constitutiva da pessoa que através dele se manifesta e se exprime.

A lei moral natural exprime e prescreve as finalidades, os direitos e os deveres que se fundamentam na natureza corporal e espiritual da pessoa humana. Portanto, ela não pode ser concebida como uma normatividade simplesmente biológica, mas deve ser definida como a ordem racional segundo a qual o homem é chamado pelo Criador a dirigir e regular a sua vida e os seus atos e, em particular, a usar do próprio corpo e a dele dispor.[10]

De tais princípios, pode-se tirar uma primeira consequência: uma intervenção no corpo humano não atinge apenas tecidos, órgãos e suas funções, mas envolve também, em diversos níveis, a própria pessoa; ela comporta, pois, um significado e uma responsabilidade morais, de modo implícito talvez, porém real. João Paulo II reafirmava-o, com vigor, à Associação médica mundial: « Toda pessoa humana, na sua singularidade irrepetível, não é constituída apenas pelo espírito mas também pelo corpo; assim, no corpo e através do corpo atinge-se a pessoa mesma, na sua realidade concreta. Respeitar a dignidade do homem comporta, por conseguinte, salvaguardar esta identidade do homem *corpore et anima unus*, como afirmava o Concílio Vaticano II (Const. *Gaudium et Spes*, n. 14, 1). É sobre a base desta visão antropológica que devem ser encontrados os critérios fundamentais para as decisões a tomar, quando se trata de intervenções não estritamente terapêuticas, por exemplo, aquelas que visam a melhoria da condição biológica humana ».

[11]

A biologia e a medicina, em suas aplicações, concorrem para o bem integral da vida humana quando vêm em auxílio da pessoa atingido pela doença e enfermidade, no respeito à sua dignidade de criatura do Deus. Nenhum biólogo ou médico pode razoavelmente pretender, por força da sua competência científica, decidir

sobre a origem e o destino dos homens. Esta doutrina deve ser aplicada, de modo particular, no âmbito da sexualidade e da procriação, no qual o homem e a mulher atuam os valores fundamentais do amor e da vida.

Deus, que é amor e vida, inscreveu no homem e na mulher a vocação a uma participação especial no seu mistério de comunhão pessoal e na sua obra de Criador e Pai.[12] Por isso o matrimônio possui bens 1 valores específicos de união e de procriação que não se podem comparar com os que existem nas formas inferiores de vida. Tais valores e significados de ordem pessoal determinam, do ponto de vista moral, o sentido e os limites das intervenções artificiais na procriação e na origem da vida humana. Estas intervenções não devem ser recusadas pelo fato de serem artificiais. Como tais, elas demonstram as possibilidades da arte médica. Sob o aspecto moral, porém, devem ser avaliadas com referência à dignidade da pessoa humana, chamada a realizar a vocação divina ao dom do amor e ao dom da vida.

4. CRITÉRIOS FUNDAMENTAIS PARA UM JUÍZO MORAL

Os valores fundamentais conexos com as técnicas de procriação artificial humana são dois: a vida do ser humano chamado à existência e a originalidade da sua transmissão no matrimônio. O juízo moral acerca de tais métodos de procriação artificial, portanto, deverá ser formulado em referência a estes valores.

A vida física, pela qual tem início a caminhada humana no mundo, certamente não esgota em si todo o valor da pessoa, nem representa o bem supremo do homem que é chamado à eternidade. Todavia, de certo modo, ela constitui o seu valor « fundamental », exatamente porque sobre a vida física fundamentam-se e desenvolvem-se todos os outros valores da pessoa.[13] A inviolabilidade do direito do ser humano inocente à vida « desde o momento da concepção até à morte », [14] é um sinal e uma exigência da inviolabilidade mesma da pessoa à qual o Criador concedeu o dom da vida.

Com respeito à transmissão das outras formas de vida no universo, a transmissão da vida humana tem uma sua originalidade, que deriva da originalidade própria da pessoa humana. « A transmissão da vida humana é confiada pela natureza a um ato pessoal e consciente e, como tal, sujeito às sacrossantas leis de Deus: leis imutáveis e invioláveis que devem ser reconhecidas e observadas. É por isso que não se pode usar meios e seguir métodos que podem ser lícitos na transmissão da vida das plantas e dos animais ». [15]

Atualmente, os progressos da técnica tornaram possível uma pro-criação sexual, mediante o encontro *in vitro* das células germinais previamente retiradas do homem e da mulher. Mas aquilo que é tecnicamente possível não é necessariamente, por esta mera razão, admissível do ponto de vista moral. Por isso, é indispensável a reflexão racional acerca dos valores fundamentais da vida e da procriação humana, para formular o juízo moral a respeito de tais intervenções da técnica no ser humano desde os primeiros estágios do seu desenvolvimento.

5. ENSINAMENTO DO MAGISTÉRIO

Por sua vez, o Magistério da Igreja, também neste campo, oferece à razão humana a luz da Revelação: a doutrina sobre o homem, ensinada pelo Magistério, contém muitos elementos que esclarecem os problemas que aqui são enfrentados.

Desde o momento da concepção, a vida de todo ser humano deve ser respeitada de modo absoluto, porque o homem é, na terra, a única criatura que Deus « quis por si mesma », [16] e a alma espiritual de cada um dos homens é « imediatamente criada » por Deus; [17] todo o seu ser traz a imagem do Criador. A vida humana é sagrada porque desde o seu início comporta « a ação criadora de Deus » [18] e permanece para sempre em uma relação especial com o Criador, seu único fim. [19] Somente Deus é o Senhor da vida, desde o seu início até o seu fim: ninguém, em nenhuma circunstância, pode reivindicar para si o direito de destruir diretamente um ser humano inocente. [20]

A procriação humana exige uma colaboração responsável dos esposos com o amor fecundo de Deus; [21] o dom da vida humana deve realizar-se no matrimônio, através dos atos específicos e exclusivos dos esposos, segundo as leis inscritas nas suas pessoas e na sua união. [22]

I. O RESPEITO AOS EMBRIÕES HUMANOS

Uma reflexão atenta sobre este ensinamento do Magistério e sobre os dados da razão acima lembrados permite responder aos múltiplos problemas morais suscitados pelas intervenções técnicas no ser humano nas fases iniciais da sua vida e nos processos da sua concepção.

1. QUE RESPEITO É DEVIDO AO EMBRIÃO HUMANO, TENDO EM CONTA A SUA NATUREZA E A SUA IDENTIDADE?

O ser humano deve ser respeitado como pessoa, desde o primeiro instante da sua existência.

A atuação de procedimentos de fecundação artificial tornou possível diversas intervenções nos embriões e nos fetos humanos. As finalidades que se buscam são de vários tipos: diagnósticas e terapêuticas, científicas e comerciais. Daí surgem graves problemas. Pode-se falar de um direito à experimentação em embriões humanos com fins de pesquisa científica? Que normas ou que legislação elaborar nesta matéria? A resposta a tais problemas supõe uma reflexão aprofundada sobre a natureza e a identidade próprias — fala-se de « estatuto » — do embrião humano.

Por sua parte, no Concílio Vaticano II a Igreja propôs novamente ao homem contemporâneo a sua doutrina constante e certa segundo a qual « a vida deve ser protegida com o máximo cuidado desde a concepção. O aborto como o infanticídio são crimes nefandos » [23] Mais recentemente a *Carta dos direitos da família*, publicada pela Santa Sé, reafirmava: « A vida humana deve ser respeitada e protegida de modo absoluto, desde o momento da concepção ». [24]

Esta Congregação tem conhecimento das discussões atuais acerca do início da vida humana, da individualidade do ser humano e da identidade da pessoa humana. Ela lembra os ensinamentos contidos na *Declaração sobre o aborto provocado*: « A partir do momento em que o óvulo é fecundado, inaugura-se uma nova vida que não é aquela do pai ou da mãe e sim de um novo ser humano que se desenvolve por conta própria. Nunca tornar-se-á humano se já não o é desde então. A esta evidência de sempre ... a ciência genética moderna fornece preciosas confirmações. Esta demonstrou que desde o primeiro instante encontra-se fixado o programa daquilo que será este vivente: um homem, este homem-indivíduo com as suas notas características já bem determinadas. Desde a fecundação tem início a aventura de uma vida humana, cujas grandes capacidades exigem, cada uma, tempo para organizar-se e para encontrar-se prontas a agir » [25] Esta doutrina permanece válida e, além disso, é confirmada — se isso fosse necessário — pelas recentes aquisições da biologia humana, que reconhece que no zigoto [2*] derivante da fecundação já está

constituída a identidade biológica de um novo indivíduo humano.

É certo que nenhum dado experimental, por si só, pode ser suficiente para fazer reconhecer uma alma espiritual; todavia, as conclusões da ciência acerca do embrião humano fornecem uma indicação valiosa para discernir racionalmente uma presença pessoal desde esta primeira aparição de uma vida humana: como um indivíduo humano não seria pessoa humana? O Magistério não se empenhou expressamente em uma afirmação de índole filosófica, mas reafirma de maneira constante a condenação moral de qualquer aborto provocado. Este ensinamento não mudou e é imutável. [26]

O fruto da geração humana, portanto, desde o primeiro momento da sua existência, isto é, a partir da constituição do zigoto, exige o respeito incondicional que é moralmente devido ao ser humano na sua totalidade corporal e espiritual. O ser humano deve ser respeitado e tratado como pessoa desde a sua concepção e, por isso, desde aquele mesmo momento devem ser-lhe reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais, antes de tudo, o direito inviolável de cada ser humano inocente à vida.

Este conteúdo doutrinal oferece o critério fundamental para a solução dos diversos problemas suscitados pelo progresso das ciências biomédicas neste campo: uma vez que deve ser tratado como pessoa, o embrião também deverá ser defendido na sua integridade, tratado e curado, na medida do possível, como qualquer outro ser humano, no âmbito da assistência médica.

2. O DIAGNÓSTICO PRE-NATAL É MORALMENTE LÍCITO?

Se o diagnóstico pre-natal respeitar a vida e a integridade do embrião e do feto humano e se orientar para a sua salvaguarda ou para a sua cura individual, a resposta é afirmativa.

Com efeito, o diagnóstico pre-natal pode dar a conhecer as condições do embrião e do feto quando ainda se encontram no seio da mãe; possibilita algumas intervenções terapêuticas, médicas ou cirúrgicas com maior antecedência e mais eficazmente, ou permite a sua previsão.

Tal diagnóstico é lícito se os métodos empregados, com o consentimento dos pais devidamente informados, salvaguardarem a vida e a integridade do embrião e de sua mãe, sem fazê-los correr riscos desproporcionados.[27] Mas ele está gravemente em contraste com a lei moral quando contempla a eventualidade, dependendo dos resultados, de provocar um aborto: um diagnóstico que ateste a existência de uma deformação ou de uma doença hereditária não deve equivaler a uma sentença de morte. Por conseguinte, a mulher que solicitasse o diagnóstico com a determinada intenção de realizar o aborto caso o seu resultado confirmasse a existência de uma deformação ou anomalia, cometeria uma ação gravemente ilícita. Agiriam igualmente de modo contrário à moral o cônjuge, os parentes ou qualquer outra pessoa, que aconselhassem ou impusessem o diagnóstico à gestante, com a mesma intenção de, eventualmente, chegar ao aborto. Seria também responsável por colaboração ilícita o especialista que, ao efetuar o diagnóstico e ao comunicar o seu resultado, contribuísse voluntariamente para estabelecer ou favorecer o nexo entre diagnóstico pré-natal e aborto.

Por fim, deve-se condenar como violação do direito à vida com relação ao nascituro e como prevaricação contra os direitos e deveres prioritários dos cônjuges, uma diretiva ou programa das autoridades civis e sanitárias ou de organizações científicas que, em qualquer modo, favorecesse a conexão entre diagnóstico pre-natal e aborto ou ainda induzisse as gestantes a se submeterem ao diagnóstico pré-natal planejado com a finalidade de eliminar os fetos atingidos por deformações ou doenças hereditárias ou delas portadores.

3. AS INTERVENÇÕES TERAPÊUTICAS NO EMBRIÃO HUMANO SÃO LÍCITAS ?

Como para qualquer intervenção médica nos pacientes, devem ser consideradas lícitas as intervenções no embrião humano sob a condição de que respeitem a vida e a integridade do embrião, não comportem para ele riscos desproporcionados e sejam orientadas para a sua cura, para a melhoria das suas condições de saúde ou para a sua sobrevivência individual.

Qualquer que seja o tipo de terapia médica, cirúrgica ou de outro gênero, requer-se o consentimento livre e informado dos pais, segundo as regras deontológicas previstas para o caso das crianças. A aplicação deste princípio moral pode exigir cautelas delicadas e particulares, tratando-se de vida embrionária ou de fetos.

A legitimidade e os critérios de tais intervenções foram claramente expressos por João Paulo II: « Uma intervenção estritamente terapêutica que se proponha como objetivo a cura de diversas doenças, como as que se devem a defeitos cromossômicos, como regra geral deve ser considerada desejável, suposto que tenda a realizar a verdadeira promoção do bem-estar pessoal do indivíduo, sem prejudicar a sua integridade ou deteriorar as suas condições de vida. Uma tal intervenção, de fato, insere-se na lógica da tradição moral cristã »[28].

4. COMO JULGAR MORALMENTE A PESQUISA E A EXPERIMENTAÇÃO [3*] COM EMBRIÕES E FETOS HUMANOS?

A pesquisa médica deve abster-se de intervenções em embriões vivos, a menos que haja a certeza moral de não causar dano nem à vida nem à integridade do nascituro e da mãe e contanto que os pais tenham consentido na intervenção, de modo livre e informado. Disso segue-se que qualquer pesquisa, ainda que limitada à mera observação do embrião, tornar-se-ia ilícita sempre que, por causa dos métodos empregados ou pelos efeitos produzidos, implicasse um risco para a integridade física ou para a vida do embrião.

No que diz respeito à experimentação, pressuposta a distinção geral entre a que tem finalidade não diretamente terapêutica e aquela claramente terapêutica para o sujeito mesmo, no caso concreto deve-se distinguir também entre a experimentação exercida em embriões ainda vivos e a que é levada a cabo com embriões mortos. *Se estão vivos, viáveis ou não, eles devem ser respeitados como todas as pessoas humanas; a experimentação não diretamente terapêutica com embriões é ilícita.* [29]

Nenhuma finalidade, ainda que nobre em si mesma, como a previsão de utilidade para a ciência, para outros seres humanos ou para a sociedade, pode, de modo algum, justificar a experimentação em embriões ou fetos humanos vivos, viáveis ou não, no seio materno ou fora dele. O consentimento informado, normalmente exigido para a experimentação clínica com o adulto, não pode ser concedido pelos pais, que não podem dispor nem da integridade física nem da vida do nascituro. Por outro lado, a experimentação em embriões e fetos comporta sempre o risco e até mesmo, na maioria das vezes, a previsão certa de um dano à sua integridade física, quando não da sua morte.

Usar o embrião humano ou o feto como objeto ou instrumento de experimentação representa um delito contra a sua dignidade de ser humano que tem direito ao mesmo respeito devido à criança já nascida e a toda pessoa humana. A *Carta dos direitos da família*, publicada pela Santa Sé, afirma: « O respeito pela dignidade do ser humano exclui qualquer forma de manipulação experimental ou exploração do embrião humano ».[30] A prática de se manter em vida embriões humanos, *in vivo* ou *in vitro*, para fins experimentais ou comerciais, é absolutamente contrária à dignidade humana.

No caso da experimentação claramente terapêutica, isto é, desde que se trate de terapias experimentais, empregadas em benefício do próprio embrião, com o fim de salvar-lhe a vida em uma tentativa extrema e na falta de outras terapias válidas, pode ser lícito o recurso a remédios ou procedimentos ainda não plenamente convalidados.[31]

Os cadáveres de embriões ou fetos humanos, voluntariamente abortados ou não, devem ser respeitados como os restos mortais dos outros seres humanos. De modo particular, não podem ser objeto de mutilação ou autópsia se a sua morte não for assegurada e sem o consentimento dos pais ou da mãe. Além disso, deve-se sempre salvaguardar a exigência moral de que não tenha havido nenhuma cumplicidade com o aborto voluntário e que seja evitado o perigo de escândalo. Também no caso de fetos mortos, como no que diz respeito aos cadáveres de pessoas adultas, qualquer prática comercial deve ser considerada ilícita e deve ser proibida.

5. COMO JULGAR MORALMENTE O USO PARA FINS DE PESQUISA DOS EMBRIÕES OBTIDOS MEDIANTE A FECUNDAÇÃO «IN VITRO»?

Os embriões humanos obtidos *in vitro* são seres humanos e sujeitos de direito: a sua dignidade e o seu direito à vida devem ser respeitados desde o primeiro momento da sua existência. *É imoral produzir embriões humanos destinados a serem usados como « material biológico » disponível.*

Na prática habitual da fecundação *in vitro*, nem todos os embriões são transferidos para o corpo da mulher; alguns são destruídos. Assim como condena o aborto provocado, a Igreja proíbe também o atentado contra a vida destes seres humanos. *É necessário denunciar a particular gravidade da destruição voluntária dos embriões humanos obtidos in vitro, unicamente para fins de pesquisa, seja mediante fecundação artificial como por « fissão gemelar ».* Agindo de tal forma, o pesquisador toma o lugar de Deus e, mesmo se não é consciente disso, faz-se senhor do destino de outrem, uma vez que escolhe arbitrariamente quem fazer viver e quem mandar à morte, suprimindo seres humanos indefesos.

Os métodos de observação e de experimentação que causam dano ou impõem riscos graves e desproporcionados aos embriões obtidos *in vitro* são moralmente ilícitos pelos mesmos motivos. Cada ser humano deve ser respeitado em si mesmo e não pode ser reduzido a mero e simples valor instrumental em proveito de outrem. *Por isso não é conforme à moral expor deliberadamente à morte embriões humanos obtidos in vitro.* Pelo fato de serem produzidos *in vitro*, estes embriões não transferidos para o corpo da mãe e denominados « excedentes », permanecem expostos a uma sorte absurda, sem possibilidade de que lhes sejam oferecidas vias seguras de sobrevivência a serem buscadas licitamente.

6. QUE JULGAMENTO DEVE SER FEITO ACERCA DOS OUTROS PROCEDIMENTOS DE MANIPULAÇÃO DE EMBRIÕES, LIGADOS ÀS « TÉCNICAS DE REPRODUÇÃO HUMANA »?

As técnicas de fecundação *in vitro* podem abrir possibilidade a outras formas de manipulação biológica ou genética dos embriões humanos, tais como as tentativas ou projetos de fecundação entre gametas humanos e animais e de gestação de embriões humanos em úteros de animais bem como a hipótese ou projeto de construção de úteros artificiais para o embrião humano. *Estes procedimentos são contrários à dignidade de ser humano própria do embrião e, ao mesmo tempo, lesam o direito de cada pessoa a ser concebida e a nascer no matrimônio e pelo matrimônio.*[32] *Também as tentativas ou hipóteses destinadas a obter um ser humano sem conexão alguma com a sexualidade, mediante « fissão gemelar », clonagem ou parto gênese, devem ser consideradas contrárias à moral por se oporem à dignidade tanto da procriação humana como da união conjugal.*

O próprio congelamento dos embriões, mesmo se executado para assegurar uma conservação em vida do embrião — crioconservação — constitui uma ofensa ao respeito devido aos seres humanos, uma vez que os expõe a graves riscos de morte ou de dano à sua integridade física, priva-os ao menos temporariamente da acolhida e da gestação maternas, pondo-os em uma situação suscetível de ulteriores ofensas e manipulações.

Algumas tentativas de intervenção no patrimônio cromossômico ou genético não são terapêuticas, mas visam produzir seres humanos selecionados segundo o sexo ou outras qualidades pré-estabelecidas. Estas manipulações são contrárias à dignidade pessoal do ser humano, à sua integridade e à sua identidade. De forma alguma, pois, podem ser justificadas em vista de eventuais consequências benéficas para a humanidade futura.[33] Cada pessoa deve ser respeitada por si mesma: nisso consiste a dignidade e o direito de todo ser humano, desde o seu princípio.

II. INTERVENÇÕES NA PROCRIAÇÃO HUMANA

Por « procriação artificial » ou « fecundação artificial » entende-se aqui os diversos procedimentos técnicos que visam obter uma concepção humana de maneira diversa da união sexual do homem e da mulher. A Instrução trata de fecundação de um óvulo em proveta (fecundação *in vitro*) e da inseminação artificial mediante a transferência, nas vias genitais da mulher, do espermatozoides previamente recolhido.

Um ponto preliminar para o juízo moral acerca de tais técnicas é constituído pela consideração das circunstâncias e das consequências que elas comportam em relação ao respeito devido ao embrião humano. A consolidação da prática da fecundação *in vitro* exigiu inúmeras fecundações e destruições de embriões humanos. Ainda hoje, pressupõe habitualmente uma hiperovulação da mulher: vários óvulos são extraídos, fecundados e, a seguir, cultivados *in vitro* por alguns dias. Normalmente, nem todos são inoculados nas vias genitais da mulher; alguns embriões, comumente chamados « excedentes », são destruídos ou congelados. Entre os embriões implantados, às vezes alguns são sacrificados por diversas razões eugênicas, econômicas ou psicológicas. Tal destruição voluntária de seres humanos ou a sua utilização para diversos fins, em detrimento da sua integridade e da sua vida, é contrária à doutrina já recordada, a propósito do aborto provocado.

Freqüentemente verifica-se uma relação entre fecundação *in vitro* e eliminação voluntária de embriões humanos. Isso é significativo: com esta maneira de proceder, de finalidades aparentemente opostas, a vida e a morte acabam submetidas às decisões do homem que, dessa forma, vem a se constituir doador arbitrário de vida ou de morte. Esta dinâmica de violência e de domínio pode permanecer despercebida por parte daqueles mesmos que, querendo utilizá-la, a ela se sujeitam. Um juízo moral acerca do FIVET (fecundação *in vitro* e transferência do embrião) deve levar em consideração os dados de fato aqui recordados e a fria lógica que os liga: a mentalidade abortista que o tornou possível, conduz assim, inevitavelmente, ao domínio por parte do homem sobre a vida e a morte dos seus semelhantes, que pode levar a uma eugenia radical.

No entanto, abusos deste tipo não eximem de uma aprofundada e ulterior reflexão ética acerca das técnicas de procriação artificial consideradas em si mesmas, abstração feita, tanto quanto possível, da destruição dos embriões produzidos *in vitro*.

A presente Instrução, portanto, levará em consideração, em primeiro lugar, os problemas suscitados pela fecundação artificial heteróloga (II, 1-3),[4*] e, sucessivamente, os problemas conexos com a fecundação artificial homóloga (II, 4-6)[5*].

Antes de formular o julgamento ético sobre cada uma delas, serão considerados os princípios e valores que determinam a avaliação moral de cada um destes procedimentos.

A. FECUNDAÇÃO ARTIFICIAL HETERÓLOGA

1. POR QUE A PROCRIAÇÃO HUMANA DEVE DAR-SE NO MATRIMÔNIO?

Todo ser humano deve ser acolhido como um dom e uma bênção de Deus. Todavia, do ponto de vista moral, uma procriação verdadeiramente responsável com relação ao nascituro, deve ser fruto do matrimônio.

Com efeito, a procriação humana possui características específicas, por força da dignidade pessoal dos pais e dos filhos: a procriação de uma nova pessoa, mediante a qual o homem e a mulher colaboram com a potência do Criador, deverá ser fruto e sinal da mútua doação pessoal dos esposos, do seu amor e da sua fidelidade. [34] *A fidelidade dos esposos, na unidade do matrimônio, comporta o respeito recíproco do seu direito a se tornarem pai e mãe somente através um do outro.*

O filho tem direito a ser concebido, levado no seio, posto no mundo e educado no matrimônio: é através da referência segura e reconhecida aos próprios pais que ele pode descobrir a própria identidade e amadurecer a própria formação humana.

Os pais encontram no filho uma confirmação e um complemento da sua doação recíproca: ele é a imagem viva do seu amor, o sinal permanente da sua união conjugal, a síntese vivente e indissolúvel da sua dimensão paterna e materna. [35]

Por força da vocação e das responsabilidades sociais da pessoa, o bem dos filhos e dos pais contribui para o bem da sociedade civil; a vitalidade e o equilíbrio da sociedade exigem que os filhos venham ao mundo no seio de uma família e que esta seja estavelmente fundada no matrimônio.

A tradição da Igreja e a reflexão antropológica reconhecem no matrimônio e na sua unidade indissolúvel o único lugar digno de uma procriação verdadeiramente responsável.

2. A FECUNDAÇÃO ARTIFICIAL HETERÓLOGA É CONFORME COM A DIGNIDADE DOS ESPOSOS E A VERDADE DO MATRIMÔNIO?

Através do FIVET e da inseminação artificial heteróloga, a concepção humana é obtida mediante o encontro dos gametas de ao menos um doador diverso dos esposos que são unidos pelo matrimônio. *A fecundação artificial heteróloga é contrária à unidade do matrimônio, à dignidade dos esposos, à vocação própria dos pais e ao direito do filho a ser concebido e posto no mundo no matrimônio e pelo matrimônio.* [36]

O respeito à unidade do matrimônio e à fidelidade conjugal exige que o filho seja concebido no matrimônio; o liame existente entre os cônjuges atribui aos esposos, de maneira objetiva e inalienável, o direito exclusivo a se tornarem pai e mãe somente através um do outro. [37] O recurso aos gametas de uma terceira pessoa, para se ter à disposição o esperma ou o óvulo, constitui uma violação do compromisso recíproco dos esposos e uma falta grave para com aquela propriedade essencial do matrimônio, que é a sua

unidade.

A fecundação artificial heteróloga lesa os direitos do filho, priva-o da relação filial com as suas origens parentais e pode obstar o amadurecimento da sua identidade pessoal. Além disso, ela constitui uma ofensa à vocação comum dos esposos que são chamados à paternidade e maternidade: priva objetivamente a fecundidade conjugal da sua unidade e da sua integridade; realiza e manifesta uma ruptura entre função parental genética, função parental de gestação e responsabilidade educativa. Tal alteração das relações pessoais dentro da família repercute na sociedade civil: aquilo que ameaça a unidade e a estabilidade da família é fonte de dissensão, de desordem e de injustiças em toda a vida social.

Estas razões levam a um juízo moral negativo acerca da fecundação artificial heteróloga: é, portanto, moralmente ilícita a fecundação de uma esposa com o esperma de um doador que não seja o seu marido e a fecundação com o esperma do marido de um óvulo que não provém da sua mulher. Além disso, a fecundação artificial de uma mulher não casada, solteira ou viúva, seja quem for o doador, não pode ser justificada moralmente.

O desejo de ter um filho e o amor entre os esposos que desejam solucionar uma esterilidade não superável de outra forma, constituem motivos que merecem compreensão; mas as intenções subjetivamente boas não tornam a fecundação artificial heteróloga nem conforme com as propriedades objetivas e inalienáveis do matrimônio nem respeitosa dos direitos do filho e dos esposos.

3. A MATERNIDADE « SUBSTITUTIVA » [6*] É MORALMENTE LÍCITA?

Não, pelas mesmas razões que levam a recusar a fecundação artificial heteróloga: com efeito, ela é contrária à unidade do matrimônio e à dignidade da procriação da pessoa humana.

A maternidade substitutiva representa uma falta objetiva contra as obrigações do amor materno, da fidelidade conjugal e da maternidade responsável; ofende a dignidade e o direito do filho a ser concebido, levado no seio, posto no mundo e educado pelos próprios pais; em prejuízo da família, instaura uma divisão entre os elementos físicos, psíquicos e morais que a constituem.

B. FECUNDAÇÃO ARTIFICIAL HOMÓLOGA

Declarada inaceitável a fecundação artificial heteróloga, pergunta-se como avaliar moralmente os procedimentos de fecundação artificial homóloga: FIVET e inseminação artificial entre esposos. Preliminarmente ocorre esclarecer uma questão de princípio.

4. DO PONTO DE VISTA MORAL, QUE LIAME É EXIGIDO ENTRE PROCRIAÇÃO E ATO CONJUGAL?

a) O ensinamento da Igreja acerca do matrimônio e da procriação humana afirma « a conexão indivisível, que Deus quis e o homem não pode romper, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o procriador. Com efeito, o ato conjugal, por sua estrutura íntima, enquanto une os esposos com um vínculo profundíssimo, torna-os aptos para o geração de novas vidas, segundo leis inscritas no ser mesmo do homem e da mulher ». [38] Este princípio, fundamentado na natureza do matrimônio e na íntima conexão dos seus bens, comporta conseqüências bem conhecidas no plano da paternidade e maternidade responsáveis. « Salvaguardando ambos os aspectos essenciais, unitivo e procriador, o ato conjugal conserva integralmente o sentido do verdadeiro amor mútuo e a sua ordenação à altíssima vocação do homem para a

paternidade ». [39]

A mesma doutrina relativa ao liame existente entre os significados do ato conjugal e entre os bens do matrimônio, esclarece o problema moral da fecundação artificial homóloga, uma vez que « nunca é permitido separar estes aspectos diversos, a ponto de excluir positivamente ou a intenção procriadora ou a relação conjugal ». [40]

A contracepção priva intencionalmente o ato conjugal da sua abertura à procriação e, dessa forma, realiza uma dissociação voluntária das finalidades do matrimônio. A fecundação artificial homóloga, buscando uma procriação que não é fruto de um específico ato de união conjugal, realiza objetivamente uma separação análoga entre os bens e os significados do matrimônio.

Portanto, a fecundação é querida licitamente quando é o termo de um « ato conjugal de per si apto para a geração da prole, ao qual, por sua natureza, se ordena o matrimônio, e com o qual os cônjuges se tornam uma só carne ».[41] *Mas do ponto de vista moral a procriação é privada da sua perfeição própria quando não é querida como o fruto do ato conjugal, isto é, do gesto específico da união dos esposos.*

b) O valor moral do íntimo liame existente entre os bens do matrimônio e entre os significados do ato conjugal funda-se na unidade do ser humano, unidade resultante do corpo e da alma espiritual. [42] Os esposos expressam reciprocamente o seu amor pessoal na « linguagem do corpo », que comporta claramente e, ao mesmo tempo, « significados esponsais » e parentais.[43] O ato conjugal, com o qual os esposos manifestam reciprocamente o dom de si, exprime simultaneamente a abertura ao dom da vida: é um ato indissolúvelmente corporal e espiritual. É em seu corpo e por meio dele que os esposos consomem o matrimônio e podem tornar-se pai e mãe. Para respeitar a linguagem dos corpos e a sua natural generosidade, a união conjugal deve acontecer no respeito pela abertura à procriação, e a procriação de uma pessoa deve ser o fruto e o termo do amor sponsal. Dessa forma, a origem do ser humano é o resultado de uma procriação « ligada à união não somente biológica mas também espiritual dos pais ligados pelo vínculo do matrimônio ».[44] Uma fecundação obtida fora do corpo dos esposos permanece privada, por isso mesmo, dos significados e valores que se exprimem na linguagem do corpo e na união das pessoas humanas.

c) Somente o respeito pelo liame existente entre os significados do ato conjugal e pela unidade do ser humano consente uma procriação conforme com a dignidade da pessoa. Na sua origem única e irrepetível, o filho deverá ser respeitado e conhecido como igual em dignidade pessoal àqueles que lhe dão a vida. A pessoa humana deve ser acolhida no gesto de união e de amor dos seus pais; a geração de um filho, por isso mesmo, deverá ser o fruto da doação recíproca, [45] que se realiza no ato conjugal, no qual os esposos cooperam com a obra do Amor Criador, como servidores e não como senhores.[46]

A origem de uma pessoa humana, na realidade, é o resultado de uma doação. O concebido deverá ser o fruto do amor dos seus pais. Não pode ser querido e concebido como o produto de uma intervenção de técnicas médicas e biológicas: isso equivaleria a reduzi-lo a se tornar objeto de uma tecnologia científica. Ninguém pode submeter a vinda ao mundo de uma criança a condições de eficiência técnica a serem avaliadas segundo parâmetros de controle e de domínio.

A relevância moral do liame existente entre os significados do ato conjugal e entre os bens do matrimônio, a unidade do ser humano e a dignidade da sua origem exigem que a procriação de uma pessoa humana deva ser buscada como o fruto do ato conjugal específico do amor entre os esposos. O nexo existente entre procriação e ato conjugal, por isso, revela-se de grande importância no plano antropológico e moral, e

esclarece as posições do Magistério a propósito da fecundação artificial homóloga.

5. A FECUNDAÇÃO HOMÓLOGA « IN VITRO » É MORALMENTE LÍCITA?

A resposta a esta questão depende estritamente dos princípios que acabamos de recordar.

Não é possível ignorar, é certo, as legítimas aspirações dos esposos estéreis; para alguns o recurso ao FIVET homólogo aparece como o único meio de obter um filho, desejado sinceramente: pergunta-se se em tais situações a globalidade da vida conjugal não baste para assegurar a adequada dignidade da procriação humana. Reconhece-se que o FIVET certamente não pode suprir a ausência das relações conjugais [47] e não pode ser preferido aos atos específicos da união conjugal, considerados os riscos que se podem verificar para o filho e os incômodos do processo. Mas pergunta-se, na impossibilidade de remediar de outro modo a esterilidade, que é causa de sofrimento, se a fecundidade homóloga *in vitro* não possa constituir um auxílio, quando não uma terapia, pelo que poder-se-ia admitir a sua liceidade moral.

O desejo de um filho — ou, pelo menos, a disponibilidade para transmitir a vida — é um requisito necessário, do ponto de vista moral, para uma procriação humana responsável. Mas esta boa intenção não é suficiente para dar um juízo moral positivo acerca da fecundação *in vitro* entre os esposos. O processo do FIVET deve ser julgado em si mesmo e não pode tomar emprestada a sua qualificação moral definitiva nem do conjunto da vida conjugal na qual ele se inscreve, nem dos atos conjugais que o possam preceder ou seguir.[48]

Já foi recordado como nas circunstâncias em que habitualmente é praticado, o FIVET implica a destruição de seres humanos, fato esse contrário à já mencionada doutrina sobre a iliceidade do aborto. [49] Mas mesmo no caso em que se tomassem todas as cautelas para evitar a morte dos embriões humanos, o FIVET homólogo efetua a dissociação dos gestos que, pelo ato conjugal, são destinados à fecundação humana. A natureza mesma do FIVET homólogo, portanto, deverá também ser considerada, abstraindo-se o liame com o aborto provocado.

O FIVET homólogo realiza-se fora do corpo dos cônjuges mediante gestos de terceiros, cuja competência e actividade técnica determinam o sucesso da intervenção; ele entrega a vida e a identidade do embrião ao poder dos médicos e dos biólogos e instaura um domínio da técnica sobre a origem e o destino da pessoa humana. Uma tal relação de domínio é, em si, contrária à dignidade e à igualdade que deve ser comum a pais e filhos.

A concepção *in vitro* é o resultado da ação técnica que preside a fecundação; *ela não é nem obtida de fato, nem pretendida positivamente como a expressão e o fruto de um ato específico da união conjugal. Por isso, no FIVET homólogo, embora considerado no contexto das relações conjugais de fato existentes, a geração da pessoa humana é objetivamente privada da sua perfeição própria: isto é, a de ser o termo e o fruto de um ato conjugal no qual os esposos possam fazer-se « cooperadores de Deus para o dom da vida a uma nova pessoa ».* [50]

Essas razões permitem compreender porque o ato de amor conjugal é considerado no ensinamento da Igreja como o único lugar digno da procriação humana. Pelas mesmas razões o assim chamado « caso simples », isto é, um processo de FIVET homólogo que seja livre de qualquer compromisso com a prática abortiva da destruição de embriões e com a masturbação, permanece uma técnica moralmente ilícita porque priva a procriação humana da dignidade que lhe é própria e conatural.

É certo que o FIVET homólogo não é agravado por toda aquela negatividade ética que se encontra na procriação extraconjugal; a família e o matrimônio continuam a constituir o âmbito do nascimento e da educação dos filhos. Todavia, em conformidade com a doutrina tradicional relativa aos bens do matrimônio e à dignidade da pessoa, *a Igreja permanece contrária, do ponto de vista moral, à fecundação homóloga « in vitro »; esta é, em si mesma, ilícita e contrária à dignidade da procriação e da união conjugal, mesmo quando se tomam todas as providências para evitar a morte do embrião humano.*

Embora não podendo ser aprovada a modalidade em que é obtida a concepção humana no FIVET, toda criança que vem ao mundo deverá, em qualquer caso, ser acolhida como um dom vivo da Bondade divina e deverá ser educada com amor.

6. COMO JULGAR DO PONTO DE VISTA MORAL A INSEMINAÇÃO ARTIFICIAL HOMÓLOGA?

A inseminação artificial homóloga, dentro do matrimônio, não pode ser admitida, com exceção do caso em que o meio técnico resulte não substitutivo do ato conjugal, mas se configure como uma facilitação e um auxílio para que aquele atinja a sua finalidade natural.

O ensinamento do Magistério a este propósito já foi explicitado:[51] ele não é apenas expressão de circunstâncias históricas particulares, mas se baseia na doutrina da Igreja sobre a conexão entre união conjugal e procriação, e na consideração da natureza pessoal do ato conjugal e da procriação humana. « O ato conjugal, na sua estrutura natural, é uma ação pessoal, uma cooperação simultânea e imediata dos cônjuges, a qual, pela natureza mesma dos agentes e pela propriedade do ato, é a expressão do dom recíproco que, segundo a palavra da Escritura, realiza a união "em uma só carne" ». [52] Portanto, a consciência moral « não proíbe necessariamente o uso de alguns meios artificiais destinados unicamente ou a facilitar o ato natural ou a fazer com que o ato natural, normalmente realizado, atinja o seu fim próprio ». [53] Se o meio técnico facilita o ato conjugal ou o ajuda a atingir os seus objetivos naturais, ele pode ser moralmente aceito. Sempre que, ao contrário, a intervenção se substituir ao ato conjugal, ela é moralmente ilícita.

A inseminação artificial substitutiva do ato conjugal é proibida em razão da dissociação voluntariamente exercida entre os dois significados do ato conjugal. A masturbação mediante a qual obtém-se normalmente o esperma, é um outro sinal de tal dissociação: também quando é efetuado em vista da procriação, o gesto permanece privado do seu significado unitivo: « falta-lhe ... a relação sexual exigida pela ordem moral, aquela que realiza "o sentido integral da doação mútua e da procriação humana" no contexto do verdadeiro amor ». [54]

7. QUE CRITÉRIO MORAL DEVE SER PROPOSTO A RESPEITO DA INTERVENÇÃO DO MÉDICO NA PROcriação HUMANA?

A ação do médico não deve ser avaliada apenas em relação com a sua dimensão técnica, mas também e sobretudo em relação com a sua finalidade, que é o bem das pessoas e a sua saúde corporal e psíquica. Os critérios morais para a intervenção médica na procriação são deduzidos da dignidade tanto das pessoas humanas, como da sua sexualidade e origem.

A medicina que queira ser ordenada ao bem integral da pessoa deve respeitar os valores especificamente humanos da sexualidade. [55] " O médico encontra-se ao serviço das pessoas e da procriação humana: não possui a faculdade de dispor delas nem de decidir a seu respeito. A intervenção médica respeita a dignidade das pessoas quando visa ajudar o ato conjugal, seja facilitando-lhe a realização plena, seja

permitindo que alcance o seu fim, uma vez que tenha sido realizado normalmente. [56]

Algumas vezes, ao contrário, acontece que a intervenção médica substitui-se tecnicamente ao ato conjugal, a fim de obter uma procriação que não é nem o resultado nem o fruto deste último. Em tal caso, a ação médica não se encontra, como seria seu dever, ao serviço da união conjugal, mas apropria-se da função procriadora e contradiz, dessa forma, a dignidade e os direitos inalienáveis dos esposos e do nascituro.

A humanização da medicina, hoje insistentemente pedida por todos, exige o respeito da dignidade integral da pessoa humana, em primeiro lugar no ato e no momento em que os esposos transmitem a vida a uma nova pessoa. É lógico, portanto, dirigir também um premente apelo aos médicos e pesquisadores católicos para que dêem um testemunho exemplar do respeito devido ao embrião humano e à dignidade da procriação. O pessoal médico e paramédico dos hospitais e clínicas católicos é especialmente convidado a observar as obrigações morais contratuais, muitas vezes mesmo de forma estatutária. Os responsáveis por estes hospitais e clínicas católicos e que freqüentemente são religiosos, estarão particularmente atentos em garantir e promover uma exata observância das normas morais recordadas na presente Instrução.

8. O SOFRIMENTO DA ESTERILIDADE CONJUGAL

O sofrimento dos esposos que não podem ter filhos ou que temem pôr no mundo um filho excepcional, é um sofrimento que todos devem compreender e avaliar adequadamente.

Por parte dos esposos, o desejo de um filho é natural: exprime a vocação à paternidade e à maternidade, inscrita no amor conjugal. Este desejo pode ser ainda mais forte se o casal é atingido por uma esterilidade que pareça incurável. Todavia, o matrimônio não confere aos esposos um direito a ter um filho, mas tão somente o direito a realizar aqueles atos naturais que, de per si, são ordenados à procriação. [57]

Um verdadeiro e próprio direito ao filho seria contrário à sua dignidade e à sua natureza. O filho não é algo devido e não pode ser considerado como objeto de propriedade; ele é um dom, « o maior » [58] e o mais gratuito dom do matrimônio, e é testemunho vivo da doação recíproca dos seus pais. A este título, o filho tem direito — como já se recordou — a ser o fruto do ato específico do amor conjugal dos seus pais e tem também o direito de ser respeitado como pessoa desde o momento da sua concepção.

Todavia, a esterilidade, seja qual for a sua causa e o seu prognóstico, é certamente uma dura provação. A comunidade dos fiéis é chamada a iluminar e apoiar o sofrimento daqueles que não podem realizar uma legítima aspiração à maternidade e à paternidade. Os esposos que se encontram nesta dolorosa situação são chamados a descobrir nela a oportunidade para uma particular participação na cruz do Senhor, fonte de fecundidade espiritual. Os casais estéreis não devem esquecer que « mesmo quando a procriação não é possível, nem por isso a vida conjugal perde o seu valor. Com efeito, a esterilidade física pode ser ocasião, para os esposos, de prestar outros importantes serviços à vida das pessoas humanas, tais como a adoção, as várias formas de obras educativas, o auxílio a outras famílias, às crianças pobres e excepcionais ». [59]

Muitos pesquisadores empenham-se na luta contra a esterilidade. Salvaguardando plenamente a dignidade da procriação humana, alguns chegaram a resultados que, precedentemente, pareciam inatingíveis. Os homens de ciência, portanto, devem ser encorajados a prosseguir as suas pesquisas, com o escopo de prevenir as causas da esterilidade e de poder remediá-las, de modo que os casais estéreis possam conseguir procriar, no respeito da sua dignidade pessoal e na do nascituro.

III

MORAL E LEI CIVIL

VALORES E OBRIGAÇÕES MORAIS QUE A LEGISLAÇÃO CIVIL DEVE RESPEITAR E RATIFICAR NESTA MATÉRIA

O direito inviolável à vida de todo indivíduo humano inocente, os direitos da família e da instituição matrimonial constituem valores morais fundamentais, porque dizem respeito à condição natural e à vocação integral da pessoa humana; ao mesmo tempo, são elementos constitutivos da sociedade civil e do seu ordenamento jurídico.

Por este motivo, as novas possibilidades técnicas, abertas neste campo da biomédica, exigem a intervenção das autoridades políticas e do legislador, uma vez que um recurso incontrolado a tais técnicas poderia levar a conseqüências imprevisíveis e prejudiciais para a sociedade civil. A referência à consciência de cada um e à auto-regulamentação dos pesquisadores não pode ser suficiente para o respeito dos direitos pessoais e da ordem pública. Se o legislador, responsável pelo bem-comum, abdicasse da sua vigilância, poderia vir a ser expropriado das suas prerrogativas por parte de pesquisadores que pretendessem governar a humanidade em nome das descobertas biológicas e dos presumidos processos de « melhoria » que poderiam delas derivar. A « eugenia » e as discriminações entre os seres humanos poderiam encontrar-se legitimadas. Isso constituiria uma violência e uma ofensa grave contra a igualdade, a dignidade e os direitos fundamentais da pessoa humana.

A intervenção da autoridade política deve ser inspirada nos princípios racionais que regulamentam as relações entre lei civil e lei moral. Função da lei civil é garantir o bem-comum das pessoas através do reconhecimento e defesa dos direitos fundamentais, da promoção da paz e da moralidade pública.^[60] Em nenhum âmbito de vida a lei civil pode substituir-se à consciência, nem pode ditar normas naquilo que ultrapassa a sua competência; às vezes, ela deve tolerar, em vista da ordem pública, aquilo que não pode proibir sem que disso derive um dano mais grave. Todavia, os direitos inalienáveis da pessoa deverão ser reconhecidos e respeitados por parte da sociedade civil e da autoridade política: tais direitos do homem não dependem nem dos indivíduos singularmente, nem dos pais e tampouco representam uma concessão da sociedade e do Estado. Eles pertencem à natureza humana e são inerentes à pessoa por força do ato criador do qual ela se origina.

Entre estes direitos fundamentais, é necessário recordar, a este propósito: *a)* o direito à vida e à integridade física de todo ser humano, desde o momento da concepção até à morte; *b)* os direitos da família e do matrimônio como instituição e, neste âmbito, o direito, para o filho, de ser concebido, posto no mundo e educado por seus pais. Sobre cada um desses temas é necessário desenvolver aqui algumas considerações ulteriores.

Em várias nações, algumas leis autorizaram a supressão direta de inocentes: no momento em que uma lei positiva priva uma categoria de seres humanos da proteção que a legislação civil deveria conceder-lhes, o Estado nega a igualdade de todos perante a lei. Quando o Estado não põe a sua força ao serviço dos direitos de cada um dos cidadãos, e, particularmente, de quem é mais fraco, são ameaçados os fundamentos mesmos de um Estado de direito. Por conseguinte, a autoridade política não pode aprovar que seres humanos sejam chamados à existência mediante processos tais que os exponham aos gravíssimos riscos acima recordados. O reconhecimento eventualmente concedido pela lei positiva e pelas autoridades políticas às técnicas de transmissão artificial da vida e às experimentações conexas tornaria mais ampla a brecha aberta pela legislação do aborto.

Como conseqüência do respeito e da proteção que devem ser assegurados ao nascituro a partir do momento da sua concepção, a lei deverá prever apropriadas sanções penais para toda violação deliberada dos seus direitos. A lei não poderá tolerar — antes, deverá proibir expressamente — que seres humanos, ainda que em estágio embrionário, sejam tratados como objeto de experimentação, sejam mutilados ou destruídos, sob o pretexto de que seriam supérfluos ou incapazes de se desenvolver normalmente.

A autoridade política é obrigada a assegurar à instituição familiar, sobre a qual se baseia a sociedade, a proteção jurídica a que ela tem direito. Pelo fato mesmo de estar a serviço das pessoas, a autoridade política deverá estar também a serviço da família. A lei civil não poderá conceder a sua garantia àquelas técnicas de procriação artificial que, em benefício de terceiros (médicos, biólogos, poderes econômicos ou governamentais), subtraem aquilo que constitui um direito inerente à relação entre os esposos e, por isso, não poderá legalizar a doação de gametas entre pessoas que não estejam legitimamente unidas em matrimônio.

Além disso, a legislação deverá proibir, em razão do apoio devido à família, os bancos de embriões, a inseminação *post mortem* e a « maternidade substitutiva ».

Pertence aos deveres da autoridade pública agir de modo que a lei civil seja regulada pelas normas fundamentais da lei moral, naquilo que diz respeito aos direitos do homem, da vida humana e da instituição familiar. Os políticos deverão esforçar-se, através de sua intervenção junto à opinião pública, para obter na sociedade o consenso mais vasto possível acerca de tais pontos essenciais e para consolidá-lo sempre que correr o risco de enfraquecer-se ou de vir a desaparecer.

Em muitos países, a legalização do aborto e a tolerância jurídica para com os casais não unidos pelo matrimônio tornam mais difícil obter o respeito aos direitos fundamentais recordados nesta Instrução. Oxalá os Estados não assumam a responsabilidade de tornar ainda mais graves estas situações de injustiça, socialmente prejudiciais. Pelo contrário, é de se desejar que as nações e os Estados tomem consciência de todas as implicações culturais, ideológicas e políticas, ligadas às técnicas de procriação artificial e saibam encontrar a sabedoria e a coragem necessárias para emanar leis mais justas e respeitosas da vida humana e da instituição familiar.

Hoje, aos olhos de muitos, a legislação civil de numerosos Estados confere uma legitimação indevida a certas práticas; ela demonstra-se incapaz de garantir aquela moralidade que é conforme com as exigências naturais da pessoa humana e com as « leis não escritas », impressas pelo Criador no coração do homem. Todos os homens de boa vontade devem esforçar-se, especialmente no âmbito da sua profissão e no exercício dos seus direitos civis, para que sejam reformadas as leis civis moralmente inaceitáveis e corrigidas as práticas ilícitas. Além disso, deve ser incentivada e reconhecida a « objeção de consciência » em face de tais leis. Mais ainda, começa a se impor, com acuidade, à consciência moral de muitos, especialmente entre os especialistas das ciências biomédicas, a exigência em prol de uma resistência passiva à legitimação de práticas contrárias à vida e à dignidade do homem.

CONCLUSÃO

A difusão das tecnologias de intervenção nos processos da procriação humana suscita gravíssimos problemas morais com relação ao respeito devido ao ser humano desde a sua concepção e à dignidade da pessoa, bem como à da sua sexualidade e da transmissão da vida.

Com o presente documento, a Congregação para a Doutrina da Fé, cumprindo o seu dever de promover e tutelar o ensinamento da Igreja em uma matéria tão grave, dirige um novo e premente apelo a todos aqueles

que, em razão da sua função e do seu empenho, podem exercer uma influência positiva para que, na família e na sociedade, seja atribuído o devido respeito à vida e ao amor: aos responsáveis pela formação das consciências e da opinião pública, aos cultores da ciência e aos profissionais da medicina, aos juristas e aos políticos. Ela augura que todos compreendam a incompatibilidade existente entre o reconhecimento da dignidade da pessoa humana e o desprezo pela vida e pelo amor, entre a fé no Deus vivo e a pretensão de querer decidir arbitrariamente sobre a origem e a sorte de um ser humano.

A Congregação para a Doutrina da Fé dirige, particularmente, um confiante apelo e um encorajamento aos teólogos e, sobretudo, aos moralistas, para que aprofundem e tornem sempre mais acessível aos fiéis o conteúdo do ensinamento do Magistério da Igreja, à luz de uma válida antropologia em matéria de sexualidade e matrimônio, no contexto da necessária abordagem interdisciplinar. Dessa forma, poder-se-á compreender sempre melhor os motivos e a validade deste ensinamento. Defendendo o homem contra os excessos do seu próprio poder, a Igreja de Deus recorda-lhe os títulos da sua verdadeira nobreza; somente assim poder-se-á assegurar à humanidade de amanhã a possibilidade de viver e de amar com aquela dignidade e liberdade que derivam do respeito pela verdade. As precisas indicações que são oferecidas na presente Instrução não pretendem, pois, paralisar o esforço de reflexão, mas antes favorecer um seu impulso renovado, na irrenunciável fidelidade à doutrina da Igreja.

À luz da verdade acerca do dom da vida humana e dos princípios morais que dela derivam, cada um é convidado a agir como o bom samaritano, no âmbito da responsabilidade que lhe é própria, e a reconhecer como seu próximo também o menor entre os filhos dos homens (cf. *Lc* 10, 29-37). A palavra de Cristo encontra aqui uma ressonância nova e particular: « Tudo o que fizerdes a um dos meus irmãos mais pequeninos, a Mim o fizestes » (*Mt* 25, 40).

O Sumo Pontífice João Paulo II, no decurso da Audiência concedida ao abaixo-assinado Prefeito após a reunião plenária desta Congregação, aprovou a presente Instrução e ordenou a sua publicação.

Roma, na sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 22 de fevereiro de 1987, Festa da Cátedra do Apóstolo São Pedro.

JOSEPH Card. RATZINGER

Prefeito

ALBERTO BOVONE

Arcebispo tit. de Cesaréia de Numídia

Secretário

Notas

[1*] Os termos « zigoto », « pre-embrião », « embrião » e « feto » podem indicar, na terminologia da biologia, estágios sucessivos do desenvolvimento de um ser humano. A presente Instrução usa livremente estes termos, atribuindo-lhes uma idêntica relevância ética, para indicar o fruto, visível ou não, da geração humana, desde o primeiro momento da sua existência até o nascimento. A razão de tal uso será esclarecida no texto (cf. I, 1).

[1] João Paulo II, *Discurso aos participantes do 81. Congresso da Sociedade Italiana de Medicina Interna*

e do 82. Congresso da Sociedade Italiana de Cirurgia Geral, 27 de outubro de 1980: AAS 72 (1980) 1126.

[2] Paulo VI, *Discurso à Assembléia Geral das Nações Unidas*, 4 de outubro de 1965: AAS 57 (1965) 878; Encicl. *Populorum Progressio*, 13: AAS 59 (1967) 263.

[3] Paulo VI, *Homilia durante a Missa de encerramento do Ano Santo*, 25 de dezembro de 1975: AAS 68 (1976) 145; João Paulo II, Encicl. *Dives in Misericordia*, 30: AAS 72 (1980) 1224.

[4] João Paulo II, *Discurso aos participantes da 35ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: AAS 76 (1984) 390.

[5] Cf. Declar. *Dignitatis Humanae*, 2.

[6] Const. past. *Gaudium et Spes*, 22; João Paulo II, Encicl. *Redemptor Hominis*, 8: AAS 71 (1979) 270-272.

[7] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 35.

[8] Const. past. *Gaudium et Spes*, 15; cf. também Paulo VI, Encicl. *Populorum Progressio*, 20: AAS 59 (1967) 267; João Paulo II, Encicl. *Redemptor Hominis*, 15: AAS 71 (1979) 286-289; Exort. Apost. *Familiaris Consortio*, 8: AAS 74 (1982) 89.

[9] João Paulo II, Exort. Apost. *Familiaris Consortio*, 11: AAS 74 (1982) 92.

[10] Cf. Paulo VI, Encicl. *Humanae Vitae*, 10: AAS 60 (1968) 487-488.

[11] João Paulo II, *Discurso aos participantes da 35ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: AAS 76 (1984) 393.

[12] Cf. João Paulo II, Exort. Apost. *Familiaris Consortio*, 11: AAS 74 (1982) 91-92 cf. também Const. Past. *Gaudium et Spes*, 50.

[13] Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre o aborto provocado*, 9: AAS 66 (1974) 736-737.

[14] João Paulo II, *Discurso aos participantes da 35ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: AAS 76 (1984) 390.

[15] João XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.

[16] Const. past. *Gaudium et Spes*, 24.

[17] Cf. Pio XII, Encicl. *Humani Generis*: AAS 42 (1950) 575; Paulo VI, *Professio Fidei*: AAS 60 (1968) 436.

[18] João XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447; cf. João Paulo II, *Discurso aos sacerdotes participantes de um seminário de estudo sobre « A procriação responsável »*, 17 de setembro de 1983, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983) 562: « Na origem de cada pessoa humana encontra-se um ato criador de Deus: nenhum homem vem à existência por acaso; ele é sempre o termo do amor criativo de Deus ».

[19] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 24.

[20] Cf. Pio XII, *Discurso à União Medico-Biológica « São Lucas »*, 12 de novembro de 1944: *Discorsi e Radiomessaggi VI* (1944-1945) 191-192.

[21] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.

[22] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 51: « Por isso a moralidade da maneira de agir, quando se trata de harmonizar o amor conjugal com a transmissão responsável da vida, não depende apenas da intenção sincera e da reta apreciação dos motivos, mas deve ser determinada segundo critérios objetivos tirados da natureza da pessoa e de seus atos, critérios esses que respeitam o sentido integral da doação mútua e da procriação humana no contexto do verdadeiro amor ».

[23] Const. past. *Gaudium et Spes*, 51.

[24] Santa Sé, *Carta dos direitos da família*, 4: *L'Osservatore Romano*, ed. diária, 25 de novembro de 1983.

[25] Sagrada congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre o aborto provocado*, 12-13: AAS 66 (1974), 738.

[2*] O zigoto é a célula resultante da fusão dos núcleos dos dois gametas.

[26] Cf. Paulo VI, *Discurso aos participantes do XXIII Congresso Nacional dos juristas Católicos Italianos*, 9 de dezembro de 1972: AAS 64 (1972) 777.

[27] A obrigação de evitar riscos desproporcionados comporta um autêntico respeito pelos seres humanos e a retidão das intenções terapêuticas. Ela implica que o médico « deverá avaliar atentamente, antes de tudo, as eventuais consequências negativas que o uso necessário de uma determinada técnica de pesquisa pode ter para o concebido e evitar o recurso a procedimentos diagnósticos acerca de cuja finalidade e substancial inocuidade não se tenham suficientes garantias. E se, como frequentemente acontece nas opções humanas, um coeficiente de risco tiver de ser enfrentado, o médico deverá ter a preocupação de verificar que ele seja compensado por uma verdadeira urgência do diagnóstico e pela importância dos resultados a serem obtidos em favor do próprio concebido » (João Paulo II, *Discurso aos participantes do Congresso do « Movimento pela Vida »*, 3 de dezembro de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 [1982] 1512). Este esclarecimento sobre o « risco proporcionado » deve ser tido em consideração também nos passos sucessivos da presente Instrução, sempre que ocorrer esta palavra.

[28] João Paulo II, *Discurso aos participantes da 35. Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: AAS 76 (1984) 392.

[3*] Uma vez que as palavras « pesquisa » e « experimentação » são usadas frequentemente de modo

equivalente e ambíguo, julga-se necessário precisar o significado que lhes é atribuído no presente documento.

1) Por pesquisa entende-se qualquer procedimento indutivo-dedutivo, que visa promover a observação sistemática de um dado fenômeno em campo humano ou verificar uma hipótese surgida de precedentes observações.

2) Por experimentação entende-se toda pesquisa na qual o ser humano (nos diversos estágios da sua existência: embrião, feto, criança ou adulto) representa o objeto mediante o qual ou no qual pretende-se verificar o efeito, por enquanto desconhecido ou ainda não de todo conhecido, de um determinado tratamento (por exemplo, farmacológico, teratogênico, cirúrgico, etc.).

[29] Cf. João Paulo II, *Discurso aos participantes de um Congresso da Pontifícia Academia das Ciências*, 23 de outubro de 1982: AAS 75 (1983) 37: «Condeno do modo mais explícito e formal as manipulações experimentais feitas no embrião humano, porque o ser humano, desde o momento de sua concepção até à morte, não pode ser explorado por nenhuma razão ».

[30] Santa Sé, *Carta dos direitos da família*, 4b: *L'Osservatore Romano*, ed. diária, 25 de novembro de 1983.

[31] Cf. João Paulo II, *Discurso aos participantes do Congresso do « Movimento pela Vida »*, 3 de dezembro de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982) 1511: « E inaceitável toda forma de experimentação no feto que possa prejudicar sua integridade ou piorar-lhe as condições, a menos que se trate de uma tentativa extrema de salvá-lo da morte ». Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre a eutanásia*, 4: AAS 72 (1980) 550: « Na falta de outros recursos, é lícito recorrer, com o consentimento do enfermo, aos meios postos à disposição pela medicina mais avançada, mesmo que estejam em estado experimental e nem sempre sejam isentos de algum risco ».

[32] Ninguém pode reivindicar, antes de existir, um direito subjetivo a iniciar a existência; todavia, é legítimo afirmar o direito da criança a ter uma origem plenamente humana através da concepção conforme à natureza pessoal do ser humano. A vida é um dom que deve ser concedido de maneira digna tanto do sujeito que a recebe como dos que a transmitem. Este esclarecimento deve ser levado em consideração também acerca do que será afirmado a propósito da procriação artificial humana.

[33] João Paulo II, *Discurso aos participantes da 35. Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: AAS 76 (1984) 391.

[4*] Com a denominação de *Fecundação ou procriação artificial heteróloga*, a Instrução entende aquelas técnicas destinadas a obter artificialmente uma concepção humana, a partir de gametas provenientes de ao menos um doador diverso dos esposos que são unidos em matrimônio. Tais técnicas podem ser de dois tipos:

a) *FIVET heterólogo*: a técnica destinada a obter uma concepção humana através do encontro in vitro de gametas retirados de ao menos um doador diverso dos dois esposos unidos em matrimônio.

b) *Inseminação artificial heteróloga*: a técnica destinada a obter uma concepção humana

através da transferência para as vias genitais da mulher do esperma previamente recolhido de um doador que não é o marido.

[5*] Por *Fecundação ou procriação artificial homóloga* a Instrução entende a técnica destinada a obter uma concepção humana a partir dos gametas de dois esposos unidos em matrimônio. A fecundação artificial homóloga pode ser realizada de duas maneiras:

a) *FIVET homólogo*: a técnica destinada a obter uma concepção humana mediante o encontro *in vitro* dos gametas dos esposos unidos em matrimônio.

b) *Inseminação artificial homóloga*: a técnica destinada a obter uma concepção humana mediante a transferência para as vias genitais de uma mulher casada do esperma previamente recolhido do marido.

[34] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.

[35] Cf. João Paulo II, Exort. apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982) 96.

[36] Cf. Pio XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: AAS 41 (1949) 559. Segundo o plano do Criador, «o homem abandona seu pai e sua mãe, une-se à sua mulher e os dois tornam-se uma só carne» (*Gn* 2, 24). A unidade do matrimônio, ligada à ordem da criação, é uma verdade acessível à razão natural. A Tradição e o Magistério da Igreja referem-se frequentemente ao livro do Gênesis, seja diretamente como através dos trechos do Novo Testamento que a ele se referem: *Mt* 19, 4-6; *Mc* 10, 5-8; *Ef* 5, 31. Cf. Atenágoras, *Legatio pro christianis*, 33: PG 6, 965-967; S. João Crisóstomo, *In Matthaem homiliae* LXII, 19, 1: PG 58, 597; S. Leão Magno, *Epist. ad Rusticum*, 4: PL 54, 1204; Inocêncio III, *Epist. Gaudemus in Domino*: DS 778; II Concílio de Lião, IV ses.: DS 860; Concílio de Trento, XXIV ses.: DS 1798. 1802; Leão XIII, *Encicl. Arcanum divinae Sapientiae*: AAS 12 (1879/80) 388-391; Pio XI, *Encicl. Casti Connubii*: AAS 22 (1930) 546-547; Concílio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et Spes*, 48; João Paulo II, Exort. Apost. *Familiaris consortio*, 19: AAS 74 (1982) 101-102; *C.I.C.*, an. 1056.

[37] Cf. Pio XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: AAS 41 (1949) 560; *Discurso às congressistas da União Católica Italiana de Obstretas*, 29 de outubro de 1951: AAS 43 (1951) 850; *C.I.C.*, cân. 1134.

[6*] Com a denominação de « mãe substitutiva » a Instrução entende indicar:

a) a mulher que mantém em gestação um embrião transplantado em seu útero e que lhe é geneticamente estranho, porque obtido mediante a união de gametas de « doadores », com o compromisso de entregar a criança, uma vez nascida, a quem encomendou ou contratou tal gestação;

b) a mulher que mantém em gestação um embrião para cuja concepção contribuiu com a doação de seu próprio óvulo, fecundado mediante inseminação com o esperma de um homem diverso de seu próprio marido, com o compromisso de entregar o filho, uma vez nascido, a quem encomendou ou contratou a gestação.

[38] Paulo VI, Encicl. *Humanae vitae*, 12: AAS 60 (1968) 488-489.

[39] *Loc. cit.: ibid.* 489.

[40] Pio XII, *Discurso aos participantes do II Congresso Mundial de Nápoles sobre a fecundidade e esterilidade humanas*, 19 de maio de 1956: AAS 48 (1956) 470.

[41] *C.I.C.*, cân. 1061. Segundo este Cânon, o ato conjugal é aquele pelo qual o matrimônio é consumado se os dois esposos « entre si (o) realizaram de modo humano ».

[42] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 14.

[43] Cf. João PAULO II, *Audiência geral*, 16 de janeiro de 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980) 148-152.

[44] João Paulo II, *Discurso aos participantes da 35ª Assembléia Geral da Associação Médica Mundial*, 29 de outubro de 1983: AAS 76 (1984) 393.

[45] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 51.

[46] Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.

[47] Cf. Pio XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: AAS 41 (1949) 560: «Seria falso pensar que a possibilidade de se recorrer a este meio (fecundação artificial) possa tornar válido o matrimônio entre pessoas incapazes de contraí-lo por causa do *impedimentum impotentiae* ».

[48] Uma questão análoga é tratada por PAULO VI, Encicl. *Humanae vitae*, 14: AAS 60 (1968) 490-491.

[49] Cf. acima: I, 1 ss.

[50] João Paulo II, Exort. Apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982) 96.

[51] Cf. *Resposta do Santo Ofício*, 17 de março de 1897: DS 3323; Pio XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos católicos*, 29 de setembro de 1949: AAS 41 (1949) 560; *Discurso às congressistas da União Católica Italiana de Obstetras*, 29 de outubro de 1951: AAS 43 (1951) 850; *Discurso aos participantes do II Congresso Mundial de Nápoles sobre a fertilidade e esterilidade humanas*, 19 de maio de 1956: AAS 48 (1956) 471-473; *Discurso aos participantes do VII Congresso Internacional da Sociedade Internacional de Hematologia*, 12 de setembro de 1958: AAS 50 (1958) 733; João XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.

[52] Pio XII, *Discurso às congressistas da União Católica Italiana de Obstetras*, 29 de outubro de 1951: AAS 43 (1951) 850.

[53] Pio XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro de 1949: AAS 41 (1949) 560.

[54] Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre algumas questões de ética sexual*, 9: AAS 68 (1976) 86, que cita a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n. 51; cf. Decreto do Santo Ofício, 2 de agosto de 1929: AAS 21 (1929) 490; Pio XII, *Discurso aos participantes do XXVI Congresso promovido pela Sociedade Italiana de Urologia*, 8 de outubro de 1953: AAS 45 (1953) 578.

[55] Cf. João XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.

[56] Cf. Pio XII, *Discurso aos participantes do IV Congresso Internacional dos Médicos Católicos*, 29 de setembro 1949: AAS 41 (1949) 560.

[57] Cf. Pio XII, *Discurso aos participantes do II Congresso Mundial de Nápoles sobre a fertilidade e a esterilidade humanas*, 19 de maio de 1956: AAS 48 (1956) 471-473.

[58] Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.

[59] João Paulo II, Exort. Apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982) 97.

[60] Cf. Declar. *Dignitatis humanae*, 7.





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

INSTRUCCIÓN

DONUM VITAE

SOBRE EL RESPETO DE LA VIDA HUMANA NACIENTE Y LA DIGNIDAD DE LA PROCREACIÓN

PREÁMBULO

Diversas Conferencias Episcopales y numerosos obispos, teólogos, médicos y hombres de ciencia, han interpelado la Congregación para la Doctrina de la Fe, planteando la cuestión de si las técnicas biomédicas que permiten intervenir en la fase inicial de la vida del ser humano y aun en el mismo proceso procreativo son conformes con los principios de la moral católica. La presente instrucción, que es fruto de numerosas consultas y en particular de un examen atento de las declaraciones episcopales, no pretende reproducir toda la enseñanza de la Iglesia sobre la dignidad de la vida humana naciente y de la procreación, sino ofrecer, a la luz de la doctrina precedente del Magisterio, una respuesta específica a los problemas planteados.

La exposición seguirá el siguiente plan: la introducción recordará los principios fundamentales, de carácter antropológico y moral, necesarios para una exacta valoración de esos problemas y para la elaboración de la correspondiente respuesta; la primera parte tratará del respeto debido al ser humano desde el primer momento de su existencia; la segunda parte afrontará las cuestiones morales planteadas por las intervenciones técnicas sobre la procreación humana; en la tercera parte se señalarán algunas orientaciones acerca de la relación existente entre ley moral y ley civil a propósito de la consideración debida a los embriones y fetos humanos* en dependencia con la legitimidad de las técnicas de procreación artificial.

* Los términos "cigoto", "pre-embrión", "embrión" y "feto" en el vocabulario biológico pueden indicar estadios sucesivos en el desarrollo del ser humano. La presente instrucción utiliza libremente estos términos, atribuyéndoles un idéntico significado ético. Con ellos designa el fruto, visible o no, de la generación humana, desde el primer momento de su existencia hasta el nacimiento. La razón de este uso quedará aclarada en el texto (Cf. I, 1).

INTRODUCCIÓN

1. La investigación biomédica y la enseñanza de la Iglesia

El don de la vida, que Dios Creador y Padre ha confiado al hombre, exige que éste tome conciencia de su inestimable valor y lo acoja responsablemente. Este principio básico debe colocarse en el centro de la reflexión encaminada a esclarecer y resolver los problemas morales que surgen de las intervenciones artificiales sobre la vida naciente y sobre los procesos procreativos.

Gracias al progreso de las ciencias biológicas y médicas, el hombre dispone de medios terapéuticos cada vez más eficaces, pero puede también adquirir nuevos poderes, preñados de consecuencias imprevisibles, sobre el inicio y los primeros estadios de la vida humana. En la actualidad, diversos procedimientos dan la posibilidad de intervenir en los mecanismos de la procreación, no sólo para facilitarlos, sino también para dominarlos. Si tales técnicas permiten al hombre "tener en sus manos el propio destino", lo exponen también "a la tentación de transgredir los límites de un razonable dominio de la naturaleza"[1]. Por eso, aun cuando tales técnicas pueden constituir un progreso al servicio del hombre, al mismo tiempo comportan graves riesgos. De ahí que se eleve, por parte de muchos, una llamada urgente a salvaguardar los valores y los derechos de la persona humana en las intervenciones sobre la procreación. La demanda de luz y de orientación proviene no sólo de los fieles, sino también de cuantos reconocen a la Iglesia, "experta en humanidad"[2], una misión al servicio de la "civilización del amor"[3] y de la vida.

El Magisterio de la Iglesia no interviene en nombre de una particular competencia en el ámbito de las ciencias experimentales. Al contrario, después de haber considerado los datos adquiridos por la investigación y la técnica, desea proponer, en virtud de la propia misión evangélica y de su deber apostólico, la doctrina moral conforme a la dignidad de la persona y a su vocación integral, exponiendo los criterios para la valoración moral de las aplicaciones de la investigación científica y de la técnica a la vida humana, en particular en sus inicios. Estos criterios son el respeto, la defensa y la promoción del hombre, su "derecho primario y fundamental" a la vida [4] y su dignidad de persona, dotada de alma espiritual, de responsabilidad moral [5] y llamada a la comunión beatífica con Dios.

La intervención de la Iglesia, en este campo como en otros, se inspira en el amor que debe al hombre, al que ayuda a reconocer y a respetar sus derechos y sus deberes. Ese amor se alimenta del manantial de la caridad de Cristo: a través de la contemplación del misterio del Verbo encarnado, la Iglesia conoce también el "misterio del hombre"[6]; anunciando el evangelio de salvación, revela al hombre su propia dignidad y le invita a descubrir plenamente la verdad sobre sí mismo. La Iglesia propone la ley divina para promover la verdad y la liberación.

Porque es bueno, Dios da a los hombres —para indicar el camino de la vida— sus mandamientos y la gracia para observarlos; y también porque es bueno, Dios ofrece siempre a todos —para ayudarles a perseverar en el mismo camino— su perdón. Cristo se compadece de nuestras fragilidades: El es nuestro creador y nuestro redentor. Que su Espíritu abra los ánimos al don de la paz divina y a la inteligencia de sus preceptos.

2. La ciencia y la técnica al servicio de la persona humana

Dios ha creado el hombre a su imagen y semejanza: "varón y mujer los creó" (*Gn.* 1, 27), confiándoles la tarea de "dominar la tierra" (*Gn.* 1, 28). La investigación científica, fundamental y aplicada, constituye una expresión significativa del señorío del hombre sobre la creación. Preciosos recursos del hombre cuando se ponen a su servicio y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos, la ciencia y la técnica no pueden indicar por sí solas el sentido de la existencia y del progreso humano. Por estar ordenadas al hombre, en el que tienen su origen y su incremento, reciben de la persona y de sus valores morales la dirección de su finalidad y la conciencia de sus límites.

Sería por ello ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de sus aplicaciones. Por otra parte, los criterios orientadores no se pueden tomar ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que pueden reportar a unos a costa de otros, ni, peor todavía, de las ideologías dominantes. A causa de su mismo significado intrínseco, la ciencia y la técnica exigen el respeto incondicionado de los criterios fundamentales de la moralidad: deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables y de su bien verdadero e integral según el plan y la voluntad de Dios [7] .

El rápido desarrollo de los descubrimientos tecnológicos exige que el respeto de los criterios recordados sea todavía más urgente; la ciencia sin la conciencia no conduce sino a la ruina del hambre. "Nuestro tiempo, más que los tiempos pasados, necesita de esa sabiduría para humanizar más todas las cosas nuevas que el hombre va descubriendo. Está en peligro el destino futuro del mundo, a no ser que surjan hombres más sabios" [8] .

3. *Antropología e intervenciones biomédicas*

¿Qué criterios morales deben ser aplicados para esclarecer los problemas que hoy día se plantean en el ámbito de la biomedicina? La respuesta a esta pregunta presupone una adecuada concepción de la naturaleza de la persona humana en su dimensión corpórea.

En efecto, sólo en la línea de su verdadera naturaleza la persona humana puede realizarse como "totalidad unificada" [9]. Ahora bien, esa naturaleza es al mismo tiempo corporal y espiritual. En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona, que a través de él se expresa y se manifiesta.

La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos, los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo [10].

Una primera conclusión se puede extraer de tales principios: cualquier intervención sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente los tejidos, órganos y funciones; afecta también, y a diversos niveles, a la persona misma; encierra por tanto un significado y una responsabilidad morales, de modo quizá implícito, pero real. Juan Pablo II recordaba con fuerza a la Asociación Médica Mundial: "Cada persona humana, en su irrepetible singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta. Respetar la dignidad del hombre comporta, por consiguiente, salvaguardar esa identidad del hombre *corpore et anima unus*, como afirma el Concilio Vaticano II (Const. *Gaudium et spes*, 14, 1). Desde esta visión antropológica se deben encontrar los criterios fundamentales de decisión, cuando se trata de procedimientos no estrictamente terapéuticos, como son, por ejemplo, los que miran a la mejora de la condición biológica humana" [11].

La biología y la medicina contribuyen con sus aplicaciones al bien integral de la vida humana, cuando desde el momento en que acuden a la persona enferma respetan su dignidad de criatura de Dios. Pero ningún biólogo o médico puede pretender razonablemente decidir el origen y el destino de los hombres, en nombre de su competencia científica. Esta norma se debe aplicar de manera particular al ámbito de la

sexualidad y de la procreación, pues ahí el hombre y la mujer actualizan los valores fundamentales del amor y de la vida.

Dios, que es amor y vida, ha inscrito en el varón y en la mujer la llamada a una especial participación en su misterio de comunión personal y en su obra de Creador y de Padre[12] . Por esa razón, el matrimonio posee bienes y valores específicos de unión y de procreación, incomparablemente superiores a los de las formas inferiores de la vida. Esos valores y significados de orden personal determinan, en el plano moral, el sentido y los límites de las intervenciones artificiales sobre la procreación y el origen de la vida humana. Tales procedimientos no deben rechazarse por el hecho de ser artificiales; como tales testimonian las posibilidades de la medicina, pero deben ser valorados moralmente por su relación con la dignidad de la persona humana, llamada a corresponder a la vocación divina al don del amor y al don de la vida.

4. Criterios fundamentales para un juicio moral

Los valores fundamentales relacionados con las técnicas de procreación artificial humana son dos: la vida del ser humano llamado a la existencia y la originalidad con que esa vida es transmitida en el matrimonio. El juicio moral sobre los métodos de procreación artificial tendrá que ser formulado a la luz de esos valores.

La vida física, por la que se inicia el itinerario humano en el mundo, no agota en sí misma, ciertamente, todo el valor de la persona, ni representa el bien supremo del hombre llamado a la eternidad. Sin embargo, en cierto sentido constituye el valor "fundamental", precisamente porque sobre la vida física se apoyan y se desarrollan todos los demás valores de la persona [13] . La inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente "desde el momento de la concepción hasta la muerte"[14] es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona, a la que el Creador ha concedido el don de la vida.

Respecto a la transmisión de otras formas de vida en el universo, la comunicación de la vida humana posee una originalidad propia, derivada de la originalidad misma de la persona humana. "Y como la vida humana se propaga a otros hombres de una manera consciente y responsable, se sigue de aquí que esta propagación debe verificarse de acuerdo con las leyes sacrosantas, inmutables e inviolables de Dios, las cuales han de ser conocidas y respetadas por todos. Nadie, pues, puede lícitamente usar en esta materia los medios o procedimientos que es lícito emplear en la genética de las plantas o de los animales"[15] .

Los progresos de la técnica hacen posible en la actualidad una procreación sin unión sexual, mediante el encuentro *in vitro* de células germinales extraídas previamente del varón y de la mujer. Pero lo que es técnicamente posible no es, por esa sola razón, moralmente admisible. La reflexión racional sobre los valores fundamentales de la vida y de la procreación humana, es indispensable para formular un juicio moral acerca de las intervenciones técnicas sobre el ser humano ya desde sus primeros estadios de desarrollo.

5. Las enseñanzas del Magisterio

El Magisterio de la Iglesia ofrece a la razón humana, también en esta materia, la luz de la Revelación: la doctrina sobre el hombre enseñada por el Magisterio contiene numerosos elementos que iluminan los problemas aquí tratados.

La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha "querido por sí misma"[16] , y el alma espiritual de cada hombre es "inmediatamente creada" por Dios[17] ; todo su ser lleva grabada la

imagen del Creador. La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta "la acción creadora de Dios"[18] y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin[19]. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término: nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente[20].

La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios; [21] el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión [22].

I. EL RESPETO DE LOS EMBRIONES HUMANOS

Una atenta consideración de las enseñanzas del Magisterio y de las verdades de razón antes recordadas permite dar una respuesta a los numerosos problemas planteados por las intervenciones técnicas sobre las fases iniciales de la vida del ser humano y sobre el proceso de su concepción.

1. ¿Qué respeto se debe al embrión humano en virtud de su naturaleza e identidad?

El ser humano ha de ser respetado —como persona— desde el primer instante de su existencia.

Los procedimientos de fecundación artificial han hecho posible intervenir sobre los embriones y los fetos humanos con modalidades y fines de diverso género: diagnósticos y terapéuticos, científicos y comerciales. De todo ello surgen graves problemas. ¿Cabe hablar de un derecho a experimentar sobre embriones humanos en orden a la investigación científica? ¿Qué directrices o qué legislación se debe establecer en esta materia? La respuesta a estas cuestiones exige una profunda reflexión sobre la naturaleza y la identidad propia —se habla hoy de "estatuto"— del embrión humano.

La Iglesia por su parte, en el Concilio Vaticano II, ha propuesto nuevamente a nuestros contemporáneos su doctrina constante y cierta, según la cual "la vida ya concebida ha de ser salvaguardada con extremos cuidados desde el momento de la concepción. El aborto y el infanticidio son crímenes abominables"[23]. Más recientemente la *Carta de los derechos de la familia*, publicada por la Santa Sede, subrayaba que "la vida humana ha de ser respetada y protegida de modo absoluto desde el momento de su concepción"[24].

Esta Congregación conoce las discusiones actuales sobre el inicio de la vida del hombre, sobre la individualidad del ser humano y sobre la identidad de la persona. A ese propósito recuerda las enseñanzas contenidas en la *Declaración sobre el aborto procurado*: "Desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces. A esta evidencia de siempre... la genética moderna otorga una preciosa confirmación. Muestra que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: un hombre, este hombre individual con sus características ya bien determinadas. Con la fecundación inicia la aventura de una vida humana, cuyas principales capacidades requieren un tiempo para desarrollarse y poder actuar"[25]. Esta doctrina sigue siendo válida y es confirmada, en el caso de que fuese necesario, por los recientes avances de la biología humana, la cual reconoce que en el cigoto* resultante de la fecundación está ya constituida la identidad biológica de un nuevo individuo humano.

* [El cigoto es la célula resultante de la fusión de los núcleos de los dos gametos]

Ciertamente ningún dato experimental es por sí suficiente para reconocer un alma espiritual; sin embargo, los conocimientos científicos sobre el embrión humano ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana: ¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana? El Magisterio no se ha comprometido expresamente con una afirmación de naturaleza filosófica pero repite de modo constante la condena moral de cualquier tipo de aborto procurado. Esta enseñanza permanece inmutada y es inmutable[26] .

Por tanto, el fruto de la generación humana desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida.

La doctrina recordada ofrece el criterio fundamental para la solución de los diversos problemas planteados por el desarrollo de las ciencias biomédicas en este campo: puesto que debe ser tratado como persona, en el ámbito de la asistencia médica el embrión también habrá de ser defendido en su integridad, cuidado y sanado, en la medida de lo posible, como cualquier otro ser humano.

2. ¿Es moralmente lícito el diagnóstico prenatal?

Si el diagnóstico prenatal respeta la vida e integridad del embrión y del feto humano y si se orienta hacia su custodia o hacia su curación, la respuesta es afirmativa.

El diagnóstico prenatal puede dar a conocer las condiciones del embrión o del feto cuando todavía está en el seno materno; y permite, o consiente prever, más precozmente y con mayor eficacia, algunas intervenciones terapéuticas, médicas o quirúrgicas.

Ese diagnóstico es lícito si los métodos utilizados, con el consentimiento de los padres debidamente informados, salvaguardan la vida y la integridad del embrión y de su madre, sin exponerlos a riesgos desproporcionados[27] . Pero se opondrá gravemente a la ley moral cuando contempla la posibilidad, en dependencia de sus resultados, de provocar un aborto: un diagnóstico que atestigua la existencia de una malformación o de una enfermedad hereditaria no debe equivaler a una sentencia de muerte. Por consiguiente, la mujer que solicitase un diagnóstico con la decidida intención de proceder al aborto en el caso de que se confirmase la existencia de una malformación o anomalía, cometería una acción gravemente ilícita. Igualmente obraría de modo contrario a la moral el cónyuge, los parientes o cualquier otra persona que aconsejase o impusiese el diagnóstico a la gestante con el mismo propósito de llegar en su caso al aborto. También será responsable de cooperación ilícita el especialista que, al hacer el diagnóstico o al comunicar sus resultados, contribuyese voluntariamente a establecer o a favorecer la concatenación entre diagnóstico prenatal y aborto.

Por último, se debe condenar, como violación del derecho a la vida de quien ha de nacer y como trasgresión de los prioritarios derechos y deberes de los cónyuges, una directriz o un programa de las autoridades civiles y sanitarias, o de organizaciones científicas, que favoreciese de cualquier modo la conexión entre diagnóstico prenatal y aborto, o que incluso indujese a las mujeres gestantes a someterse al diagnóstico prenatal planificado, con objeto de eliminar los fetos afectados o portadores de malformaciones o enfermedades hereditarias.

3. ¿Son lícitas las intervenciones terapéuticas sobre el embrión humano?

Como en cualquier acción médica sobre un paciente, *son lícitas las intervenciones sobre el embrión humano siempre que respeten la vida y la integridad del embrión, que no lo expongan a riesgos desproporcionados, que tengan como fin su curación, la mejora de sus condiciones de salud o su supervivencia individual.*

Sea cual sea el tipo de terapia médica, quirúrgica o de otra clase, es preciso el consentimiento libre e informado de los padres, según las reglas deontológicas previstas para los niños. La aplicación de este principio moral puede requerir delicadas y particulares cautelas cuando se trate de la vida de un embrión o de un feto.

La legitimidad y los criterios para tales intervenciones han sido claramente formulados por Juan Pablo II: "Una acción estrictamente terapéutica que se proponga como objetivo la curación de diversas enfermedades, como las originadas por defectos cromosómicos, será en principio considerada deseable, supuesto que tienda a promover verdaderamente el bienestar personal del individuo, sin causar daño a su integridad y sin deteriorar sus condiciones de vida. Una acción de este tipo se sitúa de hecho en la lógica de la tradición moral cristiana"[28] .

4. ¿Cómo valorar moralmente la investigación y la experimentación[*] sobre embriones y fetos humanos?

La investigación médica debe renunciar a intervenir sobre embriones vivos, a no ser que exista la certeza moral de que no se causará daño alguno a su vida y a su integridad ni a la de la madre, y sólo en el caso de que los padres hayan otorgado su consentimiento, libre e informado, a la intervención sobre el embrión. Se desprende de esto que toda investigación, aunque se limite a la simple observación del embrión, será ilícita cuando, a causa de los métodos empleados o de los efectos inducidos, implicase un riesgo para la integridad física o la vida del embrión.

Por lo que respecta a la experimentación, presupuesta la distinción general entre la que tiene una finalidad no directamente terapéutica y la que es claramente terapéutica para el sujeto mismo, es necesario distinguir la que se practica sobre embriones todavía vivos de la que se hace sobre embriones muertos. Si se trata de embriones vivos, sean viables o no, deben ser respetados como todas las personas humanas; la experimentación no directamente terapéutica sobre embriones es ilícita [29] .

Ninguna finalidad, aunque fuese en sí misma noble, como la previsión de una utilidad para la ciencia, para otros seres humanos o para la sociedad, puede justificar de algún modo las experiencias sobre embriones o fetos humanos vivos, viables o no, dentro del seno materno o fuera de él. El consentimiento informado, requerido para la experimentación clínica en el adulto, no puede ser otorgado por los padres, ya que éstos no pueden disponer de la integridad ni de la vida del ser que debe todavía nacer. Por otra parte, la experimentación sobre los embriones o fetos comporta siempre el riesgo, y más frecuentemente la previsión cierta, de un daño para su integridad física o incluso de su muerte.

Utilizar el embrión humano o el feto, como objeto o instrumento de experimentación, es un delito contra su dignidad de ser humano, que tiene derecho al mismo respeto debido al niño ya nacido y a toda persona humana. La *Carta de los derechos de la familia*, publicada por la Santa Sede, afirma: "El respeto de la dignidad del ser humano excluye todo tipo de manipulación experimental o explotación del embrión humano"[30] . La praxis de mantener en vida embriones humanos, in vivo o in vitro, para fines experimentales o comerciales, es completamente contraria a la dignidad humana.

En el supuesto de que la experimentación sea claramente terapéutica, cuando se trate de terapias experimentales utilizadas en beneficio del embrión como un intento extremo de salvar su vida, y a falta de otras terapias eficaces, puede ser lícito el recurso a fármacos o procedimientos todavía no enteramente seguros [31] .

Los cadáveres de embriones o fetos humanos, voluntariamente abortados o no, deben ser respetados como los restos mortales de los demás seres humanos. En particular, no pueden ser objeto de mutilaciones o autopsia si no existe seguridad de su muerte y sin el consentimiento de los padres o de la madre. Se debe salvaguardar además la exigencia moral de que no haya habido complicidad alguna con el aborto voluntario, y de evitar el peligro de escándalo. También en el caso de los fetos muertos, como cuando se trata de cadáveres de personas adultas, toda práctica comercial es ilícita y debe ser prohibida.

5. ¿Qué juicio moral merece el uso para la investigación de embriones obtenidos mediante la fecundación "in vitro"?

Los embriones humanos obtenidos *in vitro* son seres humanos y sujetos de derechos: su dignidad y su derecho a la vida deben ser respetados desde el primer momento de su existencia. *Es inmoral producir embriones humanos destinados a ser explotados como "material biológico" disponible.*

En la práctica habitual de la fecundación *in vitro* no se transfieren todos los embriones al cuerpo de la mujer; algunos son destruidos. La Iglesia, del mismo modo en que condena el aborto provocado, prohíbe también atentar contra la vida de estos seres humanos. Resulta obligado denunciar la particular gravedad de la destrucción voluntaria de los embriones humanos obtenidos "in vitro" con el solo objeto de investigar, ya se obtengan mediante la fecundación artificial o mediante la "fisión gemelar". Comportándose de tal modo, el investigador usurpa el lugar de Dios y, aunque no sea consciente de ello, se hace señor del destino ajeno, ya que determina arbitrariamente a quién permitirá vivir y a quién mandará a la muerte, eliminando seres humanos indefensos.

Los métodos de observación o de experimentación, que causan daños o imponen riesgos graves y desproporcionados a los embriones obtenidos *in vitro*, son moralmente ilícitos por la misma razón. Todo ser humano ha de ser respetado por sí mismo, y no puede quedar reducido a un puro y simple valor instrumental en beneficio de otros. Por ello no es conforme a la moral exponer deliberadamente a la muerte embriones humanos obtenidos *in vitro*. Por haber sido producidos *in vitro*, estos embriones, no transferidos al cuerpo de la madre y denominados "embriones sobrantes", quedan expuestos a una suerte absurda, sin que sea posible ofrecerles vías de supervivencia seguras y lícitamente perseguibles.

6. ¿Qué juicio merecen los otros procedimientos de manipulación de embriones ligados a las "técnicas de reproducción humana"?

Las técnicas de fecundación *in vitro* pueden hacer posibles otras formas de manipulación biológica o genética de embriones humanos, como son: los intentos y proyectos de fecundación entre gametos humanos y animales y la gestación de embriones humanos en útero de animales; y la hipótesis y el proyecto de construcción de úteros artificiales para el embrión humano. *Estos procedimientos son contrarios a la dignidad de ser humano propia del embrión y, al mismo tiempo, lesionan el derecho de la persona a ser concebida y a nacer en el matrimonio y del matrimonio*[32] . *También los intentos y las hipótesis de obtener un ser humano sin conexión alguna con la sexualidad mediante "fisión gemelar", clonación, partenogénesis, deben ser considerados contrarios a la moral en cuanto que están en contraste con la dignidad tanto de la procreación humana como de la unión conyugal.*

La misma congelación de embriones, aunque se realice para mantener en vida al embrión — crioconservación—, constituye una ofensa al respeto debido a los seres humanos, por cuanto les expone a graves riesgos de muerte o de daño a la integridad física, les priva al menos temporalmente de la acogida y de la gestación materna y les pone en una situación susceptible de nuevas lesiones y manipulaciones.

Algunos intentos de intervenir sobre el patrimonio cromosómico y genético no son terapéuticos, sino que miran a la producción de seres humanos seleccionados en cuanto al sexo o a otras cualidades prefijadas. Estas manipulaciones son contrarias a la dignidad personal del ser humano, a su integridad y a su identidad. No pueden justificarse de modo alguno a causa de posibles consecuencias beneficiosas para la humanidad futura^[33]. Cada persona merece respeto por sí misma: en esto consiste la dignidad y el derecho del ser humano desde su inicio.

II. INTERVENCIONES SOBRE LA PROCREACIÓN HUMANA

Por "procreación artificial" o "fecundación artificial" se entienden aquí los diversos procedimientos técnicos encaminados a lograr la concepción de un ser humano por una vía diversa de la unión sexual del varón con la mujer. La presente instrucción trata de la fecundación del óvulo en una probeta (fecundación *in vitro*) y de la inseminación artificial mediante transferencia a las vías genitales de la mujer del esperma previamente recogido.

Un aspecto preliminar a la valoración moral de tales técnicas es la consideración de las circunstancias y de las consecuencias que comportan en relación con el respeto debido al embrión humano. La consolidación de la práctica de la fecundación *in vitro* ha requerido formar y destruir innumerables embriones humanos. Todavía hoy presupone una superovulación en la mujer: se recogen varios óvulos, se fertilizan y después se cultivan *in vitro* durante algunos días. Habitualmente no se transfieren todos a las vías genitales de la mujer; algunos embriones, denominados normalmente "embriones sobrantes", se destruyen o se congelan. Algunos de los embriones ya implantados se sacrifican a veces por diversas razones: eugenésicas, económicas o psicológicas. Esta destrucción voluntaria de seres humanos o su utilización para fines diversos, en detrimento de su integridad y de su vida, es contraria a la doctrina antes recordada a propósito del aborto procurado.

La conexión entre la fecundación *in vitro* y la eliminación voluntaria de embriones humanos se verifica demasiado frecuentemente. Ello es significativo: con estos procedimientos, de finalidades aparentemente opuestas, la vida y la muerte quedan sometidas a la decisión del hombre, que de este modo termina por constituirse en dador de la vida y de la muerte por encargo. Esta dinámica de violencia y de dominio puede pasar inadvertida para los mismos que, queriéndola utilizar, quedan dominados por ella. Los hechos recordados y la fría lógica que los engarza se han de tener en cuenta a la hora de formular un juicio moral sobre la FIVET (fecundación *in vitro* y transferencia del embrión): la mentalidad abortista que la ha hecho posible lleva así, se desee o no, al dominio del hombre sobre la vida y sobre la muerte de sus semejantes, que puede conducir a un eugenismo radical.

Sin embargo, este tipo de abusos no exime de una profunda y ulterior reflexión ética sobre las técnicas de procreación artificial consideradas en sí mismas, haciendo abstracción, en la medida de lo posible, del aniquilamiento de embriones producidos *in vitro*.

La presente instrucción considerará en primer lugar los problemas planteados por la fecundación artificial heteróloga (II, 1-3)^[**] y sucesivamente los relacionados con la fecundación artificial homóloga (II, 4-6)

[***] .

Antes de formular el juicio ético sobre cada una de ellas, se considerarán los principios y los valores que determinan la evaluación moral de cada procedimiento.

A. FECUNDACIÓN ARTIFICIAL HETERÓLOGA

1. ¿Por qué la procreación humana debe tener lugar en el matrimonio?

Todo ser humano debe ser acogido siempre como un don y bendición de Dios. Sin embargo, desde el punto de vista moral, sólo es verdaderamente responsable, para con quien ha de nacer, la procreación que es fruto del matrimonio.

La generación humana posee de hecho características específicas en virtud de la dignidad personal de los padres y de los hijos: la procreación de una nueva persona, en la que el varón y la mujer colaboran con el poder del creador, deberá ser el fruto y el signo de la mutua donación personal de los esposos, de su amor y de su fidelidad [34] . La fidelidad de los esposos, en la unidad del matrimonio, comporta el recíproco respeto de su derecho a llegar a ser padre y madre exclusivamente el uno a través del otro.

El hijo tiene derecho a ser concebido, llevado en las entrañas, traído al mundo y educado en el matrimonio: sólo a través de la referencia conocida y segura a sus padres pueden los hijos descubrir la propia identidad y alcanzar la madurez humana.

Los padres hallan en el hijo la confirmación y el completamiento de su donación recíproca: el hijo es la imagen viva de su amor, el signo permanente de su unión conyugal, la síntesis viva e indisoluble de su dimensión paterna y materna [35] .

A causa de la vocación y de las responsabilidades sociales de la persona, el bien de los hijos y de los padres contribuye al bien de la sociedad civil; la vitalidad y el equilibrio de la sociedad exigen que los hijos vengan al mundo en el seno de una familia, y que ésta esté establemente fundamentada en el matrimonio.

La tradición de la Iglesia y la reflexión antropológica reconocen en el matrimonio y en su unidad indisoluble el único lugar digno de una procreación verdaderamente responsable.

2. ¿Es conforme la fecundación artificial heteróloga con la dignidad de los esposos y con la verdad del matrimonio?

A través de la FIVET y de la inseminación artificial heteróloga la concepción humana se obtiene mediante la unión de gametos de al menos un donador diverso de los esposos que están unidos en matrimonio. *La fecundación artificial heteróloga es contraria a la unidad del matrimonio, a la dignidad de los esposos, a la vocación propia de los padres y al derecho de los hijos a ser concebidos y traídos al mundo en el matrimonio y por el matrimonio [36] .*

El respeto de la unidad del matrimonio y de la fidelidad conyugal exige que los hijos sean concebidos en el matrimonio; el vínculo existente entre los cónyuges atribuye a los esposos, de manera objetiva e inalienable, el derecho exclusivo de ser padre y madre solamente el uno a través del otro [37] . El recurso a los gametos de una tercera persona, para disponer del esperma o del óvulo, constituye una violación del compromiso recíproco de los esposos y una falta grave contra aquella propiedad esencial del matrimonio

que es la unidad.

La fecundación artificial heteróloga lesiona los derechos del hijo, lo priva de la relación filial con sus orígenes paternos y puede dificultar la maduración de su identidad personal. Constituye además una ofensa a la vocación común de los esposos a la paternidad y a la maternidad: priva objetivamente a la fecundidad conyugal de su unidad y de su integridad; opera y manifiesta una ruptura entre la paternidad genética, la gestacional y la responsabilidad educativa. Esta alteración de las relaciones personales en el seno de la familia tiene repercusiones en la sociedad civil: lo que amenace la unidad y la estabilidad de la familia constituye una fuente de discordias, desórdenes e injusticias en toda la vida social.

Estas razones determinan un juicio moral negativo de la fecundación artificial heteróloga. Por tanto, es moralmente ilícita la fecundación de una mujer casada con el esperma de un donador distinto de su marido, así como la fecundación con el esperma del marido de un óvulo no procedente de su esposa. Es moralmente injustificable, además, la fecundación artificial de una mujer no casada, soltera o viuda, sea quien sea el donador.

El deseo de tener un hijo y el amor entre los esposos que aspiran a vencer la esterilidad no superable de otra manera, constituyen motivaciones comprensibles; pero las intenciones subjetivamente buenas no hacen que la fecundación artificial heteróloga sea conforme con las propiedades objetivas e inalienables del matrimonio, ni que sea respetuosa de los derechos de los hijos y de los esposos.

3. ¿Es moralmente lícita la maternidad "sustitutiva" [**]?**

No, por las mismas razones que llevan a rechazar la fecundación artificial heteróloga: es contraria, en efecto, a la unidad del matrimonio y a la dignidad de la procreación de la persona humana.

La maternidad sustitutiva representa una falta objetiva contra las obligaciones del amor materno, de la fidelidad conyugal y de la maternidad responsable; ofende la dignidad y el derecho del hijo a ser concebido, gestado, traído al mundo y educado por los propios padres; instaura, en detrimento de la familia, una división entre los elementos físicos, psíquicos y morales que la constituyen.

B. FECUNDACIÓN ARTIFICIAL HOMÓLOGA

Una vez declarada inaceptable la fecundación artificial heteróloga, se nos pregunta cómo se deben valorar moralmente los procedimientos de fecundación artificial homóloga: FIVET e inseminación artificial entre los esposos. Es preciso aclarar previamente una cuestión de principio.

4. ¿Qué relación debe existir entre procreación y acto conyugal desde el punto de vista moral?

a) La enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y sobre la procreación afirma la "inseparable conexión, que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, al asociar al esposo y a la esposa con un vínculo estrechísimo, los hace también idóneos para engendrar una nueva vida de acuerdo con las leyes inscritas en la naturaleza misma del varón y de la mujer"[38]. Este principio, fundamentado sobre la naturaleza del matrimonio y sobre la íntima conexión de sus bienes, tiene consecuencias bien conocidas en el plano de la paternidad y de la maternidad responsables. "Si se observan ambas estructuras esenciales, es decir, de unión y de procreación, el uso del matrimonio mantiene el sentido de un amor recíproco y verdadero y conserva su orden a la función excelsa

de la paternidad a la que es llamado el hombre"[39] .

La misma doctrina relativa a la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio aclara el problema moral de la fecundación artificial homóloga, porque "nunca está permitido separar estos diversos aspectos hasta el punto de excluir positivamente sea la intención procreativa sea la relación conyugal"[40] .

La contracepción priva intencionalmente al acto conyugal de su apertura a la procreación y realiza de ese modo una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio. La fecundación artificial homóloga, intentando una procreación que no es fruto de la unión específicamente conyugal, realiza objetivamente una separación análoga entre los bienes y los significados del matrimonio.

Por tanto, se quiere lícitamente la fecundación cuando ésta es el término de un "acto conyugal de suyo idóneo a la generación de la prole, al que se ordena el matrimonio por su propia naturaleza y por el cual los cónyuges se hacen una sola carne"[41] . Pero la procreación queda privada de su perfección propia, desde el punto de vista moral, cuando no es querida como el fruto del acto conyugal, es decir, del gesto específico de la unión de los esposos.

b) El valor moral de la estrecha unión existente entre los bienes del matrimonio y entre los significados del acto conyugal se fundamenta en la unidad del ser humano, unidad compuesta de cuerpo y de alma espiritual [42] . Los esposos expresan recíprocamente su amor personal con "el lenguaje del cuerpo", que comporta claramente "significados esponsales" y parentales juntamente [43] . El acto conyugal con el que los esposos manifiestan recíprocamente el don de sí expresa simultáneamente la apertura al don de la vida: es un acto inseparablemente corporal y espiritual. En su cuerpo y a través de su cuerpo los esposos consuman el matrimonio y pueden llegar a ser padre y madre. Para ser conforme con el lenguaje del cuerpo y con su natural generosidad, la unión conyugal debe realizarse respetando la apertura a la generación, y la procreación de una persona humana debe ser el fruto y el término del amor esponsal. El origen del ser humano es de este modo el resultado de una procreación "ligada a la unión no solamente biológica, sino también espiritual de los padres unidos por el vínculo del matrimonio"[44] . Una fecundación obtenida fuera del cuerpo de los esposos queda privada, por esa razón, de los significados y de los valores que se expresan, mediante el lenguaje del cuerpo, en la unión de las personas humanas.

c) Solamente el respeto de la conexión existente entre los significados del acto conyugal y el respeto de la unidad del ser humano, consiente una procreación conforme con la dignidad de la persona. En su origen único e irrepetible el hijo habrá de ser respetado y reconocido como igual en dignidad personal a aquellos que le dan la vida. La persona humana ha de ser acogida en el gesto de unión y de amor de sus padres; la generación de un hijo ha de ser por eso el fruto de la donación recíproca [45] realizada en el acto conyugal, en el que los esposos cooperan como servidores, y no como dueños. en la obra del amor creador [46] .

El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación. La persona concebida deberá ser el fruto del amor de sus padres. No puede ser querida ni concebida como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica. Nadie puede subordinar la llegada al mundo de un niño a las condiciones de eficiencia técnica mensurables según parámetros de control y de dominio.

La importancia moral de la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio, la unidad del ser humano y la dignidad de su origen, exigen que la procreación de una persona humana haya de ser querida como el fruto del acto conyugal específico del amor entre los

esposos. El vínculo existente entre procreación y acto conyugal se revela, por eso, de gran valor en el plano antropológico y moral, y aclara la posición del Magisterio a propósito de la fecundación artificial homóloga.

5. ¿Es moralmente lícita la fecundación homóloga "in vitro"?

La respuesta a esta pregunta depende estrechamente de los principios recién recordados. Ciertamente, no se pueden ignorar las legítimas aspiraciones de los esposos estériles. Para algunos el recurso a la FIVET homóloga se presenta como el único medio para obtener un hijo sinceramente querido: se pregunta si en estas situaciones la totalidad de la vida conyugal no bastaría para asegurar la dignidad propia de la procreación humana. Se reconoce que la FIVET no puede suplir la ausencia de las relaciones conyugales [47] y que no puede ser preferida a los actos específicos de la unión conyugal, habida cuenta de los posibles riesgos para el hijo y de las molestias mismas del procedimiento. Pero se nos pregunta si ante la imposibilidad de remediar de otra manera la esterilidad, que es causa de sufrimiento, la fecundación homóloga in vitro no pueda constituir una ayuda, e incluso una terapia, cuya licitud moral podría ser admitida.

El deseo de un hijo —o al menos la disponibilidad para transmitir la vida— es un requisito necesario desde el punto de vista moral para una procreación humana responsable. Pero esta buena intención no es suficiente para justificar una valoración moral positiva de la fecundación *in vitro* entre los esposos. El procedimiento de la FIVET se debe juzgar en sí mismo, y no puede recibir su calificación moral definitiva de la totalidad de la vida conyugal en la que se inscribe, ni de las relaciones conyugales que pueden precederlo o seguirlo [48] .

Ya se ha recordado que en las circunstancias en que es habitualmente realizada, la FIVET implica la destrucción de seres humanos, lo que la pone en contradicción con la ya mencionada doctrina sobre el aborto [49] . Pero aun en el caso de que se tomasen todas las precauciones para evitar la muerte de embriones humanos, la FIVET homóloga actúa una disociación entre los gestos destinados a la fecundación humana y el acto conyugal. La naturaleza propia de la FIVET homóloga debe ser considerada, por tanto, haciendo abstracción de su relación con el aborto procurado.

La FIVET homóloga se realiza fuera del cuerpo de los cónyuges por medio de gestos de terceras personas, cuya competencia y actividad técnica determina el éxito de la intervención; confía la vida y la identidad del embrión al poder de los médicos y de los biólogos, e instaura un dominio de la técnica sobre el origen y sobre el destino de la persona humana. Una tal relación de dominio es en sí contraria a la dignidad y a la igualdad que debe ser común a padres e hijos.

La concepción *in vitro* es el resultado de la acción técnica que antecede la fecundación; *esta no es de hecho obtenida ni positivamente querida como la expresión y el fruto de un acto específico de la unión conyugal. En la FIVET homóloga, por eso, aun considerada en el contexto de las relaciones conyugales de hecho existentes, la generación de la persona humana queda objetivamente privada de su perfección propia: es decir, la de ser el término y el fruto de un acto conyugal, en el cual los esposos se hacen "cooperadores con Dios para donar la vida a una nueva persona"* [50] .

Estas razones permiten comprender por qué el acto de amor conyugal es considerado por la doctrina de la Iglesia como el único lugar digno de la procreación humana. Por las mismas razones, el así llamado "caso simple", esto es, un procedimiento de FIVET homóloga libre de toda relación con la praxis abortiva de la destrucción de embriones y con la masturbación, sigue siendo una técnica moralmente ilícita, porque priva a la procreación humana de la dignidad que le es propia y connatural.

Ciertamente la FIVET homóloga no posee toda la negatividad ética de la procreación extraconyugal; la familia y el matrimonio siguen constituyendo el ámbito del nacimiento y de la educación de los hijos. Sin embargo, en conformidad con la doctrina tradicional sobre los bienes del matrimonio y sobre la dignidad de la persona, *la Iglesia es contraria desde el punto de vista moral a la fecundación homóloga "in vitro"; ésta es en sí misma ilícita y contraria a la dignidad de la procreación y de la unión conyugal, aun cuando se pusieran todos los medios para evitar la muerte del embrión humano.*

Aunque no se pueda aprobar el modo de lograr la concepción humana en la FIVET, todo niño que llega al mundo deberá en todo caso ser acogido como un don viviente de la bondad divina y deberá ser educado con amor.

6. ¿Cómo se debe valorar moralmente la inseminación artificial homóloga?

La inseminación artificial homóloga dentro del matrimonio no se puede admitir, salvo en el caso en que el medio técnico no sustituya al acto conyugal, sino que sea una facilitación y una ayuda para que aquél alcance su finalidad natural.

Las enseñanzas del Magisterio sobre este punto han sido ya explícitamente formulados:[51] ellas no son únicamente la expresión de particulares circunstancias históricas, sino que se fundamentan en la doctrina de la Iglesia sobre la conexión entre la unión conyugal y la procreación, y en la consideración de la naturaleza personal del acto conyugal y de la procreación humana. "El acto conyugal, por su estructura natural, es una acción personal, una cooperación simultánea e inmediata entre los cónyuges, la cual, por la misma naturaleza de los agentes y por la propiedad del acto, es la expresión del don recíproco que, según las palabras de la Sagrada Escritura, efectúa la unión "en una sola carne"[52] . Por eso, la conciencia moral "no prohíbe necesariamente el uso de algunos medios artificiales destinados exclusivamente sea a facilitar el acto natural, sea a procurar que el acto natural realizado de modo normal alcance el propio fin"[53] . Si el medio técnico facilita el acto conyugal o le ayuda a alcanzar sus objetivos naturales puede ser moralmente aceptado. Cuando, por el contrario, la intervención técnica sustituya al acto conyugal, será moralmente ilícita.

La inseminación artificial sustitutiva del acto conyugal se rechaza en razón de la disociación voluntariamente causada entre los dos significados del acto conyugal. La masturbación, mediante la que normalmente se procura el esperma, constituye otro signo de esa disociación: aun cuando se realiza en vista de la procreación, ese gesto sigue estando privado de su significado unitivo: "le falta... la relación sexual requerida por el orden moral, que realiza, 'el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana, en un contexto de amor verdadero"[54] .

7. ¿Qué criterio moral se debe proponer acerca de la intervención del médico en la procreación humana?

El acto médico no se debe valorar únicamente por su dimensión técnica, sino también y sobre todo por su finalidad, que es el bien de las personas y su salud corporal y psíquica. Los criterios morales que regulan la intervención médica en la procreación se desprenden de la dignidad de la persona humana, de su sexualidad y de su origen.

La medicina que desee ordenarse al bien integral de la persona debe respetar los valores específicamente humanos de la sexualidad [55] . El médico está al servicio de la persona y de la procreación humana: no le corresponde la facultad de disponer o decidir sobre ellas. El acto médico es respetuoso de la dignidad de

las personas cuando se dirige a ayudar el acto conyugal, sea para facilitar su realización, sea para que el acto normalmente realizado consiga su fin [56] .

Sucede a veces, por el contrario, que la intervención médica sustituye técnicamente al acto conyugal, para obtener una procreación que no es ni su resultado ni su fruto: en este caso el acto médico no está, como debería, al servicio de la unión conyugal, sino que se apropia de la función procreadora y contradice de ese modo la dignidad y los derechos inalienables de los esposos y de quien ha de nacer.

La humanización de la medicina, que hoy día es insistentemente solicitada por todos, exige en primer lugar el respeto de la integral dignidad de la persona humana en el acto y en el momento en que los esposos transmiten la vida a un nuevo ser personal. Es lógico por eso dirigir una urgente llamada a los médicos y a los investigadores católicos, para que sean testimonios ejemplares del respeto debido al embrión humano y a la dignidad de la procreación. Los médicos y asistentes de los hospitales y clínicas católicas son invitados de modo especial a honrar las obligaciones morales contraídas, frecuentemente también de carácter estatutario. Los responsables de estos hospitales y clínicas católicas, que a menudo son religiosos, pondrán su mejor esmero en garantizar y promover una exacta observancia de las normas morales contenidas en esta instrucción.

8. El sufrimiento por la esterilidad conyugal

El sufrimiento de los esposos que no pueden tener hijos o que temen traer al mundo un hijo minusválido es una aflicción que todos deben comprender y valorar adecuadamente.

Por parte de los esposos el deseo de descendencia es natural: expresa la vocación a la paternidad y a la maternidad inscrita en el amor conyugal. Este deseo puede ser todavía más fuerte si los esposos se ven afligidos por una esterilidad que parece incurable. Sin embargo, el matrimonio no confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo, sino solamente el derecho a realizar los actos naturales que de suyo se ordenan a la procreación [57] .

Un verdadero y propio derecho al hijo sería contrario a su dignidad y a su naturaleza. El hijo no es algo debido y no puede ser considerado como objeto de propiedad: es más bien un don, "el más grande"[58] y el más gratuito del matrimonio, y es el testimonio vivo de la donación recíproca de sus padres. Por este título el hijo tiene derecho —ha sido recordado ya— a ser el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres y tiene también el derecho a ser respetado como persona desde el momento de su concepción.

La esterilidad no obstante, cualquiera que sea la causa y el pronóstico, es ciertamente una dura prueba. La comunidad cristiana está llamada a iluminar y sostener el sufrimiento de quienes no consiguen ver realizada su legítima aspiración a la paternidad y a la maternidad. Los esposos que se encuentran en esta dolorosa situación están llamados a descubrir en ella la ocasión de participar particularmente en la cruz del Señor, fuente de fecundidad espiritual. Los cónyuges estériles no deben olvidar que "incluso cuando la procreación no es posible, no por ello la vida conyugal pierde su valor. La esterilidad física, en efecto, puede ser ocasión para los esposos de hacer otros importantes servicios a la vida de las personas humanas, como son, por ejemplo, la adopción, los varios tipos de labores educativas, la ayuda a otras familias, a los niños pobres o minusválidos"[59]

Muchos investigadores se han esforzado en la lucha contra la esterilidad. Salvaguardando plenamente la dignidad de la procreación humana, algunos han obtenido resultados que anteriormente parecían inalcanzables. Se debe impulsar a los hombres de ciencia a proseguir sus trabajos de investigación, con

objeto de poder prevenir y remediar las causas de la esterilidad, de manera que los matrimonios estériles consigan procrear respetando su dignidad personal y la de quien ha de nacer.

III. MORAL Y LEY CIVIL

Los valores y las obligaciones morales que la legislación civil debe respetar y sancionar en esta materia

El derecho inviolable de todo individuo humano inocente a la vida, los derechos de la familia y de la institución matrimonial son valores morales fundamentales, porque conciernen a la condición natural y a la vocación integral de la persona humana. Al mismo tiempo son elementos constitutivos de la sociedad civil y de su ordenamiento jurídico.

Por estas razones, las nuevas posibilidades de la técnica en el campo de la biomedicina requieren la intervención de las autoridades políticas y legislativas, porque el recurso incontrolado a esas técnicas podría tener consecuencias imprevisibles y nocivas para la sociedad civil. El llamamiento a la conciencia individual y a la autodisciplina de los investigadores no basta para asegurar el respeto de los derechos personales y del orden público. Si el legislador, responsable del bien común, omitiese sus deberes de vigilancia, podría verse despojado de sus prerrogativas por parte de aquellos investigadores que pretendiesen gobernar la humanidad en nombre de los descubrimientos biológicos y de los presuntos procesos de "mejora" que se derivarían de ellos. El "eugenismo" y la discriminación entre los seres humanos podrían verse legitimados, lo cual constituiría un grave atentado contra la igualdad, contra la dignidad y contra los derechos fundamentales de la persona humana.

La intervención de la autoridad política se debe inspirar en los principios racionales que regulan las relaciones entre la ley civil y la ley moral. La misión de la ley civil consiste en garantizar el bien común de las personas mediante el reconocimiento y la defensa de los derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad pública [60]. En ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia ni dictar normas que excedan la propia competencia. La ley civil a veces deberá tolerar, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves. Sin embargo, los derechos inalienables de la persona deben ser reconocidos y respetados por parte de la sociedad civil y de la autoridad política. Estos derechos del hombre no están subordinados ni a los individuos ni a los padres, y tampoco son una concesión de la sociedad o del estado: pertenecen a la naturaleza humana y son inherentes a la persona en virtud del acto creador que la ha originado.

Entre esos derechos fundamentales es preciso recordar a este propósito: a) el derecho de todo ser humano a la vida y a la integridad física desde la concepción hasta la muerte; b) los derechos de la familia y del matrimonio como institución y, en este ámbito, el derecho de los hijos a ser concebidos, traídos al mundo y educados por sus padres. Sobre cada una de estas dos temáticas conviene añadir algunas consideraciones.

En algunos estados la ley ha autorizado la supresión directa de inocentes. Cuando una ley positiva priva a una categoría de seres humanos de la protección que el ordenamiento civil les debe, el estado niega la igualdad de todos ante la ley. Cuando el estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mismos del estado de derecho. La autoridad política por consiguiente, no puede autorizar que seres humanos sean llamados a la existencia mediante procedimientos que los exponen a los gravísimos riesgos anteriormente mencionados. Si la ley positiva y las autoridades políticas reconociesen las técnicas de transmisión artificial de la vida y los experimentos a ellas ligados, ampliarían todavía más la brecha abierta por la legalización del aborto.

El respeto y la protección que se han de garantizar, desde su misma concepción, a quien debe nacer, exige que la ley prevea sanciones penales apropiadas para toda deliberada violación de sus derechos. La ley no podrá tolerar —es más, deberá prohibir explícitamente— que seres humanos, aunque estén en estado embrional, puedan ser tratados como objetos de experimentación, mutilados o destruidos, con el pretexto de que han resultado superfluos o de que son incapaces de desarrollarse normalmente.

La autoridad política tiene la obligación de garantizar a la institución familiar, sobre la que se fundamenta la sociedad, la protección jurídica a la que tiene derecho. Por estar al servicio de las personas, la autoridad política también debe estar al servicio de la familia. La ley civil no podrá autorizar aquellas técnicas de procreación artificial que arrebatan, en beneficio de terceras personas (médicos, biólogos, poderes económicos o gubernamentales), lo que constituye un derecho exclusivo de la relación entre los esposos, y por eso no podrá legalizar la donación de gametos entre personas que no estén legítimamente unidas en matrimonio.

La legislación deberá prohibir además, en virtud de la ayuda debida a la familia, los bancos de embriones, la inseminación post mortem y la maternidad "sustitutiva".

Entre los derechos de la autoridad pública se encuentra el de procurar que la ley civil esté regulada por las normas fundamentales de la ley moral en lo que concierne a los derechos del hombre, de la vida humana y de la institución familiar. Los políticos deben esforzarse, a través de su intervención en la opinión pública, para obtener el acuerdo social más amplio posible sobre estos puntos esenciales, y para consolidarlo allí donde ese acuerdo corriese el riesgo de debilitarse o de desaparecer.

En muchos países la legalización del aborto y la tolerancia jurídica de los convivientes no casados hacen que existan mayores dificultades para garantizar el respeto de los derechos fundamentales mencionados en esta instrucción. Es deseable que los estados no se asuman la responsabilidad de aumentar la gravedad de estas situaciones de injusticia socialmente nocivas. Cabe esperar, por el contrario, que las naciones y los estados tomen conciencia de todas las implicaciones culturales, ideológicas y políticas relacionadas con las técnicas de procreación artificial, y que sepan encontrar la sabiduría y el ánimo necesarios para emanar leyes más justas y respetuosas de la vida humana y de la institución familiar.

La legislación civil de numerosos estados atribuye hoy día, ante los ojos de muchos, una legitimidad indebida a ciertas prácticas. Se muestra incapaz de garantizar la moralidad congruente con las exigencias naturales de la persona humana y con las "leyes no escritas" grabadas por el Creador en el corazón humano. Todos los hombres de buena voluntad deben esforzarse, particularmente a través de su actividad profesional y del ejercicio de sus derechos civiles, para reformar las leyes positivas moralmente inaceptables y corregir las prácticas ilícitas. Además, ante esas leyes se debe presentar y reconocer la "objeción de conciencia". Cabe añadir que comienza a imponerse con agudeza en la conciencia moral de muchos, especialmente de los especialistas en ciencias biomédicas, la exigencia de una resistencia pasiva frente a la legitimación de prácticas contrarias a la vida y a la dignidad del hombre.

CONCLUSIÓN

La difusión de técnicas de intervención sobre los procesos de la procreación humana plantea gravísimos problemas morales, relativos al respeto debido al ser humano desde su misma concepción y a la dignidad de la persona, de su sexualidad y de la transmisión de la vida.

Con este documento, la Congregación para la Doctrina de la Fe, cumpliendo su tarea de promover y tutelar

la enseñanza de la Iglesia en tan grave materia, dirige de nuevo una calurosa llamada a todos aquellos que, por la función que desempeñan y por su actividad, pueden ejercer una influencia positiva para que, en la familia y en la sociedad, se respete debidamente la vida y el amor: a los responsables de la formación de las conciencias y de la opinión pública, a los hombres de ciencia y a los profesionales de la medicina, a los juristas y a los políticos. La Iglesia desea que todos comprendan la incompatibilidad que existe entre el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y el desprecio de la vida y del amor, entre la fe en el Dios vivo y la pretensión de querer decidir arbitrariamente el origen y el destino del ser humano.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, en particular, dirige una confiada y alentadora invitación a los teólogos y sobre todo a los moralistas, para que profundicen y hagan más accesible a los fieles las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, a la luz de una concepción antropológicamente correcta de la sexualidad y del matrimonio y en el contexto del necesario enfoque interdisciplinar. De este modo se comprenderán cada vez mejor las razones y el valor de estas enseñanzas; defendiendo al hombre contra los excesos de su mismo poder, la Iglesia de Dios le recuerda los títulos de su verdadera nobleza. Sólo de este modo se podrá asegurar a la humanidad del mañana la posibilidad de vivir y de amar con la dignidad y la libertad que nacen del respeto de la verdad. Las precisas indicaciones contenidas en esta instrucción no pretenden frenar el esfuerzo de reflexión, sino más bien darle un renovado impulso por el camino de la irrenunciable fidelidad a la doctrina de la Iglesia.

A la luz de la verdad sobre el don de la vida humana y de los principios morales consiguientes, se invita a cada uno a comportarse, en el ámbito de su propia responsabilidad, como el buen samaritano y a reconocer en el más pequeño de los hijos de los hombres al propio prójimo (Cf. *Lc.* 10, 29-37). Resuenan aquí de modo nuevo y particular las palabras de Cristo: "Cuanto dejasteis de hacer con uno de éstos más pequeños, también dejasteis de hacerlo conmigo" (*Mt.* 25, 40).

El sumo pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la audiencia concedida al suscrito prefecto después de la reunión plenaria de esta Congregación, ha aprobado la presente instrucción y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 22 de febrero de 1987, Fiesta de la Catedral de san Pedro Apóstol.

Cardenal Joseph RATZINGER
Prefecto

Alberto BOVONE
arzobispo titular de Cesarea de Numidia
Secretario.

Notas

[1] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el 81º Congreso de la Sociedad Italiana de Medicina Interna y en el 82º Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General*, 27 de octubre de 1980: AAS 72 (1980), 1126.

- [2] Pablo VI, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 4 de octubre de 1965: AAS 57 (1965), 878 enc. *Populorum progressio*, 13: AAS 59 (1967), 263.
- [3] Pablo VI, *Homilía de la Misa de clausura del Año Santo*, 25 de diciembre de 1975: AAS 68 (1976), 146: Juan Pablo II, enc. *Dives in misericordia*, 30: AAS 72 (1980), 1224.
- [4] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 390.
- [5] Cf. decl. *Dignitatis humanae*, 2.
- [6] Const. past. *Gaudium et spes*, 22; Juan Pablo II, enc. *Redemptor hominis*, 8: AAS 71 (1979), 270-272.
- [7] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 35.
- [8] Const. past. *Gaudium et spes*, 15; Cf. también Pablo VI, enc. *Populorum progressio*, 20: AAS 59 (1967), 267; Juan Pablo II, enc. *Redemptor hominis*, 15: AAS 71 (1979), 286-289; exhort. apost. *Familiaris consortio*, 8: AAS 74 (1982), 89.
- [9] Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 11: AAS 74 (1982), 92.
- [10] Cf. Pablo VI, enc. *Humanae vitae*, 10: AAS 60 (1988), 487-488.
- [11] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 393.
- [12] Cf. Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 11: AAS 74 (1982), 91-92; cf. también const. past. *Gaudium et spes*, 50.
- [13] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto procurado*, 9: AAS 66 (1974), 736-737.
- [14] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 390.
- [15] Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447.
- [16] Const. past. *Gaudium et spes*, 24.
- [17] Cf. Pío XII, enc. *Humani generis*: AAS 42 (1950), 575; Pablo VI, *Professio fidei*: AAS 60 (1968), 436.
- [18] Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447; cf. Juan Pablo II, *Discurso a los sacerdotes participantes en un seminario de estudio sobre "La procreación responsable"*, 17 de setiembre de 1983: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), 562: "En el origen de cada persona humana hay un acto creativo de Dios: ningún hombre llega a la existencia por casualidad; es siempre el término del

amor creador de Dios".

[19] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 24.

[20] Cf. Pío XII, *Discurso a la Unión Médico-Biológica "San Lucas"*, 12 de noviembre de 1944; *Discursos y Radiomensajes*, VI (1944-1945), 191-192.

[21] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[22] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 61: "Al tratar de armonizar el amor conyugal y la transmisión responsable de la vida, la moralidad de la conducta no depende solamente de la rectitud de la intención y de la valoración de los motivos, sino de criterios objetivos deducidos de la naturaleza de la persona y de sus actos, que respetan el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana, en un contexto de amor verdadero".

[23] Const. past. *Gaudium et spes*, 51.

[24] Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 4: *L'Osservatore Romano*, 25 de noviembre de 1983.

[25] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto procurado*, 12 - 13: AAS 66 (1974), 738.

[26] Cf. Pablo VI, *Discurso a los participantes al XXIII Congreso Nacional de los Juristas Católicos Italianos*, 9 de diciembre de 1972: AAS 64 (1972), 777.

[27] La obligación de evitar riesgos desproporcionados exige un auténtico respeto del ser humano y de la rectitud de la intención terapéutica. Esto comporta que el médico "antes de todo deberá valorar atentamente las posibles consecuencias negativas que el uso necesario de una determinada técnica de exploración puede tener sobre el ser concebido, y evitará el recurso a procedimientos diagnósticos de cuya honesta finalidad y sustancial inocuidad no se poseen suficientes garantías. Y si, como sucede frecuentemente en las decisiones humanas, se debe afrontar un coeficiente de riesgo, el médico se preocupará de verificar que quede compensado por la verdadera urgencia del diagnóstico y por la importancia de los resultados que a través suyo pueden alcanzarse en favor del concebido mismo" (Juan Pablo II, *Discurso a los participantes al Convenio del "Movimiento en favor de la vida"*, 3 de diciembre de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 [1982], 1512). Esta aclaración sobre los "riesgos proporcionados" debe tenerse presente siempre que, en adelante, la presente instrucción utilice esos términos.

[28] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 392.

[*] Como los términos "investigación" y "experimentación" se usan con frecuencia de modo equivalente y ambiguo, parece oportuno precisar el significado que tienen en este documento:

- 1) Por investigación se entiende cualquier procedimiento inductivo-deductivo encaminado a promover la observación sistemática de un fenómeno en el ámbito humano, o a verificar una hipótesis formulada a raíz de precedentes observaciones.

2) Por experimentación se entiende cualquier investigación en la que el ser humano (en los diversos estadios de su existencia: embrión, feto, niño o adulto) es el objeto mediante el cual o sobre el cual se pretende verificar el efecto, hasta el momento desconocido o no bien conocido, de un determinado tratamiento (por ejemplo: farmacológico, teratígeno, quirúrgico, etc.).

[29] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso de la Academia Pontificia de las Ciencias*, 23 de octubre de 1982: AAS 75 (1983), 37: "Yo condeno del modo más explícito y formal las manipulaciones experimentales del embrión humano, porque el ser humano, desde el momento de su concepción hasta la muerte, no puede ser explotado por ninguna razón".

[30] Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 4b: *L'Osservatore Romano*, 25 de noviembre de 1983.

[31] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el Convenio del "Movimiento en favor de la vida"*, 3 de diciembre de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982), 1511: "Es inaceptable toda forma de experimentación sobre el feto que pueda dañar su integridad o empeorar sus condiciones, a no ser que se tratase de un intento extremo de salvarlo de la muerte". Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la eutanasia*, 4: AAS 72 (1980), 550: "A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque estén todavía en estado de experimentación y no estén privados de algún riesgo".

[32] Nadie puede reivindicar, antes de existir, un derecho subjetivo a iniciar la existencia; sin embargo, es legítimo sostener el derecho del niño a tener un origen plenamente humano a través de la concepción adecuada a la naturaleza personal del ser humano. La vida es un don que debe ser concedido de modo conforme a la dignidad tanto del sujeto que la recibe como de los sujetos que la transmiten. Esta aclaración habrá de tenerse presente también en relación a lo que se dirá sobre la procreación artificial humana.

[33] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes de la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 391.

[**] La instrucción entiende bajo el nombre de Fecundación o procreación artificial heteróloga las técnicas ordenadas a obtener artificialmente una concepción humana, a partir de gametos procedentes de al menos un donador diverso de los esposos unidos en matrimonio. Esas técnicas pueden ser de dos tipos:

- a) FIVET heteróloga: es la técnica encaminada a lograr una concepción humana a través de la unión in vitro de gametos extraídos de al menos un donador diverso de los dos esposos unidos en matrimonio.
- b) Inseminación artificial heteróloga: es la técnica dirigida a obtener una concepción humana mediante la transferencia a las vías genitales de la mujer del semen previamente recogido de un donador diverso del marido.

[***] La instrucción entiende por Fecundación o procreación artificial homóloga la técnica dirigida a lograr la concepción humana a partir de los gametos de dos esposos unidos en matrimonio. La fecundación artificial homóloga puede ser actuada con dos métodos diversos:

- a) FIVET homóloga: es la técnica encaminada al logro de una concepción humana mediante

la unión in vitro de gametos de los esposos unidos en matrimonio.

b) Inseminación artificial homóloga: es la técnica dirigida al logro de una concepción humana mediante la transferencia a las vías genitales de una mujer casada del semen previamente tomado del marido.

[34] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[35] Cf. Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982), 96.

[36] Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 559. Según el plan del Creador, "Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne" (*Gn.* 2, 24). La unidad del matrimonio, enraizada en el orden de la creación, es una verdad accesible a la razón natural. La tradición y el Magisterio de la Iglesia se refieren frecuentemente al libro del Génesis, directamente o a través de los pasajes del Nuevo Testamento que lo citan: *Mt.* 19, 4-6; *Mc.* 10, 5-8; *Ef.* 5, 31. Cf. Atenágoras, *Legatio pro christianis*, 33: PG 6, 965-967; San Juan Crisóstomo, *In Mathaeum homiliae*, LXII, 19, 1: PG 58, 597; San León Magno, *Epist. ad Rusticum*, 4: PL 54, 1204; Inocencio III, *Epist. Gaudemus in Domino*: DS 778; II Concilio de Lyon, IV sess.: DS 860; Concilio de Trento, XXIV sess.: DS 1798, 1802; León XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: AAS 12 (1879/80), 388-391; Pío XI, enc. *Casti connubii*: AAS 22 (1930), 546-547; Concilio Vaticano II, const. past. *Gaudium et spes*, 48; Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 19: AAS 74 (1982), 101-102; C.I.C. can. 1056.

[37] Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560; *Discurso a las congresistas de la Unión Católica Italiana de las Obstétricas*, 29 de octubre de 1951: AAS 43 (1951), 850; C.I.C. can. 1134.

[****] Bajo el nombre de "madre sustitutiva" esta instrucción entiende:

a) la mujer que lleva la gestación de un embrión implantado en su útero, que le es genéticamente ajeno, obtenido mediante la unión de gametos de "donadores", con el compromiso de entregar el niño, inmediatamente después del nacimiento, a quien ha encargado o contratado la gestación;

b) la mujer que lleva la gestación de un embrión a cuya procreación ha colaborado con la donación de un óvulo propio, fecundado mediante la inseminación con el esperma de un hombre diverso de su marido, con el compromiso de entregar el hijo, después de nacer, a quien ha encargado o contratado la gestación.

[38] Pablo VI, enc. *Humanae vitae*, 12: AAS 60 (1968), 488-489.

[39] Pablo VI, *Loc. cit.*: *ibid*, 489.

[40] Pío XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fecundidad y la esterilidad humanas*, 19 de mayo de 1956: AAS 48 (1956), 470.

[41] C.I.C. can. 1061. Según este canon, el acto conyugal es aquél por el que se consuma el matrimonio si los dos esposos "lo han realizado entre sí de modo humano".

[42] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 14.

[43] Cf. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 16 de enero de 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980), 148-152.

[44] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 393.

[45] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 51.

[46] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[47] Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560: "Sería falso pensar que la posibilidad de recurrir a este medio (fecundación artificial) pueda hacer válido el matrimonio entre personas incapaces de contraerlo a causa del impedimentum impotentiae".

[48] Un problema análogo es tratado por Pablo VI, enc. *Humanae vitae*, 14: AAS 60 (1968), 490-491.

[49] Cf. más arriba I, 1ss.

[50] Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982), 96.

[51] Cf. Respuesta del S. Oficio, 17 de marzo de 1897: DS 3323; Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560; *Discurso a las congresistas de la Unión Italiana de las Obstétricas*, 29 de octubre de 1951: AAS 43 (1951), 850; *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fertilidad y la esterilidad humanas*, 19 de mayo de 1956: AAS 48 (1956), 471-473; *Discurso a los participantes en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Internacional de Hematología*, 12 de setiembre de 1958: AAS 50 (1958), 733; Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447.

[52] Pío XII, *Discurso a las congresistas de la Unión Italiana de las Obstétricas*, 29 de octubre de 1951: AAS 43 (1951), 850.

[53] Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560.

[54] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual*, 9: AAS 68 (1976), 86, que cita la const. past. *Gaudium et spes*, 51; cf. Decreto del S. Oficio, 2 de agosto de 1929: AAS 21 (1929), 490; Pío XII, *Discurso a los participantes en el XXVI Congreso de la Sociedad italiana de Urología*, 8 de octubre de 1953: AAS 45 (1953), 678.

[55] Cf. Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447.

[56] Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560.

[57] Pío XII, Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fertilidad y la esterilidad humanas, 19 de mayo de 1956: AAS 48 (1956), 471-473.

[58] Const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[59] Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982), 97.

[60] Cf. decl. *Dignitatis humanae*, 7.





KONGREGATION FÜR DIE
GLAUBENSLEHRE

***INSTRUKTION ÜBER DIE ACHTUNG VOR DEM
BEGINNENDEN MENSCHLICHEN LEBEN UND DIE
WÜRDE DER FORTPFLANZUNG***

VORWORT

Die Kongregation für die Glaubenslehre ist von verschiedenen Bischofskonferenzen wie auch von einzelnen Bischöfen, von Theologen, Ärzten und Vertretern der Wissenschaft bezüglich der Übereinstimmung der Grundsätze der katholischen Moral mit den biomedizinischen Techniken befragt worden, die Eingriffe in die Anfangsphase des menschlichen Lebens und in die Fortpflanzungsvorgänge selbst ermöglichen. Die vorliegende Instruktion, Frucht einer umfangreichen Befragung und besonders einer sorgfältigen Bewertung bischöflicher Erklärungen, will nicht die gesamte Lehre der Kirche über die Würde des beginnenden menschlichen Lebens und der Fortpflanzung neu vorlegen, sondern möchte im Licht der vorangegangenen Aussagen des Lehramtes spezifische Antworten auf die in diesem Zusammenhang hauptsächlich erhobenen Fragen bieten. Die Darlegung ist wie folgt gegliedert: Eine Einführung ruft die grundlegenden anthropologischen und moralischen Prinzipien in Erinnerung, die für eine angemessene Bewertung der Probleme und für die Ausarbeitung der Antworten auf diese Fragen notwendig sind; der erste Teil hat die Achtung des menschlichen Wesens vom ersten Augenblick seiner Existenz an zum Thema; der zweite Teil begegnet den moralischen Fragestellungen, die die Eingriffe der Technik in die menschliche Fortpflanzung aufgeworfen haben; der dritte Teil bietet einige Orientierungen über die Beziehungen zwischen dem Sittengesetz und der staatlichen Gesetzgebung über die den menschlichen Embryonen und Föten*) geschuldete Achtung in bezug auf die Zulässigkeit der Techniken künstlicher Fortpflanzung.

*) Die Ausdrücke „Zygote“, „Prä-Embryo“, „Embryo“ und „Fötus“ können in der Begrifflichkeit der Biologie aufeinanderfolgende Entwicklungsstadien eines menschlichen Wesens bedeuten. Die vorliegende Instruktion macht von diesen Begriffen ohne Scheu Gebrauch, indem sie jedem von ihnen die gleiche ethische Bedeutung zuweist, um die Frucht der menschlichen Zeugung, sei sie nun sichtbar oder nicht, vom ersten Augenblick ihrer Existenz an bis zur Geburt zu bezeichnen. Der Grund für diesen Sprachgebrauch wird im Text erklärt (vgl. I, 1).

EINFÜHRUNG

1. Die biomedizinische Forschung und die Unterweisung der Kirche

Das Geschenk des Lebens, das Gott als Schöpfer und Vater dem Menschen anvertraut hat, verlangt von diesem, sich des unschätzbaren Wertes solchen Lebens bewußt zu werden und die Verantwortung dafür zu übernehmen: Dieses grundlegende Prinzip muß in den Mittelpunkt der Überlegung gestellt werden, um die moralischen Probleme zu klären und zu lösen, die die künstlichen Eingriffe in das beginnende Leben und in die Fortpflanzungsvorgänge aufgeworfen haben. Dank des Fortschritts der biologischen und medizinischen Wissenschaften kann der Mensch über immer wirksamere therapeutische Mittel verfügen, aber er kann auch neue Macht erwerben, mit unvorhersehbaren Folgen für das menschliche Leben an seinem Beginn selbst und in seinen ersten Stadien. Verschiedene Verfahren ermöglichen heute Eingriffe nicht nur zur Unterstützung, sondern auch zur Beherrschung der Fortpflanzungsvorgänge. Derartige Techniken gestatten es dem Menschen, „sein eigenes Schicksal in die Hand zu nehmen“, aber sie setzen ihn auch „der Versuchung aus, die Grenzen einer vernunftgemäßen Herrschaft über die Natur zu überschreiten“. (1) So sehr sie einen Fortschritt im Dienst am Menschen bedeuten können, bringen sie doch auch schwerwiegende Risiken mit sich. Von vielen kommt daher ein dringender Aufruf, bei den Eingriffen in die Fortpflanzung mögen die Werte und Rechte der menschlichen Person gewahrt werden. Die Anfragen nach Klärung und Orientierung kommen nicht nur von den Gläubigen, sondern auch von denen, die jedenfalls eine Sendung der Kirche, die „erfahren in allem Menschlichen“ (2) ist, im Dienst der „Zivilisation der Liebe“ (3) und des Lebens anerkennen.

Das Lehramt der Kirche tritt nicht im Namen einer besonderen Kompetenz im Bereich der Naturwissenschaften auf, sondern will, nach Kenntnisnahme der Daten der Forschung und Technik, ihrem vom Evangelium kommenden Auftrag und ihrer apostolischen Pflicht gemäß die Morallehre vorlegen, die der Würde der Person und ihrer ganzheitlichen Berufung entspricht. Sie tut es, indem sie die moralischen Urteilkriterien für die Anwendung der wissenschaftlichen Forschung und besonders der auf das menschliche Leben und seine Anfänge bezogenen Technik darlegt. Solche Kriterien sind die Achtung, die Verteidigung und die Förderung des Menschen, sein „ursprüngliches und grundlegendes Recht“ auf Leben, (4) seine Würde als Person, mit einer Geistseele begabt, mit moralischer Verantwortung (5) ausgestattet und zur seligen Gemeinschaft mit Gott gerufen. Das Eingreifen der Kirche ist auch in diesem Bereich getragen von der Liebe, die sie dem Menschen schuldet, dem sie hilft, seine Rechte und Pflichten zu erkennen und zu achten. Diese Liebe nährt sich aus den Quellen der Liebe Christi: Indem sie das Geheimnis des fleischgewordenen Wortes betrachtet, erkennt die Kirche auch das „Geheimnis des Menschen“ (6); indem sie das Evangelium des Heiles verkündet, offenbart sie dem Menschen seine Würde und lädt ihn ein, seine Wahrheit in voller Weise zu entdecken. So legt die Kirche erneut das göttliche Gesetz vor, um das Werk der Wahrheit und Befreiung zu tun. Denn es geschieht aus Güte – um den Weg des Lebens zu weisen –, daß Gott den Menschen seine Gebote gibt und die Gnade, sie zu befolgen; und es ist ebenfalls aus Güte – um ihnen zu helfen, auf demselben Weg auszuharren –, daß Gott immer allen seine Vergebung anbietet. Christus hat Mitleid mit unserer Gebrechlichkeit: Er ist unser Schöpfer und unser Erlöser. Möge sein Geist die Herzen für das Geschenk des Friedens Gottes und für das Verständnis seiner Gebote öffnen.

2. Wissenschaft und Technik im Dienst an der menschlichen Person

Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen: „Als Mann und Frau schuf er sie“ (*Gen 1, 27*) und vertraute ihnen den Auftrag an, „die Erde zu beherrschen“ (*Gen 1, 28*). Die wissenschaftliche Grundlagenforschung und die angewandte Forschung sind bezeichnender Ausdruck dieser Herrschaft des Menschen über die Schöpfung. Wissenschaft und Technik, kostbare Hilfen für den Menschen, wenn sie sich in seinen Dienst stellen und seine umfassende Entwicklung zum Wohle aller fördern, können nicht für sich allein den Sinn des Daseins und des menschlichen Fortschritts aufzeigen. Auf den Menschen hingeordnet, dem sie ihr Entstehen und ihr Wachstum verdanken, empfangen sie von der Person und ihren moralischen Werten her den Aufweis ihrer Zielsetzung und das Bewußtsein ihrer Grenzen. Es wäre deshalb illusorisch, die moralische Neutralität der wissenschaftlichen Forschung und

ihrer Anwendungen zu fordern; andererseits kann man die Orientierungsmaßstäbe nicht aus der bloßen technischen Effizienz ableiten, noch von dem Nutzen, den sie einigen zum Schaden anderer bringen können oder, noch schlimmer, von den herrschenden Ideologien. Daher erfordern Wissenschaft und Technik aus ihrer innersten Bestimmung heraus die unbedingte Achtung der grundlegenden Kriterien der Moral: Sie müssen also im Dienst der menschlichen Person stehen, ihrer unveräußerlichen Rechte sowie ihres wahren und ganzheitlichen Wohls gemäß dem Plan und dem Willen Gottes. (7) Die rasche Entwicklung der technologischen Entdeckungen macht die Forderung nach Achtung der hier in Erinnerung gebrachten Kriterien noch drängender: Eine Wissenschaft ohne Gewissen kann zu nichts anderem führen als zum Untergang des Menschen. „Unsere Zeit braucht mehr als die vergangenen Jahrhunderte diese Weisheit, damit alle neuen Entdeckungen des Menschen auch immer menschlicher werden. Das künftige Geschick der Welt gerät nämlich in Gefahr, wenn nicht weisere Menschen hervortreten.“(8)

3. *Anthropologie und Eingriffe auf biomedizinischem Gebiet*

Welche moralischen Maßstäbe muß man anlegen, um die heute im Umfeld der Biomedizin gestellten Probleme zu klären? Die Antwort auf diese Frage setzt eine angemessene Auffassung über die Natur der menschlichen Person in ihrer leiblichen Dimension voraus. Denn nur in der Richtung ihrer wahren Natur kann sich die menschliche Person als „geeinte Ganzheit“ (9) verwirklichen: Nun ist diese Natur aber zugleich leiblich und geistig. Kraft seiner substantiellen Vereinigung mit einer Geistseele kann der menschliche Leib nicht nur als ein Gefüge von Geweben, Organen und Funktionen angesehen noch auf gleiche Weise wie der Tierkörper bewertet werden, denn er ist konstitutiver Teil der Person, die sich durch ihn manifestiert und ausdrückt. Das natürliche Sittengesetz drückt die Ziele, Rechte und Pflichten aus, die sich auf die leibliche und geistige Natur der menschlichen Person gründen, und schreibt sie so zugleich vor. Deshalb kann es nicht als Normativität des bloß Biologischen angesehen, sondern muß als vernunftgemäße Ordnung definiert werden, der entsprechend der Mensch vom Schöpfer gerufen ist, sein Leben und seine Handlungen zu leiten und zu regeln und insbesondere den eigenen Leib zu gebrauchen und über ihn zu verfügen. (10) Eine erste Schlußfolgerung kann aus diesen Prinzipien gezogen werden: Ein Eingriff am menschlichen Leib betrifft nicht nur die Gewebe, Organe und ihre Funktionen, sondern hat auch auf verschiedenen Ebenen mit der Person selbst zu tun. Und insofern trägt er auch moralische Bedeutung und Verantwortlichkeit, vielleicht implizit, aber doch wirklich. Johannes Paul II. bekräftigte vor dem Weltärztebund in aller Deutlichkeit: „Jeder Mensch besteht in seiner unwiederholbaren Einmaligkeit nicht nur aus Geist, sondern auch aus Leib. So berührt man im Leib und durch den Leib die Person als solche in ihrer konkreten Wirklichkeit. Die Würde des Menschen achten bedeutet demzufolge, diese Identität des aus Leib und Seele einen Menschen (*corpore et anima unus*) zu wahren, wie das II. Vatikanische Konzil (Pastoralkonst. *Gaudium et Spes*, 14,1) sagt. Auf der Basis dieser anthropologischen Sicht muß man die grundlegenden Kriterien für die notwendigen Entscheidungen im Fall von Eingriffen finden, die nicht streng therapeutischer Art sind, zum Beispiel solchen, die eine Verbesserung der biologischen Beschaffenheit des Menschen zum Ziel haben.“ (11) Die Biologie und die Medizin tragen mit ihren Anwendungsformen zum ganzheitlichen Wohl des menschlichen Lebens bei, wenn sie der an Krankheit und Schwachheit leidenden Person in Achtung vor ihrer Würde als Geschöpf Gottes zu Hilfe kommen. Kein Biologe oder Arzt kann sich aufgrund seiner wissenschaftlichen Kompetenz vernünftigerweise anmaßen, über Ursprung und Ziel der Menschen zu entscheiden. Diese Norm muß man in besonderer Weise im Bereich von Sexualität und Fortpflanzung anwenden, in dem Mann und Frau die grundlegenden Werte des Lebens und der Liebe verwirklichen. Gott, der Liebe und Leben ist, hat Mann und Frau die Berufung zu einer besonderen Teilhabe an seinem Geheimnis personaler Gemeinschaft wie auch an seinem Werk als Schöpfer und Vater eingepreßt. (12) Deshalb besitzt die Ehe spezifische Güter und Werte in bezug auf die Vereinigung und die Fortpflanzung, die nicht mit denen vergleichbar sind, welche bei niedrigeren Formen des Lebens bestehen. Solche Werte und Sinngehalte der personalen

Ordnung bestimmen aus moralischer Sicht den Sinn und die Grenzen künstlicher Eingriffe in die Fortpflanzung und den Ursprung menschlichen Lebens. Diese Eingriffe sind nicht etwa deshalb abzulehnen, weil sie künstlich sind. Insofern zeigen sie die Möglichkeiten ärztlicher Kunst auf, aber man muß sie aus moralischer Sicht bewerten, indem man sie auf die Würde der menschlichen Person bezieht, die gerufen ist, die göttliche Berufung zum Geschenk der Liebe und zum Geschenk des Lebens zu verwirklichen.

4. Grundlegende Kriterien für ein moralisches Urteil

Die grundlegenden Werte, die mit den Techniken der künstlichen Fortpflanzung verbunden sind, sind zwei: das Leben des menschlichen Wesens, das ins Dasein gerufen wird, und die Einzigartigkeit seiner Weitergabe in der Ehe. Das moralische Urteil über solche Techniken künstlicher Zeugung muß infolgedessen in Bezugnahme auf diese Werte formuliert werden. Das physische Leben, durch das der menschliche Lebensweg in der Welt beginnt, schöpft sicherlich in sich nicht den ganzen Wert der Person aus, noch stellt es das höchste Gut des Menschen dar, der zur Ewigkeit berufen ist. Trotzdem ist es in gewisser Weise der „fundamentale“ Wert, gerade weil sich alle anderen Werte der menschlichen Person auf das physische Leben gründen und sich von da aus entfalten. (13) Die Unverletzlichkeit des Rechts auf Leben des unschuldigen menschlichen Wesens „vom Augenblick der Empfängnis an bis zum Tode“ (14) ist ein Zeichen und ein Erfordernis der Unverletzlichkeit der Person selbst, der der Schöpfer das Geschenk des Lebens gemacht hat. Im Vergleich mit der Weitergabe der anderen Lebensformen im Universum hat die Weitergabe des menschlichen Lebens ihre Einzigartigkeit, die sich aus der Einzigartigkeit der Person selbst ableitet. „Die Weitergabe des menschlichen Lebens ist von Natur aus einem personalen und bewußten Akt anvertraut und als solcher den heiligsten Gesetzen Gottes unterstellt. Diese Gesetze sind unveränderlich und unverletzlich; niemand darf sie mißachten und übertreten. Darum darf man keine Mittel gebrauchen und keinen Methoden folgen, die bei der pflanzlichen und tierischen Fortpflanzung erlaubt sein können.“ (15) Die Fortschritte der Technik haben heute eine Zeugung ohne sexuelle Beziehung ermöglicht, und zwar mittels des Zusammenführens der Keimzellen in vitro, die zuvor von Mann und Frau gewonnen wurden. Aber das, was technisch möglich ist, ist nicht auch deshalb schon moralisch annehmbar. Die Besinnung der Vernunft auf die grundlegenden Werte des Lebens und der menschlichen Fortpflanzung ist infolgedessen unentbehrlich, um zu einer moralischen Wertung solcher Eingriffe der Technik am menschlichen Wesen schon von den ersten Stadien seiner Entwicklung an zu kommen.

5. Unterweisungen des Lehramtes

Das Lehramt der Kirche bietet seinerseits auch in diesem Bereich der menschlichen Vernunft das Licht der Offenbarung an: Die Lehre vom Menschen, wie sie das Lehramt darlegt, enthält viele Elemente, welche die hier anstehenden Probleme erhellen. Vom Augenblick der Empfängnis an muß jedes menschliche Wesen in absoluter Weise geachtet werden, weil der Mensch auf der Erde die einzige Kreatur ist, die Gott „um ihrer selbst willen gewollt“ hat (16), und die Geistseele jedes Menschen von Gott „unmittelbar geschaffen“ ist (17); sein ganzes Wesen trägt das Abbild des Schöpfers. Das menschliche Leben ist heilig, weil es von seinem Beginn an „der Schöpfermacht Gottes“ (18) bedarf und für immer in einer besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer bleibt, seinem einzigen Ziel. (19) Nur Gott ist der Herr des Lebens von seinem Anfang bis zu seinem Ende: Niemand darf sich, unter keinen Umständen, das Recht anmaßen, ein unschuldig menschliches Wesen direkt zu zerstören. (20) Die menschliche Fortpflanzung erfordert das verantwortliche Mitwirken der Eheleute mit der fruchtbaren Liebe Gottes (21); das Geschenk des menschlichen Lebens muß innerhalb der Ehe mittels der spezifischen und ausschließlichen Akte der Eheleute verwirklicht werden gemäß den Gesetzen, die ihnen als Personen und ihrer Vereinigung eingeprägt sind. (22)

TEIL I

DIE ACHTUNG VOR DEM MENSCHLICHEN EMBRYO

Eine aufmerksame Betrachtung dieser Unterweisung des Lehramts und der oben erwähnten Vernunftkenntnisse erlaubt, eine Antwort auf die vielfältigen moralischen Probleme zu geben, die durch die technischen Eingriffe am menschlichen Wesen in den Anfangsstadien seines Lebens und in die Abläufe seiner Empfängnis aufgeworfen wurden.

1. Welche Achtung schuldet man dem menschlichen Embryo aufgrund seiner Natur und seiner Identität?

Jedes menschliche Wesen muß – als Person – vom ersten Augenblick seines Daseins an geachtet werden. Die Einführung von Verfahren der künstlichen Befruchtung hat verschiedenartige Eingriffe an menschlichen Embryonen und Föten möglich gemacht. Die verfolgten Ziele sind verschiedener Natur, nämlich diagnostischer und therapeutischer, wissenschaftlicher und kommerzieller Art. Aus alledem entstehen schwerwiegende Probleme. Kann man von einem Recht sprechen, Experimente an menschlichen Embryonen zu wissenschaftlichen Forschungszwecken vorzunehmen? Welche Normen oder welche Gesetzgebung müssen für diese Materie erarbeitet werden? Die Antwort auf solche Probleme setzt eine vertiefte Reflexion über die Natur und die wahre Identität – man spricht vom „Status“ – des menschlichen Embryos voraus. Die Kirche hat ihrerseits auf dem II. Vatikanischen Konzil dem heutigen Menschen von neuem ihre gleichbleibende und sichere Lehre vorgelegt, wonach das „menschliche Leben von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen ist. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen.“ (23) Jüngst erklärte die vom Hl. Stuhl veröffentlichte Charta der Familienrechte: „Menschliches Leben muß vom Augenblick der Empfängnis an absolut geachtet und geschützt werden.“ (24) Diese Kongregation weiß um die aktuellen Diskussionen über den Beginn des menschlichen Lebens, über die Individualität von menschlichen Wesen und über die Identität der menschlichen Person. Sie erinnert an die Lehren, die in der Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung enthalten sind: „Von dem Augenblick an, in dem die Eizelle befruchtet wird, beginnt ein neues Leben, welches weder das des Vaters noch das der Mutter ist, sondern das eines neuen menschlichen Wesens, das sich eigenständig entwickelt. Es würde niemals menschlich werden, wenn es das nicht schon von diesem Augenblick an gewesen wäre. Die neuere Genetik bestätigt diesen Sachverhalt, der immer eindeutig war . . ., in eindrucksvoller Weise. Sie hat gezeigt, daß schon vom ersten Augenblick an eine feste Struktur dieses Lebewesens vorliegt: eines Menschen nämlich, und zwar dieses konkreten menschlichen Individuums, das schon mit all seinen genau umschriebenen charakteristischen Merkmalen ausgestattet ist. Mit der Befruchtung beginnt das Abenteuer des menschlichen Lebens, dessen einzelne bedeutende Anlagen Zeit brauchen, um richtig entfaltet und zum Handeln bereit zu werden.“ (25) Diese Lehre bleibt gültig und wird außerdem, wenn dies noch notwendig wäre, von neueren Forschungsergebnissen der Humanbiologie bestätigt, die anerkennt, daß in der aus der Befruchtung hervorgehenden Zygote* sich die biologische Identität eines neuen menschlichen Individuums bereits konstituiert hat. Sicherlich kann kein experimentelles Ergebnis für sich genommen ausreichen, um eine Geistseele erkennen zu lassen; dennoch liefern die Ergebnisse der Embryologie einen wertvollen Hinweis, um mit der Vernunft eine personale Gegenwart schon von diesem ersten Erscheinen eines menschlichen Wesens an wahrzunehmen: Wie sollte ein menschliches Individuum nicht eine menschliche Person sein? Das Lehramt hat sich nicht ausdrücklich auf Aussagen philosophischer Natur festgelegt, bekräftigt aber beständig die moralische Verurteilung einer jeden vorsätzlichen Abtreibung. Diese Lehre hat sich nicht geändert und ist unveränderlich. (26) Deshalb erfordert die Frucht der menschlichen

Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem menschlichen Wesen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit sittlich schuldet. Ein menschliches Wesen muß vom Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden, und infolgedessen muß man ihm von diesem selben Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen menschlichen Wesens auf Leben. Dieser Verweis auf die kirchliche Lehre liefert das grundlegende Kriterium für die Lösung der verschiedenen Probleme, die durch die Entwicklung der biomedizinischen Wissenschaften auf diesem Gebiet entstanden sind: Da er als Person behandelt werden muß, muß der Embryo im Maß des Möglichen wie jedes andere menschliche Wesen im Rahmen der medizinischen Betreuung auch in seiner Integrität verteidigt, versorgt und geheilt werden.

*Die Zygote ist die Zelle, die durch die Vereinigung der beiden Gameten entsteht. (Red. Anm.: Gameten sind die befruchtungsfähige Eizelle und die befruchtungsfähige Samenzelle.)

2. Ist die vorgeburtliche Diagnostik moralisch erlaubt?

Wenn die vorgeburtliche Diagnostik das Leben und die Integrität des Embryos und des menschlichen Fötus achtet und auf dessen individuellen Schutz oder Heilung ausgerichtet ist, ist die Antwort positiv. Die vorgeburtliche Diagnostik läßt tatsächlich den Zustand des Embryos und des Fötus erkennen, solange er sich noch im Mutterleib befindet. Sie erlaubt die frühzeitigere und wirksamere Durchführung oder Planung einiger therapeutischer, medizinischer oder chirurgischer Eingriffe. Eine solche Diagnostik ist erlaubt, wenn die angewandten Methoden – mit der Zustimmung der entsprechend informierten Eltern – das Leben und die Integrität des Embryos und seiner Mutter wahren, ohne sie unverhältnismäßigen Risiken auszusetzen. (27) Aber sie steht in schwerwiegender Weise im Gegensatz zum Moralgesetz, falls sie – je nachdem, wie die Ergebnisse ausfallen – die Möglichkeit in Erwägung zieht, eine Abtreibung durchzuführen. So darf eine Diagnose, die das Bestehen einer Mißbildung oder einer Erbkrankheit anzeigt, nicht gleichbedeutend mit einem Todesurteil sein. Deshalb würde die Frau schwerwiegend unerlaubt handeln, die die Diagnostik mit der bestimmten Absicht verlangte, eine Abtreibung vorzunehmen, falls die Resultate das Vorliegen einer Mißbildung oder Anomalie bestätigten. In gleicher Weise würden der Ehegatte, die Eltern oder jeder andere gegen die Moral handeln, falls sie der Schwangeren die Diagnose mit dem gleichen Ziel rieten oder auferlegten, gegebenenfalls bis zur Abtreibung zu gehen. Genauso würde sich der Spezialist der unerlaubten Beihilfe schuldig machen, der beim Durchführen der Diagnose und beim Mitteilen des Ergebnisses absichtlich dazu beitrüge, eine Verbindung zwischen vorgeburtlicher Diagnose und Abtreibung herzustellen. Verurteilen muß man schließlich als Verletzung des Rechts auf Leben in bezug auf den Ungeborenen und als Eindringen in die ursprünglichen Rechte und Pflichten der Eheleute eine Richtlinie oder ein Programm der staatlichen Autoritäten des Gesundheitswesens oder wissenschaftlicher Organisationen, die in irgendeiner Weise die Verbindung zwischen vorgeburtlicher Diagnose und Abtreibung begünstigten oder sogar die Schwangeren dazu brächten, sich einer planmäßigen vorgeburtlichen Diagnostik mit dem Zweck zu unterziehen, Föten, die von Mißbildungen oder Erbkrankheiten betroffen sind bzw. solche übertragen, zu vernichten.

3. Sind therapeutische Eingriffe am menschlichen Embryo erlaubt?

Wie bei jedem medizinischen Eingriff an Patienten müssen die Eingriffe am menschlichen Embryo unter der Bedingung als erlaubt angesehen werden, daß sie das Leben und die Integrität des Embryos achten und für ihn nicht unverhältnismäßige Risiken mit sich bringen, sondern seine Heilung, die Besserung seines Gesundheitszustandes oder sein individuelles Überleben zum Ziel haben. Welcher Art auch immer die medizinische Therapie ist, sei sie nun chirurgischer oder anderer Natur, ist die nach entsprechender Information freie Zustimmung der Eltern erforderlich, gemäß den im Fall von Kindern vorgesehenen

berufsethischen Regeln. Die Anwendung dieses moralischen Prinzips kann im Fall des Lebens von Embryonen oder von Föten subtile und besondere Vorsichtsmaßnahmen erfordern. Die Erlaubtheit und die Kriterien für solche Eingriffe sind von Johannes Paul II. klar ausgedrückt worden: „Ein rein therapeutischer Eingriff, dessen Zweck die Heilung verschiedener Krankheiten ist – wie etwa jener, der auf Mißbildungen der Chromosomen zurückzuführen sind –, kann grundsätzlich als wünschenswert betrachtet werden, vorausgesetzt, daß er auf eine wahre Förderung des persönlichen Wohles des Individuums zielt, ohne seine Integrität zu verletzen oder seine Lebensbedingungen zu verschlechtern. Ein solcher Eingriff entspricht tatsächlich in seiner Logik der Tradition der christlichen Moral.“ (28)

4. Wie sind Forschungen und Experimente* mit menschlichen Embryonen und Föten moralisch zu bewerten?

Die medizinische Forschung muß sich der Eingriffe in lebende Embryonen enthalten, es sei denn, es bestehe die moralische Sicherheit, daß weder dem Leben noch der Integrität des Ungeborenen und der Mutter ein Schaden droht, und unter der Bedingung, daß die Eltern nach entsprechender Information ihre freie Zustimmung zu diesem Eingriff gegeben haben. Daraus folgt, daß jede Forschung, auch wenn sie sich lediglich auf die Untersuchung des Embryos beschränkte, unerlaubt würde, wenn sie wegen der angewandten Methoden oder der herbeigeführten Wirkungen eine Gefahr für die körperliche Unversehrtheit oder das Leben des Embryos bedeutete. In bezug auf die Experimente muß man die generelle Unterscheidung zwischen denjenigen voraussetzen, die keine direkten therapeutischen Zielsetzungen haben, und solchen, die eindeutig therapeutisch für das Subjekt selbst sind. Zum anderen muß man der Sache nach zwischen dem Experiment mit noch lebenden Embryonen und dem Experiment mit toten Embryonen unterscheiden. Wenn sie leben, müssen sie, ob lebensfähig oder nicht, wie alle menschlichen Personen geachtet werden; das nicht direkt therapeutische Experiment mit Embryonen ist unerlaubt. (29) Keine Zielsetzung, auch wenn sie als solche ehrenwert ist, wie die Voraussicht eines Nutzens für die Wissenschaft, für andere menschliche Wesen oder für die Gesellschaft, kann in irgendeiner Weise Experimente mit noch lebenden Embryonen oder Föten rechtfertigen, seien sie nun lebensfähig oder nicht, im Mutterleib oder außerhalb von ihm. Die Zustimmung nach vorhergehender Information, die für klinische Versuche am Erwachsenen normalerweise verlangt wird, kann von den Eltern nicht geleistet werden; diese können weder über die körperliche Integrität noch über das Leben des Ungeborenen verfügen. Andererseits bringen Versuche mit Embryonen und Föten stets die Gefahr, ja sogar in der Mehrzahl der Fälle die sichere Voraussicht eines Schadens für ihre physische Integrität oder sogar ihres Todes mit sich. Den menschlichen Embryo oder den Fötus als Gegenstand oder Mittel für Experimente zu benutzen, stellt ein Verbrechen gegen deren Würde als menschliche Wesen dar, denen dasselbe Recht auf Achtung wie dem schon geborenen Kind und jeder menschlichen Person zusteht. Die vom Heiligen Stuhl veröffentlichte Charta der Familienrechte erklärt: „Die Achtung vor der Würde des menschlichen Wesens schließt jede Art von experimenteller Manipulation oder Verwertung des menschlichen Embryos aus.“ (30) Die Praxis, menschliche Embryonen in vivo oder in vitro für experimentelle oder kommerzielle Zwecke am Leben zu erhalten, steht in völligem Widerspruch zur menschlichen Würde. Im Fall eines eindeutig therapeutischen Experiments kann die Zuhilfenahme von Pharmaka oder noch nicht vollständig erprobter Methoden erlaubt sein, wenn es sich nämlich um die Anwendung experimenteller Behandlungsmethoden zum Wohl des Embryos selbst handelt, um in einem letzten Versuch – mangels anderer sicherer Therapien – dessen Leben zu retten. (31) Die Leichen menschlicher Embryonen und Föten, seien sie nun vorsätzlich abgetrieben oder nicht, müssen geachtet werden wie die sterblichen Überreste von anderen menschlichen Wesen. Besonders dürfen sie nicht Verstümmelungen oder Obduktionen ausgesetzt werden, solange ihr Tod nicht mit Sicherheit festgestellt wurde, und nicht ohne die Zustimmung der Eltern oder der Mutter. Darüber hinaus muß immer die moralische Forderung bestehen bleiben, daß dabei keine Beihilfe zu einer gewollten Abtreibung stattgefunden hat und daß die Gefahr des Ärgernisses vermieden wird. Auch im Fall verstorbener Föten

muß, wie bei den Leichen Erwachsener, jede kommerzielle Praxis als unerlaubt erachtet und verboten werden.

* Da die Ausdrücke „Forschung“ und „Experiment“ häufig äquivalent und zweideutig benutzt werden, erscheint es notwendig, die ihnen im vorliegenden Dokument beigelegte Bedeutung zu präzisieren. 1) Unter Forschung wird jede induktiv-deduktive Vorgehensweise verstanden, die darauf zielt, die systematische Untersuchung eines vorliegenden Phänomens im menschlichen Bereich zu fördern oder eine aus früheren Untersuchungen hervorgegangene Hypothese zu überprüfen. 2) Unter Experiment wird jede Forschung verstanden, in der das menschliche Wesen (in den verschiedenen Abschnitten seiner Existenz: als Embryo, Fötus, Kind oder Erwachsener) den Gegenstand darstellt, mittels dessen oder an dem die Wirkung einer gegebenen Behandlungsmethode (z. B. eine pharmakologische, theratogene, chirurgische etc.), sei sie nun bekannt oder noch nicht bekannt, geprüft werden soll.

5. Wie ist die Benutzung der durch In-vitro-Befruchtung erlangten Embryonen zu Forschungszwecken moralisch zu bewerten?

Die in vitro gezeugten Embryonen sind menschliche Wesen und Rechtssubjekte: Ihre Würde und ihr Recht auf Leben müssen schon vom ersten Augenblick ihrer Existenz an geachtet werden. Es ist unmoralisch, menschliche Embryonen zum Zweck der Verwertung als frei verfügbares „biologisches Material“ herzustellen. In der üblichen Praxis der In-vitro-Befruchtung werden nicht alle Embryonen in den Mutterleib übertragen; einige werden zerstört. So wie sie die vorsätzliche Abtreibung verurteilt, verbietet die Kirche auch jeden Anschlag auf das Leben dieser menschlichen Wesen. Es ist nötig, auf die besondere Schwere der freiwilligen Zerstörung der menschlichen Embryonen hinzuweisen, die nur zum Zweck der Forschung – sei es mittels künstlicher Befruchtung, sei es mittels „Zwillingspaltung“ – in vitro hergestellt worden sind. Der Forscher, der so handelt, setzt sich an die Stelle Gottes und macht sich, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, zum Herrn des Geschicks anderer, insofern er sowohl nach Belieben auswählt, wen er leben läßt und wen er zum Tod verurteilt, als auch insofern er wehrlose Menschen umbringt. Aus demselben Grund sind Beobachtungs- und Versuchsmethoden, die in vitro gewonnenen Embryonen Schaden zufügen oder sie schwerwiegenden und unverhältnismäßigen Risiken aussetzen, moralisch unerlaubt. Jedes menschliche Wesen muß um seiner selbst willen geachtet werden und darf nicht auf den bloßen und einfachen Wert eines Mittels zum Vorteil anderer herabgewürdigt werden. Es entspricht deshalb nicht der Moral, in vitro hervorgebrachte menschliche Embryonen bewußt dem Tod auszusetzen. Infolge der Tatsache, daß sie in vitro hergestellt wurden, bleiben diese nicht in den Mutterleib übertragenen und als „überzählig“ bezeichneten Embryonen einem absurden Schicksal ausgesetzt, ohne Möglichkeit, ihnen sichere und moralisch einwandfreie Überlebenschancen bieten zu können.

6. Welches Urteil ist über die anderen Verfahren zur Manipulation von Embryonen im Zusammenhang mit den "Techniken menschlicher Replikation" abzugeben?

Die Techniken der In-vitro-Befruchtung können die Möglichkeit für andere Formen biologischer oder genetischer Manipulation menschlicher Embryonen eröffnen, und zwar: Versuche oder Pläne zur Befruchtung zwischen menschlichen und tierischen Keimzellen und zur Austragung menschlicher Embryonen in tierischen Gebärmüttern; das hypothetische Vorhaben oder den Plan, künstliche Gebärmütter für den menschlichen Embryo zu konstruieren. Diese Verfahren widersprechen der dem Embryo eigenen Würde als eines menschlichen Wesens und verletzen gleichzeitig das Recht jeder Person, innerhalb der Ehe und durch die Ehe empfangen und geboren zu werden. (32) Auch die Versuche und Hypothesen, die darauf abzielen, ein menschliches Wesen ohne jede Verbindung mit der Sexualität mittels „Zwillingspaltung“, Klonierens oder Parthenogenese zu gewinnen, stehen im Gegensatz zur

Moral, weil sie sowohl der Würde der menschlichen Fortpflanzung als auch derjenigen der ehelichen Vereinigung widersprechen. Auch das Einfrieren der Embryonen, selbst wenn es zur Garantie der Lebenserhaltung des Embryos durchgeführt wird (Kryokonservierung), stellt eine Beleidigung der dem menschlichen Wesen geschuldeten Achtung dar, insofern es sie schwerwiegenden Gefahren des Todes oder der Schädigung ihrer physischen Integrität aussetzt, sie zumindest zeitweise der mütterlichen Aufnahme und Austragung entzieht und sie einer von weiteren Verletzungen und Manipulationen bedrohten Lage aussetzt. Einige Versuche, in das chromosomale oder das genetische Gut einzugreifen, sind nicht therapeutischer Natur, sondern zielen auf die Produktion menschlicher Wesen, die nach dem Geschlecht oder anderen vorher festgelegten Eigenschaften ausgewählt werden. Diese Manipulationen stehen im Gegensatz zur personalen Würde des menschlichen Wesens, seiner Integrität und seiner Identität. Sie können daher in keiner Weise gerechtfertigt werden im Blick auf mögliche wohltätige Folgen für die künftige Menschheit. (33) Jede Person muß um ihrer selbst willen geachtet werden: Darin besteht die Würde und das Recht jedes menschlichen Wesens schon von seinem Beginn an.

TEIL II

EINGRIFFE IN DIE MENSCHLICHE FORTPFLANZUNG

Unter „künstlicher Fortpflanzung“ oder „künstlicher Befruchtung“ werden hier die verschiedenen technischen Verfahren verstanden, die darauf abzielen, eine menschliche Empfängnis in anderer Weise als durch die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau zu erreichen. Die Instruktion handelt von der Befruchtung einer Eizelle im Reagenzglas (In-vitro-Befruchtung) und von der künstlichen Besamung mittels Übertragung vorher gewonnenen Samens in die Geschlechtsorgane der Frau. Ein erster Punkt für die moralische Bewertung derartiger Techniken ergibt sich aus der Betrachtung der Umstände und Folgen, die diese in bezug auf die dem menschlichen Embryo geschuldete Achtung mit sich bringen. Die Durchsetzung der Praxis der In-vitro-Befruchtung hat unzählige Befruchtungen und Zerstörungen menschlicher Embryonen gefordert. Noch heute setzt sie üblicherweise eine gesteigerte Eizellenbildung der Frau voraus: mehrere Eizellen werden entnommen, befruchtet und einige Tage lang in vitro kultiviert. Im allgemeinen werden nicht alle in die Geschlechtsorgane der Frau übertragen; einige gewöhnlich als „überzählig“ bezeichnete Embryonen werden zerstört oder eingefroren. Manchmal werden einige der eingepflanzten Embryonen aus verschiedenen eugenischen, wirtschaftlichen oder psychologischen Gründen geopfert. Eine derartige frei gewollte Zerstörung menschlicher Wesen oder ihre Verwertung zu verschiedenen Zwecken, zum Schaden ihrer Integrität und ihres Lebens, widerspricht der schon in Erinnerung gebrachten Lehre bezüglich der vorsätzlichen Abtreibung. Die Verbindung zwischen der Befruchtung in vitro und der frei gewollten Vernichtung menschlicher Embryonen bestätigt sich allzu häufig. Das ist bezeichnend: Mit diesen Verfahren, deren Zielsetzungen scheinbar entgegengesetzt sind, werden das Leben und der Tod den Entscheidungen des Menschen unterworfen, der sich so selbst zum Herrn über Leben und Tod nach Belieben macht. Diese Dynamik von Gewalt und Herrschaft kann gerade bei denen unbemerkt bleiben, die sie benutzen wollen und sich ihr dabei unterwerfen. Die in Erinnerung gebrachten Fakten und die kalte Logik, die sie verbindet, müssen für ein moralisches Urteil über die FIVET (In-vitro-Befruchtung und Embryoübertragung) in die Überlegungen einbezogen werden: Die Abtreibungsmentalität, die sie möglich gemacht hat, führt so – ob man will oder nicht – zu einer Herrschaft des Menschen über Leben und Tod von seinesgleichen, die zu einer radikalen Erbauslese werden kann. Doch derartige Mißbräuche entbinden nicht von einer vertieften und weitergehenden ethischen Reflexion über die künstlichen Fortpflanzungstechniken, in sich selbst betrachtet, indem man, soweit es überhaupt möglich ist, von der Zerstörung der in vitro erzeugten Embryonen absieht. Die vorliegende Instruktion wird deshalb an erster Stelle die Probleme, die von der heterologen künstlichen Befruchtung (II, 1–3)* aufgeworfen werden, in Betracht ziehen und anschließend jene, die mit der homologen künstlichen Besamung (II, 4–6)** verbunden sind. Bevor wir jede von ihnen ethisch

beurteilen, werden die Grundsätze und Werte betrachtet, die die moralische Beurteilung jedes dieser Verfahren bestimmen.

** Die Instruktion versteht unter der Bezeichnung heterologe künstliche Befruchtung oder Zeugung die Techniken, die darauf ausgerichtet sind, in künstlicher Weise eine menschliche Empfängnis herbeizuführen, und zwar ausgehend von Keimzellen, die mindestens von einem Spender stammen, der von den in der Ehe verbundenen Gatten verschieden ist. Solche Techniken können von zweierlei Art sein: a) heterologe FIVET: Die Technik, die darauf ausgerichtet ist, eine menschliche Empfängnis herbeizuführen, und zwar durch die In-vitro-Begegnung von Keimzellen, die mindestens von einem Spender stammen, der von den in der Ehe verbundenen Gatten verschieden ist. b) künstliche heterologe Besamung: Die Technik, die darauf ausgerichtet ist, eine menschliche Empfängnis herbeizuführen, und zwar durch die Übertragung von Samen in die Geschlechtsorgane der Frau, der von einem vom Ehemann verschiedenen Spender stammt.

** Die Instruktion versteht unter homologer künstlicher Befruchtung oder Zeugung die Technik, die darauf ausgerichtet ist, eine menschliche Empfängnis herbeizuführen, und dabei von den Keimzellen zweier verheirateter Eheleute ausgeht. Die homologe künstliche Befruchtung kann mittels zweier verschiedener Methoden verwirklicht werden: a) homologe FIVET: Die Technik, die darauf ausgerichtet ist, eine menschliche Empfängnis herbeizuführen, und zwar durch die In-vitro-Begegnung der Keimzellen verheirateter Ehegatten. b) homologe künstliche Befruchtung: Die Technik, die darauf ausgerichtet ist, eine menschliche Empfängnis herbeizuführen, und zwar durch die Übertragung des Samens des Ehemannes in die Geschlechtsorgane der Ehefrau.

A.

DIE HETEROLOGE KÜNSTLICHE BEFRUCHTUNG

1. *Warum muß die menschliche Fortpflanzung in der Ehe stattfinden?*

Jedes menschliche Wesen muß immer als Geschenk und Segen Gottes aufgenommen werden. Aus moralischer Sicht muß jedoch eine gegenüber dem Ungeborenen wahrhaft verantwortliche Zeugung die Frucht der Ehe sein. Die menschliche Fortpflanzung hat nämlich kraft der personalen Würde der Eltern und Kinder spezifische Eigenschaften: Die Zeugung einer neuen Person, durch die Mann und Frau mit der Macht des Schöpfers mitarbeiten, soll Frucht und Zeichen des gegenseitigen personalen Sich-Schenkens der Eheleute sein, ihrer Liebe und ihrer Treue. (34) Die Treue der Eheleute in der Einheit der Ehe umfaßt die gegenseitige Achtung ihres Rechtes, daß der eine nur durch den anderen Vater oder Mutter wird. Das Kind hat ein Recht darauf, innerhalb der Ehe empfangen, ausgetragen, auf die Welt gebracht und erzogen zu werden: Gerade durch die sichere und anerkannte Beziehung zu den eigenen Eltern kann es seine eigene Identität entdecken und menschlich heranreifen. Die Eltern finden im Kind eine Bestätigung und Ergänzung ihrer gegenseitigen Hingabe: Es ist der lebendige Widerschein ihrer Liebe, das bleibende Zeichen ihrer ehelichen Gemeinschaft, die lebendige und unauflösliche Einheit ihres Vater- und Mutterseins. (35) Kraft der Berufung und der sozialen Verantwortung der Person tragen das Wohl der Kinder und der Eltern zum Wohl der Gesellschaft bei. Die Lebenskraft und das Gleichgewicht der Gesellschaft erfordern, daß die Kinder im Schoß einer Familie zur Welt kommen und daß diese fest auf der Ehe gegründet ist. Die Überlieferung der Kirche und die anthropologische Reflexion erkennen in der Ehe und in ihrer unauflöslichen Einheit den einzig würdigen Ort einer wahrhaft verantwortungsvollen Fortpflanzung.

2. *Entspricht die heterologe künstliche Befruchtung der Würde der Eheleute und der Wahrheit der Ehe?*

Durch die FIVET und die heterologe künstliche Besamung wird die menschliche Empfängnis mittels der Begegnung von Keimzellen herbeigeführt, die wenigstens von einem Spender herrühren, der von den in der Ehe verbundenen Gatten verschieden ist. Die heterologe künstliche Befruchtung widerspricht der Einheit der Ehe, der Würde der Eheleute, der den Eltern eigenen Berufung und dem Recht des Kindes, in der Ehe und durch die Ehe empfangen und zur Welt gebracht zu werden. (36) Die Achtung vor der Einheit der Ehe und der ehelichen Treue erfordern, daß das Kind in der Ehe empfangen wird; das Band, das zwischen den Eheleuten besteht, gewährt ihnen objektiv und unübertragbar das ausschließliche Recht, daß der eine nur durch den anderen Vater oder Mutter wird. (37) Der Rückgriff auf die Keimzellen einer dritten Person, um den Samen oder die Eizelle zur Verfügung zu haben, bedeutet einen Bruch der gegenseitigen Verpflichtung der Eheleute und eine schwere Verfehlung in Hinblick auf eine wesentliche Eigenschaft der Ehe, nämlich ihre Einheit. Die heterologe künstliche Befruchtung verletzt die Rechte des Kindes, beraubt es der Kind-Beziehung zu seinen elterlichen Ursprüngen und kann das Reifen seiner persönlichen Identität behindern. Sie bedeutet außerdem einen Angriff auf die gemeinsame Berufung der Eheleute, die zur Vater- oder Mutterschaft berufen sind: Sie beraubt objektiv die eheliche Fruchtbarkeit ihrer Einheit und Integrität; sie bewirkt und manifestiert einen Bruch zwischen genetischer Elternschaft, Austragungselternschaft und Erziehungsverantwortung. Eine solche Veränderung der persönlichen Beziehungen im Inneren der Familie hat ihre Auswirkung auf die staatliche Gesellschaft: Was die Einheit und die Festigkeit der Familie bedroht, ist Quelle von Streit, Unordnung und Ungerechtigkeiten im gesamten sozialen Leben. Diese Gründe führen zu einem negativen moralischen Urteil über die heterologe künstliche Befruchtung. Demnach ist moralisch unerlaubt die Befruchtung einer verheirateten Frau mit dem Samen eines von ihrem Ehemann verschiedenen Mannes; ebenso unerlaubt ist die Befruchtung der Eizelle, die von einer anderen Frau stammt, mit dem Samen des Ehemannes. Zudem kann die künstliche Befruchtung einer unverheirateten Frau, sei sie nun ledig oder verwitwet, moralisch nicht gerechtfertigt werden, wer auch immer der Spender ist. Der Wunsch, ein Kind zu haben, die Liebe der Eheleute, die eine anders nicht überwindbare Sterilität beheben möchte, stellen verständliche Beweggründe dar; aber subjektiv gute Absichten bringen die heterologe künstliche Befruchtung weder mit den objektiven und unveräußerlichen Eigenschaften der Ehe noch mit der Achtung der Rechte des Kindes und der Eheleute in Einklang.

3. *Ist die "Ersatzmutterschaft" * moralisch erlaubt?*

* Unter der Bezeichnung „Ersatzmutter“ versteht die Instruktion: a) die Frau, die einen in ihre Gebärmutter eingepflanzten Embryo austrägt, der ihr genetisch fremd ist, weil er durch die Vereinigung der Keimzellen von „Spendern“ erlangt wurde mit der Verpflichtung, das Kind nach seiner Geburt demjenigen zu übergeben, der eine solche Austragung in Auftrag gegeben oder vereinbart hat; b) die Frau, die einen Embryo austrägt, zu dessen Zeugung sie mit der Spende ihrer eigenen Eizelle beigetragen hat, die durch Besamung mit dem Samen eines von ihrem Gatten verschiedenen Mannes befruchtet wurde mit der Verpflichtung, das Kind nach seiner Geburt demjenigen zu übergeben, der die Austragung in Auftrag gegeben oder vereinbart hat.

Nein, und zwar aus denselben Gründen, die zur Ablehnung der heterologen künstlichen Befruchtung führen: Denn sie steht im Gegensatz zur Einheit der Ehe und zur Würde der Fortpflanzung der menschlichen Person. Die Ersatzmutterschaft stellt einen objektiven Verstoß gegenüber den Pflichten der Mutterliebe, der ehelichen Treue und der verantwortlichen Mutterschaft dar; sie beleidigt die Würde und das Recht des Kindes, von den eigenen Eltern empfangen, ausgetragen, zur Welt gebracht und erzogen zu

werden; sie führt zum Schaden der Familie eine Trennung zwischen den physischen, psychischen und moralischen Elementen ein, aus denen die Familie besteht.

B. DIE HOMOLOGE KÜNSTLICHE BEFRUCHTUNG

Nachdem die heterologe künstliche Befruchtung für unannehmbar erklärt wurde, stellt sich die Frage nach der moralischen Bewertung der Verfahren der homologen künstlichen Befruchtung FIVET und der künstlichen Besamung zwischen den Eheleuten. Vorher ist eine prinzipielle Frage zu klären.

4. *Welches Band ist aus moralischer Sicht zwischen Fortpflanzung und ehelichem Akt erforderlich?*

a) Die Kirche unterstreicht in ihrer Lehre über die Ehe und die menschliche Fortpflanzung „die von Gott bestimmte unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –, die beide dem ehelichen Akt innewohnen. Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen. Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er die Eheleute aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind.“ (38) Dieses auf die Natur der Ehe und auf die innige Verknüpfung ihrer Güter gegründete Prinzip bringt wohlbekannte Folgen auf der Ebene der verantwortlichen Vaterschaft und Mutterschaft mit sich. „Wenn die beiden wesentlichen Gesichtspunkte der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung beachtet werden, behält der eheliche Akt voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe und seine Hinordnung auf die erhabene Aufgabe der Elternschaft.“ (39) Dieselbe Lehre bezüglich des Bandes zwischen den Sinngehalten des ehelichen Aktes und zwischen den Gütern der Ehe klärt das moralische Problem der homologen künstlichen Befruchtung, denn „es ist nie erlaubt, diese verschiedenen Aspekte dermaßen zu trennen, daß man entweder die Absicht zur Zeugung oder die eheliche Beziehung positiv ausschließt“. (40) Die Kontrazeption beraubt vorsätzlich den ehelichen Akt seiner Öffnung auf die Fortpflanzung hin und bewirkt so eine gewollte Trennung der Ziele der Ehe. Die homologe künstliche Befruchtung bewirkt objektiv eine analoge Trennung zwischen den Gütern und Sinngehalten der Ehe, indem sie eine Fortpflanzung anstrebt, die nicht Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung ist. Deshalb ist es erlaubt, eine Befruchtung zu wünschen, wenn sie Ergebnis eines „ehelichen Aktes ist, der aus sich heraus zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet ist, auf den die Ehe ihrer Natur nach hingeordnet ist und durch den die Ehegatten ein Fleisch werden“. (41) Aber die Fortpflanzung ist aus moralischer Sicht ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt, wenn sie nicht als Frucht des ehelichen Aktes, also des spezifischen Geschehens der Vereinigung der Eheleute, angestrebt wird. b) Der moralische Wert der innigen Bindung, die zwischen den Gütern der Ehe und zwischen den Sinngehalten des ehelichen Aktes besteht, gründet auf der Einheit des menschlichen Wesens, der Einheit des Leibes und der Geistseele. (42) Die Eheleute drücken einander ihre personale Liebe in der „Sprache des Leibes“ aus, die deutlich den Ausdruck gegenseitiger Hingabe mit der Bestimmung zur Elternschaft verbindet. (43) Der eheliche Akt, durch den die Eheleute einander ihre Selbsthingabe kundtun, drückt zugleich die Öffnung zum Geschenk des Lebens aus: Er ist ein untrennbar leiblicher und geistiger Akt zugleich. In ihrem Leib und durch ihren Leib vollziehen die Gatten die Ehe und können Vater und Mutter werden. Um die Sprache des Leibes und seine naturgegebene Fülle zu achten, muß die eheliche Vereinigung in der Achtung vor der Öffnung auf die Fortpflanzung hin erfolgen, und die Zeugung einer Person muß Frucht und Ziel der ehelichen Liebe sein. Der Ursprung des menschlichen Wesens ist so Frucht einer Zeugung, die „nicht nur an die biologische, sondern auch an die geistige Vereinigung der Eltern gebunden ist, die im Bund der Ehe geeint sind“. (44) Eine außerhalb des Leibes der Eheleute erlangte Befruchtung bleibt gerade deswegen der Sinngehalte und der Werte beraubt,

die sich in der Sprache des Leibes und der Vereinigung der menschlichen Personen ausdrücken. c) Nur die Achtung vor dem Band, das zwischen den Sinngehalten des ehelichen Aktes besteht, und die Achtung vor der Einheit des menschlichen Wesens gestatten eine der Würde der Person entsprechende Fortpflanzung. In seinem einmaligen und unwiederholbaren Ursprung muß das Kind in seiner personalen Würde gleich denen geachtet und anerkannt werden, die ihm das Leben schenken. Die menschliche Person muß in die Zeichen der Einheit und der Liebe ihrer Eltern aufgenommen werden; die Zeugung eines Kindes muß deshalb die Frucht gegenseitiger Schenkung sein (45), die sich im ehelichen Akt verwirklicht, in dem die Eheleute – als Diener und nicht als Herren – am Werk der Schöpfer-Liebe teilnehmen. (46) Der Ursprung einer menschlichen Person ist in Wirklichkeit Ergebnis einer Schenkung. Der Empfangene muß die Frucht der Liebe seiner Eltern sein. Er kann nicht als Produkt eines Eingriffs medizinischer Techniken gewollt oder empfangen werden: Dies würde bedeuten, ihn zum Objekt einer wissenschaftlichen Technologie zu erniedrigen. Niemand darf das Auf-die-Welt-Kommen eines Kindes den Bedingungen technischer Effizienz unterwerfen, die nach den Maßstäben von Kontrolle und Beherrschung bewertet werden. Die moralische Bedeutung des Bandes, das zwischen den Sinngehalten des ehelichen Aktes und zwischen den Gütern der Ehe besteht, die Einheit des menschlichen Wesens und die Würde seines Ursprungs erfordern, daß die Zeugung einer menschlichen Person als Frucht des spezifisch ehelichen Aktes der Liebe zwischen den Eheleuten angestrebt werden muß. Es zeigt sich also, welche große Wichtigkeit das Band, das zwischen Fortpflanzung und ehelichem Akt besteht, auf anthropologischem und moralischem Gebiet hat, und so erklärt sich die Position des Lehramts bezüglich der homologen künstlichen Befruchtung.

5. Ist die homologe In-vitro-Befruchtung moralisch erlaubt?

Die Antwort auf diese Frage hängt eng von den eben erwähnten Grundsätzen ab. Sicherlich kann man die rechtmäßigen Anliegen der unfruchtbaren Eheleute nicht außer acht lassen; einigen von ihnen erscheint der Rückgriff auf die homologe FIVET als einziges Mittel, um ein aufrichtig gewünschtes Kind zu bekommen: Man fragt sich, ob in diesen Situationen nicht die Gesamtheit des ehelichen Lebens genüge, um die der menschlichen Fortpflanzung entsprechende Würde zu sichern. Man erkennt an, daß die FIVET sicherlich fehlende eheliche Beziehungen nicht zu ersetzen vermag (47) und nicht den spezifischen Akten der ehelichen Vereinigung vorgezogen werden darf, wenn man die Gefahren, die sie für das Kind mit sich bringen kann, und die Mängel des Verfahrens vor Augen hat. Aber – so fragt man – falls es unmöglich wäre, die Sterilität, die Ursache von Leid ist, anders zu beheben, kann dann die homologe In-vitro-Befruchtung nicht eine Hilfe, ja sogar eine Therapie darstellen, und kann deshalb dann nicht deren moralische Zulässigkeit angenommen werden? Der Wunsch nach einem Kind – oder zumindest die Bereitschaft dazu, das Leben weiterzugeben – ist aus moralischer Sicht für eine verantwortliche menschliche Zeugung erforderlich. Doch diese gute Absicht ist für eine moralisch positive Bewertung der In-vitro-Befruchtung zwischen Eheleuten nicht ausreichend. Das Verfahren der FIVET muß in sich selbst bewertet werden; es kann seine endgültige moralische Bewertung weder aus dem ehelichen Leben in seiner Gesamtheit herleiten, in das es sich einfügt, noch von den ehelichen Akten, die ihm vorangehen, noch von denen, die ihm folgen mögen. (48) Es ist schon daran erinnert worden, wie unter den Umständen, in denen sie üblicherweise praktiziert wird, die FIVET die Zerstörung menschlicher Wesen mit sich bringt, eine Tatsache, die sich gegen die schon vorgelegte Lehre über die Unerlaubtheit der Abtreibung richtet. (49) Aber auch in dem Fall, in dem alle Vorsichtsmaßnahmen zur Vermeidung des Todes der menschlichen Embryonen angewandt würden, bewirkt die homologe FIVET die Trennung der auf die menschliche Befruchtung ausgerichteten Handlungen vom ehelichen Akt. Deshalb muß man die eigentliche Natur der homologen FIVET in Betracht ziehen und dabei auch von der Verbindung zur Abtreibung absehen. Die homologe FIVET wird außerhalb des Leibes der Eheleute mit der Hilfe der Handlungen dritter Personen durchgeführt, deren Kompetenz und technische Leistung den Erfolg des Eingriffs bestimmen; sie vertraut das Leben und die Identität des Embryos der Macht der Mediziner und

Biologen an und errichtet eine Herrschaft der Technik über Ursprung und Bestimmung der menschlichen Person. Eine derartige Beziehung von Beherrschung widerspricht in sich selbst der Würde und der Gleichheit, die Eltern und Kindern gemeinsam sein muß. Die Empfängnis in vitro ist Ergebnis einer technischen Handlung, die die Befruchtung vornehmlich bestimmt; sie ist nicht Ausdruck und Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung; weder wird sie tatsächlich so herbeigeführt noch wird sie positiv angestrebt als Ausdruck und Frucht eines spezifischen Aktes der ehelichen Vereinigung. Selbst wenn man sie im Kontext der tatsächlich bestehenden ehelichen Beziehungen betrachtet, ist in der homologen FIVET die Zeugung der menschlichen Person objektiv der ihr eigenen Vollkommenheit beraubt: nämlich Zielpunkt und Frucht eines ehelichen Aktes zu sein, durch den die Eheleute „im Schenken des Lebens an eine neue menschliche Person zu Mitarbeitern Gottes“ werden. (50) Diese Gründe lassen verstehen, warum in der Lehre der Kirche der eheliche Liebesakt als der einzige der menschlichen Fortpflanzung würdige Ort angesehen wird. Aus denselben Gründen bleibt auch der sog. „einfache Fall“ – also ein homologes FIVET-Verfahren, das von jeder kompromittierenden Verbindung mit der Abtreibungspraxis, der Zerstörung von Embryonen und der Masturbation frei wäre – eine moralisch unerlaubte Technik, weil sie die menschliche Fortpflanzung der ihr eigenen und naturgemäßen Würde beraubt. Sicherlich ist die homologe FIVET nicht von all der ethischen Negativität belastet, die man in der außerehelichen Fortpflanzung vorfindet; Familie und Ehe bleiben weiterhin der Raum für die Geburt und die Erziehung des Kindes. Dennoch – in Übereinstimmung mit der traditionellen Lehre über die Güter der Ehe und die Würde der Person – bleibt die Kirche ausmoralischer Sicht bei der Ablehnung der homologen In-vitro-Befruchtung; diese ist in sich unerlaubt und steht in Widerspruch zur Würde der Fortpflanzung und der ehelichen Vereinigung, selbst wenn alles getan wird, um den Tod des menschlichen Embryos zu vermeiden. Obwohl die Art und Weise, in der die menschliche Empfängnis in der FIVET herbeigeführt wird, nicht gebilligt werden kann, muß man doch jedes Kind, das auf die Welt kommt, als lebendiges Geschenk der göttlichen Güte annehmen und mit Liebe aufziehen.

6. Wie ist die künstliche homologe Besamung aus moralischer Sicht zu bewerten?

Die homologe künstliche Besamung innerhalb der Ehe kann nicht zugelassen werden, mit Ausnahme des Falls, in dem das technische Mittel nicht den ehelichen Akt ersetzen, sondern ihn erleichtern und ihm helfen würde, sein natürliches Ziel zu erreichen. Die Unterweisung des Lehramts zu diesem Thema ist schon dargelegt worden. (51) Sie ist nicht bloß Ausdruck besonderer historischer Umstände, sondern sie fußt auf der Lehre der Kirche über die Verknüpfung zwischen ehelicher Vereinigung und Fortpflanzung sowie auf der Betrachtung der personalen Natur des ehelichen Aktes. „Der eheliche Akt ist seiner natürlichen Struktur nach eine persönliche Handlung, ein gleichzeitiges unmittelbares Zusammenwirken der Eheleute. Dieses ist wegen der Natur derer, die hier tätig sind, und wegen der Eigenart des Aktes der Ausdruck gegenseitiger Hingabe, die nach einem Wort der Heiligen Schrift zur Einheit in einem Fleisch führt.“ (52) Deshalb „verwirft“ das moralische Gewissen „jedoch nicht notwendigerweise die Anwendung gewisser künstlicher Hilfsmittel, die einzig dazu dienen, den natürlichen Akt zu erleichtern oder dem normal vollzogenen Akt zu seinem Ziel zu verhelfen“. (53) Wenn das technische Mittel den ehelichen Akt erleichtert oder ihm hilft, seine natürlichen Ziele zu erreichen, kann es moralisch bejaht werden. Falls sich hingegen der technische Eingriff an die Stelle des ehelichen Aktes setzen sollte, ist er moralisch unerlaubt. Die den ehelichen Akt ersetzende künstliche Besamung ist wegen der freiwillig bewirkten Trennung zwischen den beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes verboten. Die Masturbation, mit deren Hilfe normalerweise der Same gewonnen wird, ist ein weiteres Zeichen für diese Trennung; auch wenn sie in Hinblick auf die Fortpflanzung geschieht, bleibt diese Handlung ihrer Bedeutung auf die Vereinigung hin beraubt: „denn es fehlt ihr . . . eine von der sittlichen Ordnung geforderte geschlechtliche Beziehung, jene nämlich, die, den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe‘ realisiert“. (54)

7. Welches moralische Kriterium ist bezüglich des Eingriffs des Arztes in die menschliche Fortpflanzung aufzustellen?

Die ärztliche Handlung darf nicht nur in bezug auf ihre technische Dimension, sondern muß auch und vor allem im Verhältnis auf ihr Ziel hin bewertet werden, das im Wohl der Personen und in ihrer leiblichen und seelischen Gesundheit besteht. Die moralischen Richtlinien für den medizinischen Eingriff in die Fortpflanzung leiten sich von der Würde der menschlichen Personen, von ihrer Geschlechtlichkeit und ihrem Ursprung ab. Die Medizin, die auf das ganzheitliche Wohl der Person hingeeordnet sein will, muß die spezifisch menschlichen Werte der Geschlechtlichkeit achten. (55) Der Arzt steht im Dienst der Personen und der menschlichen Fortpflanzung: Er hat keine Vollmacht, über sie zu verfügen oder über sie zu entscheiden. Der medizinische Eingriff achtet die Würde der Personen dann, wenn er darauf abzielt, den ehelichen Akt zu unterstützen, indem er seinen Vollzug erleichtert oder ihm sein Ziel zu erreichen hilft, sobald er in normaler Weise vollzogen worden ist. (56) Im Gegensatz dazu kommt es bisweilen vor, daß der medizinische Eingriff technisch den ehelichen Akt ersetzt, um eine Fortpflanzung herbeizuführen, die weder dessen Ergebnis noch dessen Frucht ist: In diesem Fall steht der medizinische Akt nicht, wie es sein sollte, im Dienst an der ehelichen Vereinigung, sondern eignet sich die Funktion der Fortpflanzung an und widerspricht so der Würde und den Rechten der Eheleute und des Ungeborenen. Die Humanisierung der Medizin, die heute von allen nachdrücklich gefordert wird, verlangt die Achtung der ganzheitlichen Würde der menschlichen Person an erster Stelle in dem Akt und in dem Augenblick, in dem die Eheleute einer neuen Person das Leben weitergeben. Es ist daher folgerichtig, auch einen dringlichen Appell an die katholischen Ärzte und Forscher zu richten, vorbildliches Zeugnis für die Achtung zu geben, die dem menschlichen Embryo und der Würde der Fortpflanzung geschuldet ist. Die Ärzte und das medizinische Pflegepersonal der katholischen Krankenhäuser und Kliniken sind in besonderer Weise aufgerufen, den eingegangenen moralischen Verpflichtungen, die oft auch in rechtliche Satzungen gefaßt sind, Ehre zu machen. Die Verantwortlichen dieser katholischen Krankenhäuser und Kliniken, von denen viele Ordensleute sind, werden sich mit ganzem Herzen dafür einsetzen und sicherstellen, daß die moralischen Normen dieser Instruktion sorgfältig befolgt werden.

8. Das Leiden wegen ehelicher Unfruchtbarkeit

Das Leiden der Eheleute, die keine Kinder bekommen können oder die befürchten, ein behindertes Kind auf die Welt zu bringen, ist ein Leid, das alle verstehen und angemessen würdigen müssen. Von seiten der Eheleute ist der Wunsch nach einem Kind natürlich: Er drückt die Berufung zur Vaterschaft und zur Mutterschaft aus, die der ehelichen Liebe eingepreßt ist. Dieser Wunsch kann noch stärker sein, wenn das Ehepaar an einer Sterilität leidet, die unheilbar zu sein scheint. Freilich gewährt die Ehe den Gatten nicht das Recht, ein Kind zu haben, sondern nur das Recht, diejenigen natürlichen Akte zu vollziehen, die aus sich heraus auf die Fortpflanzung hin ausgerichtet sind. (57) Ein Recht im wahren und eigentlichen Sinn auf das Kind widerspräche dessen Würde und dessen Natur. Das Kind ist nicht etwas Geschuldetes und kann nicht als Eigentumsobjekt aufgefaßt werden: Es ist vielmehr ein Geschenk, „das vorzüglichste“ (58) und das am freiesten gegebene der Ehe; es ist lebendiges Zeugnis der gegenseitigen Hingabe seiner Eltern. Deswegen hat das Kind das Recht – wie erinnert worden ist –, die Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Hingabe seiner Eltern zu sein, und hat ein Recht darauf, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet zu werden. Allerdings ist die Sterilität, was auch immer die Ursachen und die Prognose sein mögen, sicherlich eine harte Prüfung. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist aufgerufen, das Leid derer, die einen berechtigten Wunsch nach Vater- und Mutterschaft nicht erfüllen können, zu erhellen und mitzutragen. Die Eheleute, die sich in dieser schmerzlichen Lage befinden, sind aufgerufen, in ihr die Gelegenheit für eine besondere Teilnahme am Kreuz des Herrn zu entdecken, eine Quelle geistlicher Fruchtbarkeit. Die unfruchtbaren Ehepaare dürfen nicht vergessen, daß „das eheliche Leben auch dann nicht seinen Wert verliert, wenn die Zeugung neuen Lebens nicht möglich ist. Die

leibliche Unfruchtbarkeit kann den Gatten Anlaß zu anderen wichtigen Diensten am menschlichen Leben sein, wie Adoption, verschiedene Formen erzieherischer Tätigkeit, Hilfe für andere Familien, für arme oder behinderte Kinder.“ (59) Viele Forscher haben sich im Kampf gegen die Sterilität eingesetzt. Einige sind, unter vollständiger Wahrung der Würde der menschlichen Fortpflanzung, zu Ergebnissen gelangt, die vorher unerreichbar schienen. Die Wissenschaftler müssen also ermutigt werden, mit ihren Forschungen fortzufahren, um den Ursachen der Sterilität vorzubeugen und ihnen abhelfen zu können, so daß die unfruchtbaren Ehepaare in Achtung ihrer personalen Würde und der des Ungeborenen zur Fortpflanzung gelangen.

TEIL III

MORAL UND STAATLICHE GESETZGEBUNG

Die moralischen Werte und Pflichten, die die staatliche Gesetzgebung auf diesem Gebiet achten und schützen muß

Das unverletzbare Recht auf Leben jedes unschuldigen menschlichen Individuums, die Rechte der Familie und der Institution Ehe stellen grundlegende moralische Werte dar, weil sie den wesensgemäßen Zustand und die ganzheitliche Berufung der menschlichen Person betreffen; gleichzeitig sind sie konstitutive Elemente der staatlichen Gesellschaft und ihrer Ordnung. Aus diesem Grund erfordern die neuen auf dem Gebiet der Biomedizin eröffneten technologischen Möglichkeiten das Eingreifen der politischen Autoritäten und des Gesetzgebers, weil ein unkontrollierter Rückgriff auf solche Techniken zu unvorhersehbaren und schädlichen Folgen für die staatliche Gesellschaft führen könnte. Der Verweis auf das Gewissen jedes einzelnen und auf die Selbstbeschränkung der Forscher kann nicht ausreichen, um die personalen Rechte und die öffentliche Ordnung zu wahren. Wenn der Gesetzgeber, der für das Gemeinwohl verantwortlich ist, nicht wachsam ist, könnte er seiner Vorrechte von Forschern beraubt werden, welche die Menschheit im Namen von biologischen Entdeckungen und von angeblichen Verfahren zur „Verbesserung“, die sich davon ableiten, zu beherrschen sich anmaßen. Die „Erbauslese“ und die Diskriminierungen zwischen den Menschen könnten legitimiert werden: Dies würde eine Vergewaltigung und einen schwerwiegenden Anschlag gegen die Gleichheit, die Würde und die grundlegenden Rechte der menschlichen Person bedeuten. Das Eingreifen der politischen Autorität muß sich an den Grundsätzen der Vernunft ausrichten, welche die Beziehungen zwischen zivilem und moralischem Gesetz regeln. Aufgabe des staatlichen Gesetzes ist es, das Allgemeinwohl der Personen durch die Verteidigung der Grundrechte, der Förderung des Friedens und der öffentlichen Moral zu sichern. (60) In keinem Lebensbereich darf das staatliche Gesetz an die Stelle des Gewissens treten noch Normen über Angelegenheiten vorschreiben, die über seine Zuständigkeiten hinausgehen; es muß bisweilen in Hinblick auf die öffentliche Ordnung Dinge zulassen, die es nicht verbieten kann, ohne daß daraus ein noch größerer Schaden erwüchse. Die unveräußerlichen Rechte der Person aber müssen von der zivilen Gesellschaft und von der politischen Autorität anerkannt und geachtet werden: Diese Rechte des Menschen hängen weder von den einzelnen Individuen noch von den Eltern ab und stellen auch nicht ein Zugeständnis der Gesellschaft und des Staates dar. Sie gehören zur menschlichen Natur und wurzeln in der Person kraft des Schöpfungsaktes, aus dem sie ihren Ursprung genommen hat.

Unter diese fundamentalen Rechte muß man in diesem Zusammenhang zählen:

- a) das Recht auf Leben und auf leibliche Unversehrtheit jedes menschlichen Wesens vom Augenblick der Empfängnis an bis zum Tod;
- b) die Rechte der Familie und der Ehe als Institution und – in diesem Zusammenhang – das Recht des

Kindes, von seinen Eltern empfangen, auf die Welt gebracht und erzogen zu werden. Zu diesen beiden Themen müssen hier einige weitere Betrachtungen angestellt werden.

In verschiedenen Staaten haben einige Gesetze die direkte Beseitigung Unschuldiger gestattet: In dem Augenblick, in dem ein positives Gesetz eine Kategorie von Menschen des Schutzes beraubt, den die zivile Gesetzgebung ihnen gewähren muß, leugnet der Staat die Gleichheit aller vor dem Gesetz. Wenn die Staatsmacht sich nicht in den Dienst der Rechte jedes Bürgers stellt, und in besonderer Weise dessen, der am schwächsten ist, dann werden die Grundmauern des Rechtsstaates untergraben. Die politische Autorität kann folglich nicht zulassen, daß menschliche Wesen mit Hilfe von solchen Verfahren ins Dasein gerufen werden, durch die sie unzulässigen Risiken ausgesetzt werden, an die oben erinnert wurde. Wenn das positive Gesetz und die politischen Autoritäten den Techniken künstlicher Übertragung des Lebens und den damit verbundenen Experimenten Anerkennung gewähren würden, würden sie die von der Legalisierung der Abtreibung geschlagene Bresche noch weiter aufreißen. Als Folge der Achtung und des Schutzes, die man dem Ungeborenen vom Augenblick seiner Empfängnis an zusichern muß, muß das Gesetz die geeigneten Strafmaßnahmen für jede gewollte Verletzung seiner Rechte vorsehen. Das Gesetz darf nicht dulden – im Gegenteil, es muß ausdrücklich verbieten –, daß menschliche Wesen, und seien sie auch im embryonalen Stadium, als Versuchsobjekte behandelt, verstümmelt oder zerstört werden mit dem Vorwand, sie seien überflüssig oder unfähig, sich normal zu entwickeln. Die politische Autorität ist gehalten, der Institution der Familie, auf der die Gesellschaft gründet, den rechtlichen Schutz zu garantieren, auf den sie ein Anrecht hat. Gerade durch die Tatsache, daß sie im Dienst an den Personen steht, muß die politische Autorität auch im Dienst der Familie stehen. Das staatliche Gesetz darf seinen Schutz nicht denjenigen Techniken künstlicher Fortpflanzung gewähren, die zum Vorteil dritter Personen (Ärzte, Biologen, Wirtschaftskreise oder Regierungsmächte) das an sich ziehen, was ein den Beziehungen der Eheleute innewohnendes Recht ausmacht; ferner darf es nicht die Spendung von Keimzellen zwischen Personen, die nicht legitim verheiratet sind, gesetzlich zulassen. Da sie der Familie Stütze gewähren muß, muß die Gesetzgebung zudem die Embryo-Banken, die Besamung post mortem und die „Ersatzmutterschaft“ verbieten. Es gehört zu den Pflichten der öffentlichen Autorität, dafür zu sorgen, daß das staatliche Gesetz in all dem, was die Rechte des Menschen, des menschlichen Lebens und der Institution der Familie betrifft, nach den grundlegenden Regeln des moralischen Gesetzes ausgerichtet ist. Die Politiker müssen sich durch ihr Einwirken auf die öffentliche Meinung einsetzen, in diesen entscheidenden Punkten die weitestmögliche Übereinstimmung in der Gesellschaft zu erreichen und diese dort zu bestärken, wo sie geschwächt zu werden oder abzunehmen droht. In vielen Ländern machen es die Legalisierung der Abtreibung und die rechtliche Toleranz gegenüber unverheirateten Paaren schwieriger, die Achtung der grundlegenden Rechte zu erreichen, an die diese Instruktion erinnert. Es ist zu wünschen, daß sich die Staaten nicht die Verantwortung aufladen, diese schädlichen Situationen sozialer Ungerechtigkeit noch zu verschlimmern. Im Gegenteil, es ist zu wünschen, daß die Nationen und die Staaten sich alle der kulturellen, ideologischen und politischen Verflechtungen bewußt werden, die mit den Techniken der künstlichen Fortpflanzung verbunden sind, und daß sie die notwendige Weisheit und den Mut finden, gerechtere Gesetze zu erlassen, die das menschliche Leben und die Institution Ehe achten. Die staatliche Gesetzgebung liefert heute in vielen Ländern gewissen Praktiken eine ungerechtfertigte Legitimierung; sie erweist sich als unfähig, diejenige Moralität zu garantieren, die den naturgemäßen Erfordernissen der menschlichen Person und den „ungeschriebenen Gesetzen“ entspricht, die der Schöpfer in das Herz des Menschen eingepreßt hat. Alle Menschen guten Willens müssen sich einsetzen, besonders in ihrem Berufsbereich und in der Ausübung ihrer Bürgerrechte, damit die moralisch unannehmbaren staatlichen Gesetze und die unerlaubten praktischen Verhaltensweisen geändert werden. Zudem muß die „Verweigerung aus Gewissensgründen“ gegenüber derartigen Gesetzes angeregt und anerkannt werden. Ja, mehr noch, im moralischen Bewußtsein vieler, besonders unter den Spezialisten biomedizinischer Wissenschaften, beginnt mit Schärfe die Forderung nach passivem Widerstand gegen die Legitimierung von Praktiken aufzuflammen, die in Widerspruch zu Leben und Würde des Menschen

stehen.

SCHLUßBEMERKUNG

Die Verbreitung der Technologien des Eingriffs in die Vorgänge der menschlichen Fortpflanzung wirft schwerwiegendste moralische Probleme in Beziehung auf die dem menschlichen Wesen von seiner Empfängnis an geschuldete Achtung, in bezug auf die Würde der menschlichen Person, ihrer Geschlechtlichkeit und der Weitergabe des Lebens auf. In Erfüllung ihrer Aufgabe, die Lehre der Kirche zu fördern und zu schützen, richtet die Kongregation für die Glaubenslehre in diesem Dokument einen neuen, besorgten Aufruf an all diejenigen, die wegen ihrer Stellung oder wegen ihres Einsatzes einen positiven Einfluß ausüben können, damit in der Familie und in der Gesellschaft dem Leben und der Liebe die geschuldete Achtung zuteil wird: an diejenigen, die für die Bildung der Gewissen und der öffentlichen Meinung verantwortlich sind, an die Wissenschaftler, an die in medizinischen Berufen Tätigen, an die Juristen und an die Politiker. Sie wünscht, daß alle die Unvereinbarkeit begreifen, die zwischen der Anerkennung der Würde der menschlichen Person und der Geringschätzung des Lebens und der Liebe besteht, zwischen dem Glauben an den lebendigen Gott und dem Ansinnen, über Herkunft und Schicksal eines menschlichen Wesens willkürlich bestimmen zu wollen. Insbesondere richtet die Kongregation für die Glaubenslehre eine vertrauensvolle Aufforderung und eine Ermutigung an die Theologen und besonders an die Lehrer der Moral, daß sie die Inhalte der Unterweisungen des Lehramtes vertiefen und den Gläubigen immer mehr zugänglich machen mögen – im Licht einer gültigen Anthropologie der Geschlechtlichkeit und der Ehe, im Kontext der notwendigen interdisziplinären Vorgehensweise. So wird man die Gründe und die Gültigkeit dieser Lehre immer besser verstehen: Indem die Kirche Gottes den Menschen gegen die Auswüchse seiner eigenen Macht verteidigt, erinnert sie ihn an seinen wahren Adel; nur auf diese Weise wird man der Menschheit von morgen die Möglichkeit sichern können, in der Würde und Freiheit zu leben, die sich aus der Achtung vor der Wahrheit herleiten. Die präzisen Hinweise, die in dieser Instruktion vorgelegt werden, sollen daher nicht die Anstrengung der Reflexion aufhalten, sondern ihr vielmehr – in der unverzichtbaren Treue zur Lehre der Kirche – einen erneuten Impuls geben. Im Licht der Wahrheit über das Geschenk des menschlichen Lebens und der Moralprinzipien, die daraus folgen, ist jedermann eingeladen, in seinem eigenen Verantwortungsbereich wie der barmherzige Samariter zu handeln und auch das kleinste unter den Menschenkindern als seinen Nächsten zu erkennen (vgl. *Lk* 10, 29-37). Das Wort Christi findet hier ein neues und besonderes Echo: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (*Mt* 25, 40).

Papst Johannes Paul II. hat bei einer dem unterzeichneten Präfekten gewährten Audienz, im Anschluß an die Vollversammlung dieser Kongregation, die vorliegende Instruktion gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 22. Februar 1987, dem Fest Kathedra Petri.

Joseph Card. Ratzinger

Präfekt

Alberto Bovone

Titularerzbischof von Cäsarea in Numidien

Sekretär

NOTE

- 1 Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des 81. Kongresses der italienischen Gesellschaft für Innere Medizin und des 82. Kongresses der italienischen Gesellschaft für Allgemeinchirurgie, 27. Oktober 1980: AAS 72 (1980) 1126.
- 2 Paul VI., *Ansprache vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen*, 4. Oktober 1965: AAS 57 (1965), 878; Enzykl. *Populorum progressio*, 13: AAS 59 (1967), 263.
- 3 Paul VI., *Homilie bei der heiligen Messe zum Abschluß des Heiligen Jahres*, 25. Dezember 1975: AAS 68 (1976) 145; Johannes Paul II., Enzykl. *Dives in misericordia*, 30: AAS 72 (1980) 1224.
- 4 Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der 35. Generalversammlung des Weltärztebundes*, 29. Oktober 1983: AAS 76 (1984) 390.
- 5 Vgl. Erklärung *Dignitatis humanae*, 2.
- 6 Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 22; Johannes Paul II., Enzykl. *Redemptor hominis* 8: AAS 71 (1979) 270–272.
- 7 Vgl. Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 35.
- 8 Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 15. Vgl. auch Paul VI., Enzykl. *Populorum progressio*, 20: AAS 59 (1967) 267; Johannes Paul II., Enzykl. *Redemptor hominis*, 15: AAS 71 (1979) 286–289; Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 8: AAS 74 (1982) 89.
- 9 Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 11: AAS 74 (1982) 92.
- 10 Vgl. Paul VI., Enzykl. *Humanae vitae*, 10: AAS 60 (1968) 487–488.
- 11 Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der 35. Generalversammlung des Weltärztebundes*, 29. Oktober 1983: AAS 76 (1984) 393.
- 12 Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 11: AAS 74 (1982) 91–92. Vgl. auch Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 50.
- 13 Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung*, 9: AAS 66 (1974) 736–737.
- 14 Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der 35. Generalversammlung des Weltärztebundes*, 29. Oktober 1983: AAS 76 (1984) 390.
- 15 Johannes XXIII., Enzykl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.
- 13 16 Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 24.
- 17 Vgl. Pius XII., Enzykl. *Humani generis*: AAS 42 (1950) 575; Paul VI., *Professio fidei*: AAS 60 (1968)

436.

18 Johannes XXIII., Enzykl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447; vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an die an einem Studienseminar „Über die verantwortliche Elternschaft“ teilnehmenden Priester*, 17. September 1983: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983) 562: „Am Anfang jeder menschlichen Person steht ein schöpferischer Akt Gottes: Kein Mensch kommt durch Zufall ins Dasein; er ist immer der Zielpunkt der schöpferischen Liebe Gottes.“

19 Vgl. Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 24.

20 Vgl. Pius XII., *Ansprache an die medizinisch-biologische Vereinigung „St. Lukas“*, 12. November 1944: *Discorsi e Radiomessaggi IV* (1944–1945) 191–192.

21 Vgl. Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 24.

22 Vgl. Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 51: „Wenn es sich daher um das Zusammengehen von ehelicher Liebe und verantwortlicher Weitergabe des Lebens handelt, hängt die sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive ab, sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren.“

23 Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 51.

24 Hl. Stuhl, *Charta der Familienrechte*, 4: *L'Osservatore Romano*, 25. November 1983.

25 Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung*, 12–13: AAS 66 (1974) 738.

26 Vgl. Paul VI., *Ansprache an die Teilnehmer des XXIII. Nationalen Kongresses der Katholischen Juristen Italiens*, 9. Dezember 1972: AAS 64 (1972) 777.

27 Die Verpflichtung, unverhältnismäßige Risiken zu vermeiden, erfordert eine wirkliche Achtung der menschlichen Wesen und die Lauterkeit der therapeutischen Absichten. Dies schließt ein, daß der Arzt „vor allem sorgfältig die eventuellen negativen Folgen abwägen muß, welche die notwendige Anwendung einer bestimmten Untersuchungstechnik auf den Embryo haben kann, und den Rückgriff auf diagnostische Verfahren meidet, über deren ehrenhafte Finalität und grundsätzliche Unschädlichkeit man keine ausreichenden Garantien besitzt. Und wenn – wie es häufig bei menschlichen Entscheidungen vorkommt – ein Risiko in Kauf genommen werden muß, muß er dafür Sorge tragen festzustellen, daß es gerechtfertigt ist durch eine wirkliche Dringlichkeit der Diagnose und der Wichtigkeit der Resultate, die damit zugunsten dieses Embryos gewinnbar sind“ (Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der Tagung der „Bewegung für das Leben“*, 3. Dezember 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 [1982] 1512). Diese Präzisierung des „verhältnismäßigen Risikos“ muß man auch in den folgenden Abschnitten dieser Instruktion vor Augen haben, und zwar immer dann, wenn dieser Begriff auftaucht.

28 Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der 35. Generalversammlung des Weltärztebundes*, 29. Oktober 1983: AAS 76 (1984) 392.

29 Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer eines Treffens der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften*, 23. Oktober 1982: AAS 75 (1983) 37: „Ich verurteile ausdrücklich und offiziell experimentelle Eingriffe am menschlichen Embryo, da ein menschliches Wesen vom Augenblick der Zeugung bis zum Tod für keinen wie immer gearteten Zweck mißbraucht werden darf.“

30 Hl. Stuhl, *Charta der Familienrechte*, 4 b: L'Osservatore Romano, 25. November 1983.

31 Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der Tagung der „Bewegung für das Leben“*, 3. Dezember 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982) 1511: „Unannehmbar ist jede Art von Experiment mit dem Fötus, das dessen Integrität schädigen oder seinen gesundheitlichen Zustand verschlimmern könnte, es sei denn, es handelt sich um einen letzten Versuch, ihn vom Tod zu retten.“ Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung zur Euthanasie*, 4: AAS 72 (1980) 550: „In Ermangelung anderer Mittel ist es mit Zustimmung des Kranken zulässig, sich der von den Fortschritten der Medizin zur Verfügung gestellten Heilmittel zu bedienen, auch wenn sich diese noch im Versuchsstadium befinden und nicht ohne Risiko sind.“

32 Niemand kann vor seinem Dasein ein subjektives Recht auf Beginn seiner Existenz geltend machen; es ist jedoch legitim, das Recht des Kindes zu bejahen, einen ganz und gar menschlichen Ursprung durch die der personalen Natur des menschlichen Wesens entsprechende Empfängnis zu haben. Das Leben ist ein Geschenk, dem sowohl das Subjekt, das es empfängt, als auch die Subjekte, die es weitergeben, in würdiger Weise entsprechen müssen. Diese Präzisierung muß man auch für das, was zur künstlichen menschlichen Fortpflanzung gesagt werden wird, vor Augen haben.

33 Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der 35. Generalversammlung des Weltärztebundes*, 29. Oktober 1983: AAS 76 (1984) 391.

34 Vgl. Pastoralkonst. *Gaudium et Spes*, 50.

35 Vgl. Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982) 96.

36 Vgl. Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses katholischer Ärzte*, 29. September 1949: AAS 41 (1949) 559. Nach dem Plan des Schöpfers „verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch“ (*Gen* 2,2). Die Einheit der Ehe, die an die Schöpfungsordnung gebunden ist, ist eine Wahrheit, die der natürlichen Vernunft zugänglich ist. Die Tradition und das Lehramt der Kirche beziehen sich häufig auf das Buch Genesis, sowohl direkt als auch über die Stellen des Neuen Testaments, die sich darauf beziehen: *Mt* 19,4-6; *Mk* 10, 5-8; *Eph* 5,31. Vgl. Athenagoras, *Legatio pro christianis*, 33: PG 6, 965–967; Hl. Johannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae*, LXII, 19, 1; PG 58, 597; Hl. Leo d. Gr., *Epistula ad Rusticum*, 4: PL 54, 1204; Innozenz III., *Epist. Gaudemus in Domino*: DS 778; II. Konzil von Lyon, IV sess.: DS 860; Konzil von Trient, XXIV sess.: DS 1798, 1802; Leo XIII., *Enzykl. Arcanum divinae sapientiae*: ASS 12 (1879–80) 388–391; Pius XI., *Enzykl. Casti connubii*: AAS 22 (1930) 546–547; II. Vatikani-sches Konzil, Pastoralkonst. *Gaudium et Spes*, 48; Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 19: AAS 74 (1982) 101–102; CIC, can. 1056.

37 Vgl. Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses katholischer Ärzte*, 29. September 1949: AAS 41 (1949) 560; *Ansprache an die Kongreßteilnehmer des katholischen italienischen Hebammenverbandes*, 29. Oktober 1951: AAS 43 (1951) 850; CIC, can. 1134.

38 Paul VI., Enzykl. *Humanae vitae*, 12: AAS 60 (1968) 488–489.

39 *Ebenda*, 489.

40 Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des II. Weltkongresses in Neapel über die menschliche Fruchtbarkeit und Sterilität*, 19. Mai 1956: AAS 48 (1956) 470.

41 CIC, can. 1061. Gemäß diesem Kanon ist der eheliche Akt jener, durch den die Ehe vollzogen wird, wenn ihn die Ehegatten „auf menschliche Weise miteinander gesetzt haben“.

42 Vgl. Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 14.

43 Vgl. Johannes Paul II., *Generalaudienz*, 16. Januar 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980) 148–152.

44 Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer der 35. Generalversammlung des Weltärztebundes*, 29. Oktober 1983: AAS 76 (1984) 393.

45 Vgl. Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 51.

46 Vgl. Pastoral konst. *Gaudium et Spes*, 50.

47 Vgl. Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses katholischer Ärzte*, 29. September 1949: AAS 41 (1949) 560: „Es wäre falsch zu glauben, daß die Möglichkeit, auf dieses Mittel (die künstliche Befruchtung) zurückzugreifen, die Ehe zwischen Personen gültig machen könnte, die unfähig sind, sie zu schließen aufgrund des ‚impedimentum impotentiae‘.“

48 Eine analoge Frage wurde von Paul VI. behandelt, Enzykl. *Humanae vitae*, 14: AAS 60 (1968) 490–491.

49 Vgl. oben: I, 1 f.

50 Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982) 96.

51 Vgl. Antwort des Hl. Offiziums, 17. März 1897: DS 3323; Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses katholischer Ärzte*, 29. September 1949; AAS 41 (1949) 560; *Ansprache an die Kongreßteilnehmer des katholischen italienischen Hebammenverbandes*, 29. Oktober 1951: AAS 43 (1951) 850; *Ansprache an die Teilnehmer des II. Weltkongresses in Neapel über menschliche Fruchtbarkeit und Sterilität*, 19. Mai 1956: AAS 48 (1956) 471–473; *Ansprache an die Teilnehmer des VII. Internationalen Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Hämatologie*, 12. September 1958: AAS 50 (1958) 733; Johannes XXIII., Enzykl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.

52 Pius XII., *Ansprache an die Kongreßteilnehmer des katholischen italienischen Hebammenverbandes*, 29. Oktober 1951: AAS 43 (1951) 850.

53 Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses katholischer Ärzte*, 29. September 1949: AAS 41 (1949) 560.

54 Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik*, 9: AAS 68 (1976) 86, welche die Pastoralkonst. *Gaudium et Spes*, 51, zitiert. Vgl. Dekret des Hl. Offiziums, 2. August 1929: AAS 21 (1929) 490; Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des XXVI. Kongresses der italienischen Gesellschaft für Urologie*, 8. Oktober 1953: AAS 45 (1953) 678.

55 Johannes XXIII., Enzykl. *Mater et Magistra*, III: AAS 53 (1961) 447.

56 Vgl. Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses katholischer Ärzte*, 29. September 1949: AAS 41 (1949) 560.

57 Vgl. Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer des II. Weltkongresses in Neapel über menschliche Fruchtbarkeit und Sterilität*, 19. Mai 1956: AAS 48 (1956) 471–473.

58 Pastoralkonst. *Gaudium et Spes*, 50.

59 Johannes Paul II., Apost. Schreiben *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982) 97.

60 Erklärung *Dignitatis humanae*, 7.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

***LETTRE AUX ÉVÊQUES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
SUR LA PASTORALE À L'ÉGARD
DES PERSONNES HOMOSEXUELLES (*)***

1. La question de l'homosexualité et de l'appréciation morale des actes homosexuels est de plus en plus débattue publiquement, même dans des milieux catholiques. Dans cette discussion, souvent on avance des arguments et exprime des positions non conformes à la doctrine de l'Eglise catholique, qui provoquent des justes préoccupations chez tous ceux qui sont engagés dans le ministère pastoral. Aussi notre Congrégation a-t-elle estimé le problème si grave et répandu qu'il justifiait cette Lettre sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles à tous les Evêques de l'Eglise catholique.

2. Naturellement on ne peut prétendre traiter ici de façon exhaustive une question aussi complexe ; on concentrera plutôt l'attention sur le cadre spécifique de la perspective morale catholique. Celle-ci trouve également un appui dans des résultats sûrs des sciences humaines, lesquelles ont d'ailleurs un objet et une méthode propres qui jouissent d'une autonomie légitime.

La position de la morale catholique est fondée sur la raison humaine illuminée par la foi et guidée consciemment par l'intention de faire la volonté de Dieu, notre Père. Ainsi, l'Eglise est à la fois à l'écoute des découvertes scientifiques et en mesure d'en transcender l'horizon, sûre que sa vision plus complète respecte le caractère complexe de la personne humaine qui, dans ses dimensions spirituelle et corporelle, est créée par Dieu et, par sa grâce, promise à la vie éternelle.

C'est uniquement dans ce cadre qu'on peut donc comprendre clairement en quel sens le phénomène de l'homosexualité, avec ses multiples dimensions et son retentissement sur la société et la vie ecclésiale, fait l'objet d'un souci pastoral spécial de l'Eglise. De ses ministres il est dès lors requis une étude attentive, un engagement concret et une réflexion honnête, théologiquement équilibrée.

3. Déjà dans sa " Déclaration sur quelques questions d'éthique sexuelle ", du 29 décembre 1975, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi avait explicitement traité de ce problème. Dans cette Déclaration, on soulignait le devoir de chercher à comprendre la condition homosexuelle et on observait combien la culpabilité des actes homosexuels devait être jugée avec prudence. En même temps, la Congrégation tenait compte de la distinction faite communément entre la condition ou tendance homosexuelle et les actes homosexuels. Ces derniers étaient décrits comme des actes qui sont privés de leur finalité essentielle et indispensable, des actes " intrinsèquement désordonnés " et, en tant que tels, ne pouvant en aucun cas être approuvés (cf. n. 8, § 4).

Cependant, dans la discussion qui suivit la publication de cette Déclaration, la condition homosexuelle a donné lieu à des interprétations excessivement bienveillantes, certaines allant jusqu'à la qualifier

d'indifférente ou même de bonne. Il importe de préciser au contraire que, bien qu'elle ne soit pas en elle-même un péché, l'inclination particulière de la personne homosexuelle constitue néanmoins une tendance, plus ou moins forte, vers un comportement intrinsèquement mauvais du point de vue moral. C'est la raison pour laquelle l'inclination elle-même doit être considérée comme objectivement désordonnée.

Aussi ceux qui se trouvent dans cette condition devraient-ils faire l'objet d'une sollicitude pastorale particulière, afin qu'ils ne soient pas enclins à croire que l'actualisation de cette tendance dans les relations homosexuelles est une option moralement acceptable.

L'enseignement de l'Écriture

4. Une des dimensions essentielles d'une pastorale authentique consiste à identifier les causes qui ont amené la confusion par rapport à l'enseignement de l'Église. Parmi ces causes, il faut signaler avant tout une exégèse nouvelle de l'Écriture Sainte, selon laquelle la Bible n'aurait rien à dire en matière d'homosexualité, ou même qu'elle lui donnerait d'une certaine manière une approbation tacite, ou bien, finalement, que les prescriptions morales qu'elle offre seraient tellement conditionnées par la culture et par l'histoire qu'elles ne pourraient plus être appliquées à la vie contemporaine. De telles opinions, gravement erronées et déviantes, requièrent donc une vigilance spéciale.

5. Il est vrai que la littérature biblique doit aux diverses époques où elle fut écrite une bonne partie de ses modes de pensée et d'expression (cf. *Dei Verbum*, n. 12). Il est sûr que l'Église d'aujourd'hui proclame l'Évangile à un monde très différent du monde antique. D'autre part, le monde dans lequel le Nouveau Testament fut rédigé était déjà notablement changé, par exemple en ce qui concerne la situation dans laquelle furent écrites ou composées les Écritures Saintes du peuple hébreu.

Toutefois ce qu'il faut remarquer, c'est que, en présence de cette diversité notable, il n'y a pas moins, au sein des Écritures elles-mêmes, une évidente harmonie sur le comportement homosexuel. C'est pourquoi la doctrine de l'Église sur ce point ne s'appuie pas seulement sur des phrases isolées dont on peut tirer des arguments théologiques discutables, mais bien sur le fondement solide d'un témoignage constant de la Bible. La Communauté croyante d'aujourd'hui, en continuité ininterrompue avec les Communautés juives et chrétiennes au sein desquelles les anciennes Écritures ont été rédigées, continue à se nourrir de ces mêmes Écritures et de l'Esprit de Vérité dont elles sont la Parole. Il est tout autant essentiel de reconnaître que les textes sacrés ne sont pas réellement compris quand on les interprète d'une manière qui contredit la Tradition vivante de l'Église. Pour être correcte, l'interprétation de l'Écriture doit être en accord effectif avec cette Tradition.

Le Concile Vatican II s'exprime ainsi à cet égard : " Il est donc clair, dit-il, que la sainte Tradition, la sainte Écriture et le Magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit-Saint, contribuent efficacement au salut des âmes" (*Dei Verbum*, n. 10). À la lumière de ces affirmations, on va esquisser brièvement l'enseignement de la Bible sur le sujet.

6. C'est la théologie de la création, présente dans le livre de la Genèse, qui fournit le point de vue fondamental pour une compréhension adéquate des problèmes que pose l'homosexualité. Dieu, dans son infinie sagesse et son amour tout-puissant, appelle à l'existence la réalité toute entière comme un reflet de sa bonté. Il crée l'homme à son image et ressemblance, comme homme et femme. Les êtres humains sont donc des créatures de Dieu, appelées à refléter, dans la complémentarité des sexes, l'unité intérieure du Créateur. Ils réalisent cette tâche de façon spéciale quand ils coopèrent avec lui dans la transmission de la vie par la donation conjugale réciproque.

Le chapitre 3 de la *Genèse* montre comment cette vérité sur la personne humaine en tant qu'image de Dieu a été obscurcie par le péché originel. Il en suit inévitablement une perte de conscience du caractère d'alliance qualifiant l'union que les hommes avaient contractée avec Dieu et entre eux. Bien que le corps humain conserve encore sa "signification nuptiale", celle-ci est désormais obnubilée par le péché. Ainsi, la détérioration due au péché se poursuit dans l'histoire des hommes de Sodome (cf. *Gn* 19, 1-11). Il ne peut y avoir de doute sur le jugement moral qui y est exprimé à l'encontre des relations homosexuelles. Dans le *Lévitique* 18, 22 et 20, 13, quand sont décrites les conditions nécessaires pour appartenir au Peuple élu, l'auteur exclut du Peuple de Dieu ceux qui ont un comportement homosexuel.

Sur le fond de cette législation théocratique, saint Paul développe une perspective eschatologique, à l'intérieur de laquelle il propose à nouveau la même doctrine, comptant parmi ceux qui n'entreront pas dans le Royaume de Dieu notamment celui qui agit en homosexuel (cf. *1 Co* 6, 9). Dans un autre passage de ses lettres, se fondant encore sur les traditions morales de ses prédécesseurs, mais se plaçant dans le contexte nouveau de la confrontation du Christianisme et de la société païenne de son temps, saint Paul prend le comportement homosexuel comme exemple de la cécité dans laquelle est tombée l'humanité.. Se substituant à l'harmonie originelle entre le Créateur et ses créatures, la grave déviation de l'idolâtrie a amené toutes sortes d'excès dans le domaine moral. Saint Paul voit précisément dans les relations homosexuelles l'exemple le plus clair de cette disharmonie (cf. *Rm* 1, 18-32). Enfin, en pleine continuité avec l'enseignement biblique, dans la liste de ceux qui agissent contrairement à la saine doctrine sont mentionnés explicitement parmi les pécheurs ceux qui commettent des actes homosexuels (cf. *1 Tm* 1, 10).

Dans l'Eglise aujourd'hui

7. Obéissant au Seigneur qui l'a fondée et qui lui a fait don de la vie sacramentelle, l'Eglise célèbre dans le sacrement du mariage le dessein divin d'union, amoureuse et donatrice de vie, entre l'homme et la femme. Ce n'est que dans la relation conjugale que l'usage des facultés sexuelles peut être moralement droit. Aussi, quand elle fait un usage homosexuel de ses facultés, la personne agit de façon immorale.

Opter pour une activité sexuelle avec une personne du même sexe revient à annuler le riche symbole et la signification - pour ne rien dire des fins - du dessein de la sexualité selon l'intention du Créateur. L'activité homosexuelle n'exprime pas la complémentarité d'une union capable de transmettre la vie et ainsi, elle est en contradiction avec la vocation d'une existence vécue sous la forme de ce don de soi dans lequel l'Evangile voit l'essence même de la vie chrétienne. Cela ne signifie pas que les personnes homosexuelles ne soient pas souvent généreuses et capables du don d'elles-mêmes, mais quand elles entretiennent une activité homosexuelle, elles cultivent en elles une inclination sexuelle désordonnée, foncièrement caractérisée par la complaisance de soi.

Comme dans tout désordre moral, l'activité homosexuelle entrave la réalisation et la satisfaction personnelle, parce qu'elle est contraire à la Sagesse créatrice de Dieu. En rejetant des opinions erronées concernant l'homosexualité, l'Eglise ne limite pas, mais défend plutôt la liberté et la dignité de la personne entendues d'une façon réaliste et authentique.

8. L'enseignement de l'Eglise, aujourd'hui, est donc en continuité organique avec la vision de la Sainte Ecriture et avec la Tradition constante. Même si le monde d'aujourd'hui est, à bien des égards, fortement changé, la Communauté chrétienne est consciente du lien profond et durable qui la relie aux générations qui l'ont précédée "marquées du signe de la foi".

Cependant, aujourd'hui, un nombre toujours croissant de gens, même à l'intérieur de l'Eglise, exercent une

très forte pression sur elle pour l'amener à accepter la condition homosexuelle comme si elle n'était pas désordonnée et à légitimer les actes homosexuels. Ceux qui, au sein de la Communauté croyante, exercent ainsi une pression, ont souvent des liens étroits avec ceux qui agissent en dehors d'elle. Or ces groupes extérieurs sont mus par une vision opposée à la vérité sur la personne humaine, telle qu'elle nous a été pleinement révélée dans le mystère du Christ. Ils reflètent, même si, ce n'est pas de façon entièrement consciente, une idéologie matérialiste qui dénie à la personne humaine sa nature transcendante non moins que la vocation surnaturelle de chaque homme.

Les ministres de l'Église doivent veiller à ce que les personnes homosexuelles qui sont confiées à leur charge, ne soient pas induites en erreur par ces opinions si profondément opposées à l'enseignement de l'Église. Toutefois le risque est grand et il y en a beaucoup qui cherchent à créer la confusion à propos de la position de l'Église et à exploiter cette confusion à leurs propres fins.

9. Au sein même de l'Église s'est fermé un courant, constitué par des groupes de pression aux appellations diverses et de dimensions variées, qui tâche de se faire passer comme le représentant de toutes les personnes homosexuelles qui sont catholiques. En fait, ses adhérents sont pour la plupart des gens qui ignorent l'enseignement de l'Église ou cherchent d'une manière ou d'une autre à le saper. On tente de réunir sous l'égide du Catholicisme des personnes homosexuelles qui n'ont aucune intention d'abandonner leur comportement homosexuel. Une des tactiques utilisées consiste à affirmer, d'un ton de protestation, que toute critique ou réserve à l'égard des personnes homosexuelles, de leur activité et de leur style de vie, est purement et simplement une forme de discrimination injuste.

On assiste même, en certaines nations, à une véritable tentative de manipulation de l'Église pour obtenir le soutien, souvent bien intentionné, de ses pasteurs en faveur d'un changement des normes de la législation civile. Et cela, en vue de mettre celle-ci en accord avec les conceptions de ces groupes de pression selon lesquels l'homosexualité est une chose parfaitement inoffensive sinon tout à fait bonne. Bien que la pratique de l'homosexualité représente une menace sérieuse pour la vie et le bien-être d'un grand nombre de personnes, les protagonistes de ce courant ne renoncent pas à leur action et refusent de prendre en considération l'étendue du risque qui y est impliqué.

L'Église ne peut manquer de se préoccuper de tout cela et maintient donc fermement à ce sujet sa position claire, qui ne peut être modifiée sous la pression de la législation civile ou de la mode du moment. Elle s'inquiète sincèrement aussi de tous ceux qui ne se sentent pas représentés par les mouvements en faveur de l'homosexualité, comme de ceux qui pourraient être tentés de croire à leur propagande trompeuse. Elle est consciente que l'opinion selon laquelle l'homosexualité serait équivalente à l'expression sexuelle de l'amour conjugal ou aussi acceptable qu'elle, a un impact direct sur la conception que la société a de la nature et des droits de la famille, et met ceux-ci sérieusement en danger.

Respect de la dignité des personnes

10. Il faut fermement déplorer que les personnes homosexuelles aient été et soient encore l'objet d'expressions malveillantes et de gestes violents. Pareilles réactions, où qu'elles apparaissent, méritent la condamnation des pasteurs de l'Église. Elles manifestent un manque de respect pour les autres qui lèse les principes élémentaires sur lesquels se fonde une juste convivialité civile. La dignité propre de toute personne doit toujours être respectée dans les paroles, dans les actions et dans les législations.

Cependant la saine réaction contre les injustices commises envers les personnes homosexuelles ne peut en aucune manière conduire à affirmer que la condition homosexuelle n'est pas désordonnée. Quand on accueille de telles affirmations et dès lors admet comme bonne l'activité homosexuelle, ou quand on

introduit une législation civile pour protéger un comportement auquel nul ne peut revendiquer un droit quelconque, ni l'Eglise ni la société dans son ensemble ne devraient s'étonner que d'autres opinions et pratiques déviantes gagnent également du terrain et que croissent les réactions irrationnelles et violentes.

11. On prétend que dans certains cas la tendance homosexuelle n'est pas le résultat d'une option délibérée et que la personne homosexuelle n'a pas le choix, qu'elle est contrainte à ce comportement homosexuel. En conséquence, affirme-t-on, n'étant pas vraiment libre, son action en ce cas ne comporterait pas de faute.

A ce propos, il est nécessaire de se reporter à la sagesse traditionnelle de la morale de l'Eglise, qui met en garde contre toute généralisation dans le jugement des cas particuliers. De fait, dans tel ou tel cas il peut y avoir eu dans le passé et il peut encore subsister des circonstances telles qu'elles réduisent ou même enlèvent la culpabilité de quelqu'un ; d'autres circonstances au contraire peuvent l'augmenter. De toute façon, on doit éviter la supposition, injustifiée et dégradante, que le comportement homosexuel des personnes homosexuelles est toujours et absolument compulsif, et dès lors irresponsable. En réalité, il faut aussi reconnaître à ceux qui ont une tendance homosexuelle la liberté fondamentale qui caractérise la personne humaine et lui confère sa dignité particulière. En raison de cette liberté, comme en tout renoncement au mal, l'effort humain, éclairé et soutenu par la grâce de Dieu, pourra leur permettre d'éviter l'activité homosexuelle.

12. Que doit faire dès lors une personne homosexuelle qui cherche à suivre le Seigneur ?

Fondamentalement, ces personnes sont appelées à réaliser la volonté de Dieu dans leur vie, en unissant au sacrifice de la croix du Seigneur les souffrances et les difficultés qu'elles peuvent éprouver du fait de leur condition. Pour le croyant, la croix est un sacrifice fécond, puisque de cette mort surgissent la vie et la rédemption. Même si on peut prévoir la dérision dont sera l'objet chez certains pareille invitation à porter la croix et à comprendre de cette manière la souffrance du chrétien, il convient de se rappeler que telle est la voie du salut pour tous ceux qui suivent le Christ.

En réalité ce n'est là rien d'autre que l'enseignement de l'Apôtre saint Paul quand, s'adressant aux Galates, il leur dit que l'Esprit produit dans la vie du fidèle : " amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi " et plus loin ajoute : " Ceux qui sont au Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs " (*Ga 5, 22. 24*).

Néanmoins il est facile de mal comprendre cette invitation, en la considérant seulement comme un effort inutile de renoncement à soi. La croix est un renoncement à soi, mais dans l'abandon à la volonté de Dieu lui-même qui de la mort fait surgir la vie et rend ceux qui mettent en lui leur confiance, capables de pratiquer la vertu au lieu du vice.

Pour célébrer en vérité le Mystère Pascal, il est nécessaire de laisser celui-ci s'imprimer dans le tissu de la vie quotidienne. Refuser le sacrifice de sa propre volonté dans l'obéissance à la volonté du Seigneur, c'est en réalité faire obstacle au salut. De même que la Croix est au coeur de la manifestation de l'amour rédempteur de Dieu pour nous en Jésus, la façon dont des hommes et des femmes homosexuels se conforment au sacrifice du Seigneur par le renoncement à soi constituera pour eux une source de don de soi qui les sauvera d'une forme de vie risquant constamment de les détruire.

Les personnes homosexuelles sont appelées, comme tout chrétien, à vivre la chasteté. Si elles s'attachent assidûment à comprendre la nature de l'appel personnel de Dieu à leur égard, elles seront en état de célébrer plus fidèlement le sacrement de pénitence et de recevoir la grâce du Seigneur qui y est généreusement offerte, pour pouvoir, en le suivant, se convertir plus pleinement.

Responsabilité des pasteurs

13. Il est évident, d'autre part, que la transmission claire et efficace de la doctrine de l'Église à tous les fidèles et à la société dans son ensemble, dépend dans une large mesure de l'enseignement correct et de la fidélité de ceux qui exercent le ministère pastoral. Les évêques ont la responsabilité particulièrement grave de veiller à ce que leurs collaborateurs dans le ministère, et surtout les prêtres, soient exactement informés et personnellement bien disposés à transmettre à tous l'enseignement de l'Église dans son intégralité.

La sollicitude spéciale et la bonne volonté manifestée par beaucoup de prêtres et de religieux dans le ministère pastoral auprès des personnes homosexuelles sont dignes d'admiration, et la Congrégation espère qu'elles ne diminueront pas. Ces pasteurs, pleins de zèle, doivent être convaincus qu'ils suivent fidèlement la volonté du Seigneur quand ils encouragent les personnes homosexuelles à mener une vie chaste et quand ils leur rappellent la dignité incomparable que Dieu leur a donnée également.

14. Ces considérations étant faites, la Congrégation désire demander aux Evêques d'être spécialement vigilants vis-à-vis de programmes qui tendraient, même en prétendant en paroles ne pas le faire, à exercer une pression sur l'Église pour qu'elle change sa doctrine. L'examen attentif des déclarations publiques qui y sont contenues et des activités qu'ils promeuvent, révèle une ambiguïté étudiée à travers laquelle on cherche à égarer les pasteurs et les fidèles. On présentera par exemple la doctrine du Magistère, mais seulement comme si elle était une source facultative dans la formation de la conscience individuelle. On ne reconnaît pas le caractère spécifique de son autorité. Certains groupes utilisent même le mot " catholique " pour désigner ou bien leur organisation ou bien ceux à qui ils entendent s'adresser, sans pour autant défendre et promouvoir la doctrine du Magistère, mais au contraire, en l'attaquant quelquefois ouvertement. Leurs membres peuvent bien prétendre vouloir conformer leur vie à l'enseignement de Jésus ; en fait ils abandonnent l'enseignement de son Église. Ce comportement contradictoire ne peut en aucune manière recevoir le soutien des Evêques.

15. La Congrégation encourage donc les Evêques à promouvoir, dans leur diocèse, une pastorale à l'égard des personnes homosexuelles qui concorde pleinement avec la doctrine de l'Église. Aucun programme pastoral authentique ne pourra inclure des organismes dans lesquels s'associent des personnes homosexuelles, sans que soit clairement affirmé le caractère immoral de l'activité homosexuelle. Une approche authentiquement pastorale se rendra compte de la nécessité pour les personnes homosexuelles d'éviter les occasions prochaines de péché.

Il faudrait encourager des programmes qui permettent d'éviter ces dangers. Mais il convient de bien faire comprendre que l'éloignement par rapport à l'enseignement de l'Église ou le silence à son sujet n'est, dans un effort de prise en charge pastorale, ni la marque d'un vrai sens de la responsabilité ni celle d'un véritable ministère pastoral. Seul ce qui est vrai peut finalement être pastoral. Ne pas prendre en compte la position de l'Église, c'est priver des hommes et des femmes homosexuels de l'attention dont ils ont besoin et qu'ils méritent.

Un authentique programme pastoral aidera les personnes homosexuelles à tous les niveaux de leur vie spirituelle, par les sacrements, en particulier le recours fréquent et sincère au sacrement de la confession, par la prière, le témoignage, les conseils et la direction individuelle. De cette manière, la Communauté chrétienne toute entière en arrivera à découvrir qu'elle est appelée à venir en aide à ces frères et sœurs, sans les décevoir ni faire le vide autour d'eux.

16. D'une telle approche diversifiée il y a beaucoup d'avantages à tirer, dont le moindre n'est pas la prise de conscience qu'une personne homosexuelle, comme du reste tout être humain, a profondément besoin d'être

aidée simultanément à différents niveaux.

Créée à l'image et ressemblance de Dieu, la personne humaine ne peut trouver sa figure adéquate dans une réduction à sa seule orientation sexuelle. Tout être qui vit sur la face de la terre a ses problèmes et ses difficultés personnels, mais également des occasions de croissance, des ressources, des talents, des dons propres. L'Eglise offre le cadre, dont l'exigence se fait aujourd'hui fortement sentir, d'une pastorale de la personne humaine, lorsque précisément elle refuse de regarder celle-ci comme " hétérosexuelle " ou " homosexuelle " et souligne que chaque être humain a la même identité fondamentale en tant que créature et, par grâce, enfant de Dieu et héritier de la vie éternelle.

17. En soumettant ces éclaircissements et ces orientations pastorales à leur attention, la Congrégation entend aider les Evêques dans leur désir de transmettre intégralement à tous les fidèles l'enseignement du Seigneur sur cette importante question.

A la lumière de ce qui précède, les Ordinaires du lieu sont invités à apprécier, dans les limites de leur compétence, la nécessité d'interventions particulières. En outre, s'ils le jugent utile, ils pourront recourir à une action ultérieure en coordination avec les Conférences épiscopales nationales.

En particulier, les Evêques auront à coeur de soutenir par les moyens à leur disposition le développement de formes spécialisées de pastorale des personnes homosexuelles, ce qui peut comporter, demeurant sauve la pleine fidélité à la doctrine catholique, la contribution des sciences psychologiques, sociologiques et médicales.

Les Evêques ne manqueront pas, surtout, de solliciter la collaboration de tous les théologiens catholiques, lesquels, en enseignant ce que l'Eglise enseigne et en approfondissant leur réflexion sur la vraie signification de la sexualité humaine et du mariage chrétien dans le plan divin ainsi que des vertus qu'il comporte, seront ainsi à même d'offrir une aide valable dans ce domaine spécifique de l'activité pastorale.

C'est avec une attention particulière que les Evêques devront faire le choix des ministres chargés de cette tâche délicate, de façon à ce que, par leur fidélité au Magistère et leur degré élevé de maturité spirituelle et psychologique, ceux-ci puissent être d'un réel secours aux personnes homosexuelles, en poursuivant avant tout leur bien intégral. Les ministres repousseront les opinions théologiques qui sont contraires à l'enseignement de l'Eglise et qui ne peuvent donc pas servir de directive dans le domaine pastoral.

Il conviendra en outre de promouvoir des programmes appropriés de catéchèse, fondés sur la vérité de la sexualité humaine dans son rapport avec la vie de la famille, telle qu'elle est enseignée par l'Eglise. De tels programmes fournissent en effet un excellent cadre à l'intérieur duquel peut être traitée, entre autres, la question de l'homosexualité.

Cette catéchèse pourra aider également les familles dans lesquelles se trouvent des personnes homosexuelles, à affronter un problème qui les touche si profondément.

Il faudra retirer tout appui à des organismes qui cherchent à saper la doctrine de l'Eglise, qui ont une position ambiguë à son égard ou qui la négligent complètement. Fournir un tel soutien, ou même en donner l'impression, peut être à l'origine de graves malentendus. Une attention spéciale devrait être portée à l'organisation d'offices religieux et à l'utilisation de locaux de l'Eglise, y compris la disposition de salles dans des écoles et des institutions catholiques de la part de ces groupements. Tel ou tel estimera peut-être que permettre l'usage d'un bien de l'Eglise n'est faire qu'un geste de justice et de charité ; mais en réalité c'est là agir en contradiction avec les fins pour lesquelles ces institutions ont été fondées, et cela peut être

source de quiproquo et de scandale.

Dans l'appréciation d'éventuelles propositions de loi, on devra avant tout favoriser l'engagement en faveur de la défense et de la promotion de la vie de la famille.

18. " Vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres " (*Jn* 8, 32), a dit le Seigneur Jésus. L'Écriture nous convie à confesser la vérité dans la charité (cf. *Ep* 4, 15). Dieu qui est à la fois la vérité et l'amour, appelle l'Église à se mettre au service de tout homme, femme et enfant avec la sollicitude pastorale de notre Seigneur miséricordieux. C'est dans cet esprit que la Congrégation pour la Doctrine de la Foi vous adresse cette lettre, à vous, Evêques de l'Église, avec l'espoir qu'elle vous apporte une aide dans la charge pastorale de personnes dont les souffrances ne peuvent qu'être aggravées par l'erreur et soulagées par la vérité.

Le Souverain Pontife Jean-Paul II, au cours de l'audience accordée au Préfet soussigné, a approuvé la présente Lettre décidée à la réunion ordinaire de la Congrégation et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 1^{er} octobre 1986.

JOSEPH CARDINAL RATZINGER

Préfet

ALBERTO BOVONE

*Arch. tit. de Césarée de Numidie
Secrétaire*

(*) Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula de pastorali personarum homosexualium cura*, 1 oct. 1986: AAS 79 (1987), pp. 543-554 ; traduction française officielle reproduite dans *DocCath* 83 (1986), pp. 1160-1164.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

***LETTER TO THE BISHOPS OF THE CATHOLIC CHURCH
ON THE PASTORAL CARE OF HOMOSEXUAL PERSONS***

1. The issue of homosexuality and the moral evaluation of homosexual acts have increasingly become a matter of public debate, even in Catholic circles. Since this debate often advances arguments and makes assertions inconsistent with the teaching of the Catholic Church, it is quite rightly a cause for concern to all engaged in the pastoral ministry, and this Congregation has judged it to be of sufficiently grave and widespread importance to address to the Bishops of the Catholic Church this Letter on the Pastoral Care of Homosexual Persons.

2. Naturally, an exhaustive treatment of this complex issue cannot be attempted here, but we will focus our reflection within the distinctive context of the Catholic moral perspective. It is a perspective which finds support in the more secure findings of the natural sciences, which have their own legitimate and proper methodology and field of inquiry.

However, the Catholic moral viewpoint is founded on human reason illumined by faith and is consciously motivated by the desire to do the will of God our Father. The Church is thus in a position to learn from scientific discovery but also to transcend the horizons of science and to be confident that her more global vision does greater justice to the rich reality of the human person in his spiritual and physical dimensions, created by God and heir, by grace, to eternal life.

It is within this context, then, that it can be clearly seen that the phenomenon of homosexuality, complex as it is, and with its many consequences for society and ecclesial life, is a proper focus for the Church's pastoral care. It thus requires of her ministers attentive study, active concern and honest, theologically well-balanced counsel.

3. Explicit treatment of the problem was given in this Congregation's "Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics" of December 29, 1975. That document stressed the duty of trying to understand the homosexual condition and noted that culpability for homosexual acts should only be judged with prudence. At the same time the Congregation took note of the distinction commonly drawn between the homosexual condition or tendency and individual homosexual actions. These were described as deprived of their essential and indispensable finality, as being "intrinsically disordered", and able in no case to be approved of (cf. n. 8, §4).

In the discussion which followed the publication of the Declaration, however, an overly benign interpretation was given to the homosexual condition itself, some going so far as to call it neutral, or even good. Although the particular inclination of the homosexual person is not a sin, it is a more or less strong tendency ordered toward an intrinsic moral evil; and thus the inclination itself must be seen as an objective disorder.

Therefore special concern and pastoral attention should be directed toward those who have this condition, lest they be led to believe that the living out of this orientation in homosexual activity is a morally acceptable option. It is not.

4. An essential dimension of authentic pastoral care is the identification of causes of confusion regarding the Church's teaching. One is a new exegesis of Sacred Scripture which claims variously that Scripture has nothing to say on the subject of homosexuality, or that it somehow tacitly approves of it, or that all of its moral injunctions are so culture-bound that they are no longer applicable to contemporary life. These views are gravely erroneous and call for particular attention here.

5. It is quite true that the Biblical literature owes to the different epochs in which it was written a good deal of its varied patterns of thought and expression (Dei Verbum 12). The Church today addresses the Gospel to a world which differs in many ways from ancient days. But the world in which the New Testament was written was already quite diverse from the situation in which the Sacred Scriptures of the Hebrew People had been written or compiled, for example.

What should be noticed is that, in the presence of such remarkable diversity, there is nevertheless a clear consistency within the Scriptures themselves on the moral issue of homosexual behaviour. The Church's doctrine regarding this issue is thus based, not on isolated phrases for facile theological argument, but on the solid foundation of a constant Biblical testimony. The community of faith today, in unbroken continuity with the Jewish and Christian communities within which the ancient Scriptures were written, continues to be nourished by those same Scriptures and by the Spirit of Truth whose Word they are. It is likewise essential to recognize that the Scriptures are not properly understood when they are interpreted in a way which contradicts the Church's living Tradition. To be correct, the interpretation of Scripture must be in substantial accord with that Tradition.

The Vatican Council II in Dei Verbum 10, put it this way: "It is clear, therefore, that in the supremely wise arrangement of God, sacred Tradition, sacred Scripture, and the Magisterium of the Church are so connected and associated that one of them cannot stand without the others. Working together, each in its own way under the action of the one Holy Spirit, they all contribute effectively to the salvation of souls". In that spirit we wish to outline briefly the Biblical teaching here.

6. Providing a basic plan for understanding this entire discussion of homosexuality is the theology of creation we find in Genesis. God, in his infinite wisdom and love, brings into existence all of reality as a reflection of his goodness. He fashions mankind, male and female, in his own image and likeness. Human beings, therefore, are nothing less than the work of God himself; and in the complementarity of the sexes, they are called to reflect the inner unity of the Creator. They do this in a striking way in their cooperation with him in the transmission of life by a mutual donation of the self to the other.

In Genesis 3, we find that this truth about persons being an image of God has been obscured by original sin. There inevitably follows a loss of awareness of the covenantal character of the union these persons had with God and with each other. The human body retains its "spousal significance" but this is now clouded by sin. Thus, in Genesis 19:1-11, the deterioration due to sin continues in the story of the men of Sodom. There can be no doubt of the moral judgement made there against homosexual relations. In Leviticus 18:22 and 20:13, in the course of describing the conditions necessary for belonging to the Chosen People, the author excludes from the People of God those who behave in a homosexual fashion.

Against the background of this exposition of theocratic law, an eschatological perspective is developed by

St. Paul when, in I Cor 6:9, he proposes the same doctrine and lists those who behave in a homosexual fashion among those who shall not enter the Kingdom of God.

In Romans 1:18-32, still building on the moral traditions of his forebears, but in the new context of the confrontation between Christianity and the pagan society of his day, Paul uses homosexual behaviour as an example of the blindness which has overcome humankind. Instead of the original harmony between Creator and creatures, the acute distortion of idolatry has led to all kinds of moral excess. Paul is at a loss to find a clearer example of this disharmony than homosexual relations. Finally, 1 Tim. 1, in full continuity with the Biblical position, singles out those who spread wrong doctrine and in v. 10 explicitly names as sinners those who engage in homosexual acts.

7. The Church, obedient to the Lord who founded her and gave to her the sacramental life, celebrates the divine plan of the loving and life-giving union of men and women in the sacrament of marriage. It is only in the marital relationship that the use of the sexual faculty can be morally good. A person engaging in homosexual behaviour therefore acts immorally.

To choose someone of the same sex for one's sexual activity is to annul the rich symbolism and meaning, not to mention the goals, of the Creator's sexual design. Homosexual activity is not a complementary union, able to transmit life; and so it thwarts the call to a life of that form of self-giving which the Gospel says is the essence of Christian living. This does not mean that homosexual persons are not often generous and giving of themselves; but when they engage in homosexual activity they confirm within themselves a disordered sexual inclination which is essentially self-indulgent.

As in every moral disorder, homosexual activity prevents one's own fulfillment and happiness by acting contrary to the creative wisdom of God. The Church, in rejecting erroneous opinions regarding homosexuality, does not limit but rather defends personal freedom and dignity realistically and authentically understood.

8. Thus, the Church's teaching today is in organic continuity with the Scriptural perspective and with her own constant Tradition. Though today's world is in many ways quite new, the Christian community senses the profound and lasting bonds which join us to those generations who have gone before us, "marked with the sign of faith".

Nevertheless, increasing numbers of people today, even within the Church, are bringing enormous pressure to bear on the Church to accept the homosexual condition as though it were not disordered and to condone homosexual activity. Those within the Church who argue in this fashion often have close ties with those with similar views outside it. These latter groups are guided by a vision opposed to the truth about the human person, which is fully disclosed in the mystery of Christ. They reflect, even if not entirely consciously, a materialistic ideology which denies the transcendent nature of the human person as well as the supernatural vocation of every individual.

The Church's ministers must ensure that homosexual persons in their care will not be misled by this point of view, so profoundly opposed to the teaching of the Church. But the risk is great and there are many who seek to create confusion regarding the Church's position, and then to use that confusion to their own advantage.

9. The movement within the Church, which takes the form of pressure groups of various names and sizes, attempts to give the impression that it represents all homosexual persons who are Catholics. As a matter of fact, its membership is by and large restricted to those who either ignore the teaching of the Church or seek

somehow to undermine it. It brings together under the aegis of Catholicism homosexual persons who have no intention of abandoning their homosexual behaviour. One tactic used is to protest that any and all criticism of or reservations about homosexual people, their activity and lifestyle, are simply diverse forms of unjust discrimination.

There is an effort in some countries to manipulate the Church by gaining the often well-intentioned support of her pastors with a view to changing civil-statutes and laws. This is done in order to conform to these pressure groups' concept that homosexuality is at least a completely harmless, if not an entirely good, thing. Even when the practice of homosexuality may seriously threaten the lives and well-being of a large number of people, its advocates remain undeterred and refuse to consider the magnitude of the risks involved.

The Church can never be so callous. It is true that her clear position cannot be revised by pressure from civil legislation or the trend of the moment. But she is really concerned about the many who are not represented by the pro-homosexual movement and about those who may have been tempted to believe its deceitful propaganda. She is also aware that the view that homosexual activity is equivalent to, or as acceptable as, the sexual expression of conjugal love has a direct impact on society's understanding of the nature and rights of the family and puts them in jeopardy.

10. It is deplorable that homosexual persons have been and are the object of violent malice in speech or in action. Such treatment deserves condemnation from the Church's pastors wherever it occurs. It reveals a kind of disregard for others which endangers the most fundamental principles of a healthy society. The intrinsic dignity of each person must always be respected in word, in action and in law.

But the proper reaction to crimes committed against homosexual persons should not be to claim that the homosexual condition is not disordered. When such a claim is made and when homosexual activity is consequently condoned, or when civil legislation is introduced to protect behavior to which no one has any conceivable right, neither the Church nor society at large should be surprised when other distorted notions and practices gain ground, and irrational and violent reactions increase.

11. It has been argued that the homosexual orientation in certain cases is not the result of deliberate choice; and so the homosexual person would then have no choice but to behave in a homosexual fashion. Lacking freedom, such a person, even if engaged in homosexual activity, would not be culpable.

Here, the Church's wise moral tradition is necessary since it warns against generalizations in judging individual cases. In fact, circumstances may exist, or may have existed in the past, which would reduce or remove the culpability of the individual in a given instance; or other circumstances may increase it. What is at all costs to be avoided is the unfounded and demeaning assumption that the sexual behaviour of homosexual persons is always and totally compulsive and therefore inculpable. What is essential is that the fundamental liberty which characterizes the human person and gives him his dignity be recognized as belonging to the homosexual person as well. As in every conversion from evil, the abandonment of homosexual activity will require a profound collaboration of the individual with God's liberating grace.

12. What, then, are homosexual persons to do who seek to follow the Lord? Fundamentally, they are called to enact the will of God in their life by joining whatever sufferings and difficulties they experience in virtue of their condition to the sacrifice of the Lord's Cross. That Cross, for the believer, is a fruitful sacrifice since from that death come life and redemption. While any call to carry the cross or to understand a Christian's suffering in this way will predictably be met with bitter ridicule by some, it should be remembered that this is the way to eternal life for all who follow Christ.

It is, in effect, none other than the teaching of Paul the Apostle to the Galatians when he says that the Spirit produces in the lives of the faithful "love, joy, peace, patience, kindness, goodness, trustfulness, gentleness and self-control" (5:22) and further (v. 24), "You cannot belong to Christ unless you crucify all self-indulgent passions and desires."

It is easily misunderstood, however, if it is merely seen as a pointless effort at self-denial. The Cross is a denial of self, but in service to the will of God himself who makes life come from death and empowers those who trust in him to practise virtue in place of vice.

To celebrate the Paschal Mystery, it is necessary to let that Mystery become imprinted in the fabric of daily life. To refuse to sacrifice one's own will in obedience to the will of the Lord is effectively to prevent salvation. Just as the Cross was central to the expression of God's redemptive love for us in Jesus, so the conformity of the self-denial of homosexual men and women with the sacrifice of the Lord will constitute for them a source of self-giving which will save them from a way of life which constantly threatens to destroy them.

Christians who are homosexual are called, as all of us are, to a chaste life. As they dedicate their lives to understanding the nature of God's personal call to them, they will be able to celebrate the Sacrament of Penance more faithfully and receive the Lord's grace so freely offered there in order to convert their lives more fully to his Way.

13. We recognize, of course, that in great measure the clear and successful communication of the Church's teaching to all the faithful, and to society at large, depends on the correct instruction and fidelity of her pastoral ministers. The Bishops have the particularly grave responsibility to see to it that their assistants in the ministry, above all the priests, are rightly informed and personally disposed to bring the teaching of the Church in its integrity to everyone.

The characteristic concern and good will exhibited by many clergy and religious in their pastoral care for homosexual persons is admirable, and, we hope, will not diminish. Such devoted ministers should have the confidence that they are faithfully following the will of the Lord by encouraging the homosexual person to lead a chaste life and by affirming that person's God-given dignity and worth.

14. With this in mind, this Congregation wishes to ask the Bishops to be especially cautious of any programmes which may seek to pressure the Church to change her teaching, even while claiming not to do so. A careful examination of their public statements and the activities they promote reveals a studied ambiguity by which they attempt to mislead the pastors and the faithful. For example, they may present the teaching of the Magisterium, but only as if it were an optional source for the formation of one's conscience. Its specific authority is not recognized. Some of these groups will use the word "Catholic" to describe either the organization or its intended members, yet they do not defend and promote the teaching of the Magisterium; indeed, they even openly attack it. While their members may claim a desire to conform their lives to the teaching of Jesus, in fact they abandon the teaching of his Church. This contradictory action should not have the support of the Bishops in any way.

15. We encourage the Bishops, then, to provide pastoral care in full accord with the teaching of the Church for homosexual persons of their dioceses. No authentic pastoral programme will include organizations in which homosexual persons associate with each other without clearly stating that homosexual activity is immoral. A truly pastoral approach will appreciate the need for homosexual persons to avoid the near occasions of sin.

We would heartily encourage programmes where these dangers are avoided. But we wish to make it clear that departure from the Church's teaching, or silence about it, in an effort to provide pastoral care is neither caring nor pastoral. Only what is true can ultimately be pastoral. The neglect of the Church's position prevents homosexual men and women from receiving the care they need and deserve.

An authentic pastoral programme will assist homosexual persons at all levels of the spiritual life: through the sacraments, and in particular through the frequent and sincere use of the sacrament of Reconciliation, through prayer, witness, counsel and individual care. In such a way, the entire Christian community can come to recognize its own call to assist its brothers and sisters, without deluding them or isolating them.

16. From this multi-faceted approach there are numerous advantages to be gained, not the least of which is the realization that a homosexual person, as every human being, deeply needs to be nourished at many different levels simultaneously.

The human person, made in the image and likeness of God, can hardly be adequately described by a reductionist reference to his or her sexual orientation. Every one living on the face of the earth has personal problems and difficulties, but challenges to growth, strengths, talents and gifts as well. Today, the Church provides a badly needed context for the care of the human person when she refuses to consider the person as a "heterosexual" or a "homosexual" and insists that every person has a fundamental Identity: the creature of God, and by grace, his child and heir to eternal life.

17. In bringing this entire matter to the Bishops' attention, this Congregation wishes to support their efforts to assure that the teaching of the Lord and his Church on this important question be communicated fully to all the faithful.

In light of the points made above, they should decide for their own dioceses the extent to which an intervention on their part is indicated. In addition, should they consider it helpful, further coordinated action at the level of their National Bishops' Conference may be envisioned.

In a particular way, we would ask the Bishops to support, with the means at their disposal, the development of appropriate forms of pastoral care for homosexual persons. These would include the assistance of the psychological, sociological and medical sciences, in full accord with the teaching of the Church.

They are encouraged to call on the assistance of all Catholic theologians who, by teaching what the Church teaches, and by deepening their reflections on the true meaning of human sexuality and Christian marriage with the virtues it engenders, will make an important contribution in this particular area of pastoral care.

The Bishops are asked to exercise special care in the selection of pastoral ministers so that by their own high degree of spiritual and personal maturity and by their fidelity to the Magisterium, they may be of real service to homosexual persons, promoting their health and well-being in the fullest sense. Such ministers will reject theological opinions which dissent from the teaching of the Church and which, therefore, cannot be used as guidelines for pastoral care.

We encourage the Bishops to promote appropriate catechetical programmes based on the truth about human sexuality in its relationship to the family as taught by the Church. Such programmes should provide a good context within which to deal with the question of homosexuality.

This catechesis would also assist those families of homosexual persons to deal with this problem which

affects them so deeply.

All support should be withdrawn from any organizations which seek to undermine the teaching of the Church, which are ambiguous about it, or which neglect it entirely. Such support, or even the semblance of such support, can be gravely misinterpreted. Special attention should be given to the practice of scheduling religious services and to the use of Church buildings by these groups, including the facilities of Catholic schools and colleges. To some, such permission to use Church property may seem only just and charitable; but in reality it is contradictory to the purpose for which these institutions were founded, it is misleading and often scandalous.

In assessing proposed legislation, the Bishops should keep as their uppermost concern the responsibility to defend and promote family life.

18. The Lord Jesus promised, "You shall know the truth and the truth shall set you free" (*Jn.* 8:32). Scripture bids us speak the truth in love (cf. *Eph.* 4:15). The God who is at once truth and love calls the Church to minister to every man, woman and child with the pastoral solicitude of our compassionate Lord. It is in this spirit that we have addressed this Letter to the Bishops of the Church, with the hope that it will be of some help as they care for those whose suffering can only be intensified by error and lightened by truth.

(During an audience granted to the undersigned Prefect, His Holiness, Pope John Paul II, approved this Letter, adopted in an ordinary session of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and ordered it to be published.)

Given at Rome, 1 October 1986.

JOSEPH CARDINAL RATZINGER

Prefect

ALBERTO BOVONE

*Titular Archbishop of Caesarea in Numidia
Secretary*





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

INSTRUCTION ON CHRISTIAN FREEDOM AND LIBERATION

"The truth makes us free"

INTRODUCTION

The yearning for Liberation

1. Awareness of man's freedom and dignity, together with the affirmation of the inalienable rights of individuals and peoples, is one of the major characteristics of our time. But freedom demands conditions of an economic, social, political and cultural kind which make possible its full exercise. A clear perception of the obstacles which hinder its development and which offend human dignity is at the source of the powerful aspirations to liberation which are at work in our world.

The Church of Christ makes these aspirations her own, while exercising discernment in the light of the Gospel which is by its very nature a message of freedom and liberation. Indeed, on both the theoretical and practical levels, these aspirations sometimes assume expressions which are not always in conformity with the truth concerning man as it is manifested in the light of his creation and redemption. For this reason the Congregation for the Doctrine of the Faith has considered it necessary to draw attention to "deviations, or risks of deviation, damaging to the faith and to Christian living".(1) Far from being outmoded, these warnings appear ever more timely and relevant.

Purpose of the instruction

2. The Instruction "*Libertatis Nuntius*" on *Certain Aspects of the Theology of Liberation* stated the intention of the Congregation to publish a second document which would highlight the main elements of the Christian doctrine on freedom and liberation. The present Instruction responds to that intention. Between the two documents there exists an organic relationship. They are to be read in the light of each other.

With regard to their theme, which is at the heart of the Gospel message, the Church's Magisterium has expressed itself on many occasions.(2) The present document limits itself to indicating its principal *theoretical* and *practical* aspects. As regards applications to different local situations, it is for the local Churches, in communion with one another and with the See of Peter, to make direct provision for them (3)

The theme of freedom and liberation has an obvious ecumenical dimension. It belongs in fact to the traditional patrimony of the Churches and ecclesial communities. Thus the present document can assist the

testimony and action of all Christ's disciples, called to respond to the great challenges of our times.

The truth that makes us free

3. The words of Jesus: "The truth will make you free" (*Jn* 8:32) must enlighten and guide all theological reflection and all pastoral decisions in this area. This truth which comes from God has its centre in Jesus Christ, the Saviour of the world.(4) From him, who is "the way, and the truth, and the life" (*Jn* 14:6), the Church receives all that she has to offer to mankind. Through the mystery of the Incarnate Word and Redeemer of the world, she possesses the truth regarding the Father and his love for us, and also the truth concerning man and his freedom.

Through his Cross and Resurrection, Christ has brought about our Redemption, which is liberation in the strongest sense of the word, since it has freed us from the most radical evil, namely sin and the power of death. When the Church, taught by her Lord, raises to the Father her prayer: "Deliver us from evil", she asks that the mystery of salvation may act with power in our daily lives. The Church knows that the redeeming Cross is truly the source of light and life and the centre of history. The charity which burns in her impels her to proclaim the Good News and to distribute its life-giving fruits through the sacraments. It is from Christ the Redeemer that her thought and action originate when, as she contemplates the tragedies affecting the world, she reflects on the meaning of liberation and true freedom and on the paths leading to them.

Truth beginning with the truth about redemption, which is at the heart of the mystery of faith, is thus the root and the rule of freedom, the foundation and the measure of all liberating action.

Truth, the condition for freedom

4. Man's moral conscience is under an obligation to be open to the fullness of truth; he must seek it out and readily accept it when it presents itself to him. According to the command of Christ the Lord,(5) the truth of the Gospel must be presented to all people, and they have a right to have it presented to them. Its proclamation, in the power of the Spirit, includes full respect for the freedom of each individual and the exclusion of every form of constraint or pressure.(6)

The Holy Spirit guides the Church and the disciples of Jesus Christ "into the full truth" (*Jn* 16:13). The Spirit directs the course of the centuries and "renews the face of the earth" (*Ps* 104:30). It is he who is present in the maturing of a more respectful awareness of the dignity of the human person.(7) The Holy Spirit is at the root of courage, boldness and heroism: "Where the Spirit of the Lord is, there is freedom" (*2 Cor* 3:17).

CHAPTER I THE STATE OF FREEDOM IN THE WORLD TODAY

I. Achievements and dangers of the modern liberation process

The heritage of Christianity

5. By revealing to man his condition as a free person called to enter into communion with God, the Gospel of Jesus Christ has evoked an awareness of the hitherto unsuspected depths of human freedom. Thus the quest for freedom and the aspiration to liberation, which are among the principal signs of the times in the

modern world, have their first source in the Christian heritage. This remains true even in places where they assume erroneous forms and even oppose the Christian view of man and his destiny. Without this reference to the Gospel, the history of the recent centuries in the West cannot be understood.

The modern age

6. Thus it is that from the dawn of modern times, at the Renaissance, it was thought that by a return to antiquity in philosophy and through the natural sciences man would be able to gain freedom of thought and action, thanks to his knowledge and control of the laws of nature.

Luther, for his part, basing himself on his reading of Saint Paul, sought to renew the struggle for freedom from the yoke of the Law, which he saw as represented by the Church of his time. But it was above all in the Age of the Enlightenment and at the French Revolution that the call to freedom rang out with full force. Since that time, many have regarded future history as an irresistible process of liberation inevitably leading to an age in which man, totally free at last, will enjoy happiness on this earth.

Toward the mastery of nature

7. Within the perspective of such an ideology of progress, man sought to become master of nature. The servitude which he had experienced up to that point was based on ignorance and prejudice. By wresting from nature its secrets, man would subject it to his own service. The conquest of freedom thus constituted the goal pursued through the development of science and technology. The efforts expended have led to remarkable successes. While man is not immune from natural disasters, many natural dangers have been removed. A growing number of individuals is ensured adequate nourishment. New means of transport and trade facilitate the exchange of food resources, raw materials, labour and technical skills, so that a life of dignity with freedom from poverty can be reasonably envisaged for mankind.

Social and political achievements

8. The modern liberation movement had set itself a political and social objective. It was to put an end to the domination of man by man and to promote the equality and brotherhood of all. It cannot be denied that in this sphere, too, positive results have been obtained. Legal slavery and bondage have been abolished. The right of all to share in the benefits of culture has made significant progress. In many countries the law recognizes the equality of men and women, the participation of all citizens in political life, and equal rights for all. Racism is rejected as contrary to law and justice. The formulation of human rights implies a clearer awareness of the dignity of all human beings. By comparison with previous systems of domination, the advances of freedom and equality in many societies are undeniable.

Freedom of thought and of decision

9. Finally and above all, the modern liberation movement was supposed to bring man inner freedom, in the form of freedom of thought and freedom of decision. It sought to free man from superstition and atavistic fears, regarded as so many obstacles to his development. It proposed to give man the courage and boldness to use his reason without being held back by fear before the frontiers of the unknown. Thus, notably in the historical and human sciences, there developed a new notion of man, professedly to help him gain a better self-understanding in matters concerning his personal growth or the fundamental conditions for the formation of the community.

Ambiguities in the modern process of liberation

10. With regard to the conquest of nature, or social and political life, or man's self mastery on both the individual and collective level, anyone can see that the progress achieved is far from fulfilling the original ambitions. It is also obvious that new dangers, new forms of servitude and new terrors have arisen at the very time that the modern liberation movement was spreading. This is a sign that serious ambiguities concerning the very meaning of freedom have from the very beginning plagued this movement from within.

Man threatened by his domination of nature

11. So it is that the more man freed himself from the dangers of nature, the more he experienced a growing fear confronting him. As technology gains an ever greater control of nature, it threatens to destroy the very foundations of our future in such a way that mankind living today becomes the enemy of the generations to come. By using blind power to subjugate the forces of nature, are we not on the way to destroying the freedom of the men and women of tomorrow? What forces can protect man from the slavery of his own domination? A wholly new capacity for freedom and liberation, demanding an entirely renewed process of liberation, becomes necessary.

Dangers of technological power

12. The liberating force of scientific knowledge is objectively expressed in the great achievements of technology. Whoever possesses technology has power over the earth and men. As a result of this, hitherto unknown forms of inequality have arisen between those who possess knowledge and those who are simple users of technology. The new technological power is linked to economic power and leads to a concentration of it. Thus, within nations and between nations, relationships of dependence have grown up which within the last twenty years have been the occasion for a new claim to liberation. How can the power of technology be prevented from becoming a power of oppression over human groups or entire peoples?

Individualism and collectivism

13. In the field of social and political achievements, one of the fundamental ambiguities of the affirmation of freedom in the age of the Enlightenment had to do with the concept of the subject of this freedom as an individual who is fully self-sufficient and whose finality is the satisfaction of his own interests in the enjoyment of earthly goods. The individualistic ideology inspired by this concept of man favoured the unequal distribution of wealth at the beginning of the industrial era to the point that workers found themselves excluded from access to the essential goods which they had helped to produce and to which they had a right. Hence the birth of powerful liberation movements from the poverty caused by industrial society.

Certain Christians, both lay persons and pastors, have not failed to fight for a just recognition of the legitimate rights of workers. On many occasions the Magisterium of the Church has raised its voice in support of this cause. But more often than not the just demands of the worker movement have led to new forms of servitude, being inspired by concepts which ignored the transcendental vocation of the human person and attributed to man a purely earthly destiny. These demands have sometimes been directed towards collectivist goals, which have then given rise to injustices just as grave as the ones which they were meant to eliminate.

New forms of oppression

14. Thus it is that our age has seen the birth of totalitarian systems and forms of tyranny which would not have been possible in the time before the technological leap forward. On the one hand, technical expertise has been applied to acts of genocide. On the other, various minorities try to hold in thrall whole nations by the practice of terrorism. Today control can penetrate into the innermost life of individuals, and even the forms of dependence created by the early-warning systems can represent potential threats of oppression.

A false liberation from the constraints of society is sought in recourse to drugs which have led many young people from all over the world to the point of self-destruction and brought whole families to sorrow and anguish.

Danger of total destruction

15. The recognition of a juridical order as a guarantee of relationships within the great family of peoples is growing weaker and weaker. When confidence in the law no longer seems to offer sufficient protection, security and peace are sought in mutual threats, which become a danger for all humanity. The forces which ought to serve the development of freedom serve instead the increase of threats. The weapons of death drawn up against each other today are capable of destroying all human life on earth.

New relationships of inequality

16. New relationships of inequality and oppression have been established between the nations endowed with power and those without it. The pursuit of one's own interest seems to be the rule for international relations, without the common good of humanity being taken into consideration. The internal balance of the poor nations is upset by the importation of arms, which introduces among them a divisive element leading to the domination of one group over another. What powers could eliminate systematic recourse to arms and restore authority to laws?

Emancipation of young nations

17. It is in the context of the inequality of power relationships that there have appeared movements for the emancipation of young nations, generally the poor ones, until recently subjected to colonial domination. But too often the people are frustrated in their hard-won independence by unscrupulous regimes or tyrannies which scoff at human rights with impunity. The people thus reduced to powerlessness merely have a change of masters. It remains true that one of the major phenomena of our time, of continental proportions, is the awakening of the consciousness of people who, bent beneath the weight of age-old poverty, aspire to a life in dignity and justice and are prepared to fight for their freedom.

Morality and God: obstacles to liberation?

18. With reference to the modern liberation movement within man himself, it has to be stated that the effort to free thought and will from their limits has led some to consider that morality as such constitutes an irrational limit. It is for man, now resolved to become his own master, to go beyond it. For many more, it is God himself who is the specific alienation of man. There is said to be a radical incompatibility between the affirmation of God and of human freedom. By rejecting belief in God, they say, man will become truly free.

Some agonizing questions

19. Here is the root of the tragedies accompanying the modern history of freedom. Why does this history, in spite of great achievements, which also remain always fragile, experience frequent relapses into alienation and see the appearance of new forms of slavery? Why do liberation movements which had roused great hopes result in regimes for which the citizens' freedom, (8) beginning with the first of these freedoms which is religious freedom, becomes enemy number one? When man wishes to free himself from the moral laziness and become independent of God, far from gaining his freedom he destroys it. Escaping the measuring rod of truth, he falls prey to the arbitrary; fraternal relations between people are abolished and give place to terror, hatred and fear. Because it has been contaminated by deadly errors about man's condition and his freedom, the deeply-rooted modern liberation movement remains ambiguous. It is laden both with promises of true freedom and threats of deadly forms of bondage.

II. *Freedom in the experience of the People of God*

Church and freedom

20. It is because of her awareness of this deadly ambiguity that through her Magisterium the Church has raised her voice over the centuries to warn against aberrations that could easily bring enthusiasm for liberation to a bitter disillusionment. She has often been misunderstood in so doing. With the passage of time however it is possible to do greater justice to the Church's point of view. It is in the name of the truth about man, created in the image of God, that the Church has intervened. (10) Yet she is accused of thereby setting herself up as an obstacle on the path to liberation. Her hierarchical constitution is said to be opposed to equality, her Magisterium to be opposed to freedom of thought. It is true that there have been errors of judgment and serious omissions for which Christians have been responsible in the course of the centuries; (11) but these objections disregard the true nature of things. The diversity of charisms in the people of God, which are charisms of service, is not opposed to the equal dignity of persons and to their common vocation to holiness.

Freedom of thought, as a necessary condition for seeking the truth in all the fields of human knowledge, does not mean that human reason must cease to function in the light of the Revelation which Christ entrusted to his Church. By opening itself to divine truth, created reason experiences a blossoming and a perfection which are an eminent form of freedom. Moreover, the Second Vatican Council has recognized fully the legitimate autonomy of the sciences, (12) as well as of activities of a political nature. (13)

The freedom of the little ones and the poor

21. One of the principal errors that has seriously burdened the process of liberation since the Age of the Enlightenment comes from the widely held conviction that it is the progress achieved in the fields of the sciences, technology and economics which should serve as a basis for achieving freedom. This was a misunderstanding of the depths of freedom and its needs.

The reality of the depth of freedom has always been known to the Church, above all through the lives of a multitude of the faithful, especially among the little ones and the poor. In their faith, these latter know that they are the object of God's infinite love. Each of them can say: "I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me" (*Gal 2:20b*). Such is the dignity which none of the powerful can take away from them; such is the liberating joy present in them. They know that to them too are addressed Jesus' words: "No longer do I call you servants, for the servant does not know what his master is doing; but I have called you friends, for all that I have heard from my Father I have made known to you" (*Jn 15: 15*). This sharing in the knowledge of God is their emancipation from the dominating claims of the learned: "You all

know ... and you have no need that any one should teach you" (1 Jn 2: 20b, 27b). They are also aware of sharing in the highest knowledge to which humanity is called. (14) They know that they are loved by God, the same as all other people and more than all other people. They thus live in the freedom which flows from truth and love.

Resources of popular piety

22. The same sense of faith, possessed by the people of God in its hope-filled devotion to the Cross of Jesus, perceives the power contained in the mystery of Christ the Redeemer. Therefore, far from despising or wishing to suppress the forms of popular piety which this devotion assumes, one should take and deepen all its meaning and implications. (15) Here we have a fact of fundamental theological and pastoral significance: it is the poor, the object of God's special love, who understand best and as it were instinctively that the most radical liberation, which is liberation from sin and death, is the liberation accomplished by the Death and Resurrection of Christ.

Salvific and ethical dimension of liberation

23. The power of this liberation penetrates and profoundly transforms man and his history in its present reality and animates his eschatological yearning. The first and fundamental meaning of liberation which thus manifests itself is the salvific one: man is freed from the radical bondage of evil and sin. In this experience of salvation, man discovers the true meaning of his freedom, since liberation is the restoration of freedom. It is also education in freedom, that is to say, education in the right use of freedom. Thus to the salvific dimension of liberation is linked its ethical dimension.

A new phase in the history of freedom

24. To different degrees, the sense of faith, which is at the origin of a radical experience of liberation and freedom, has imbued the culture and the customs of Christian peoples. But today, because of the formidable challenges which humanity must face, it is in a wholly new way that it has become necessary and urgent that the love of God and freedom in truth and justice should mark relations between individuals and peoples and animate the life of cultures. For where truth and love are missing, the process of liberation results in the death of a freedom which will have lost all support. A new phase in the history of freedom is opening before us. The liberating capacities of science, technology, work, economics and political activity will only produce results if they find their inspiration and measure in the truth and love which are stronger than suffering: the truth and love revealed to men by Jesus Christ.

CHAPTER II

MAN'S VOCATION TO FREEDOM AND THE TRAGEDY OF SIN

I. Preliminary approaches to freedom

A spontaneous response

25. The spontaneous response to the question: "What does being free mean?" is this: a person is free when he is able to do whatever he wishes without being hindered by an exterior constraint and thus enjoys complete independence. The opposite of freedom would therefore be the dependence of our will upon the will of another. But does man always know what he wants? Can he do everything he wants? Is closing in on

oneself and cutting oneself off from the will of others in conformity with the nature of man? Often the desire of a particular moment is not what a person really wants. And in one and the same person there can exist contradictory wishes. But above all man comes up against the limits of his own nature: his desires are greater than his abilities. Thus the obstacle which opposes his will does not always come from outside, but from the limits of his own being. This is why, under pain of destroying himself, man must learn to harmonize his will with his nature.

Truth and justice, rules of freedom

26. Furthermore, every individual is oriented toward other people and needs their company. It is only by learning to unite his will to the others for the sake of true good that he will learn rectitude of will. It is thus harmony with the exigencies of human nature which makes the will itself human. This in fact requires the criterion of truth and a right relationship to the will of others. Truth and justice are therefore the measure of true freedom. By discarding this foundation and taking himself for God, man falls into deception, and instead of realizing himself he destroys himself. Far from being achieved in total self-sufficiency and an absence of relationships, freedom only truly exists where reciprocal bonds, governed by truth and justice, link people to one another. But for such bonds to be possible, each person must live in the truth. Freedom is not the liberty to do anything whatsoever. It is the freedom to do good, and in this alone happiness is to be found. The good is thus the goal of freedom. In consequence man becomes free to the extent that he comes to a knowledge of the truth, and to the extent that this truth - and not any other forces - guides his will. Liberation for the sake of a knowledge of the truth which alone directs the will is the necessary condition for a freedom worthy of the name.

II. Freedom and liberation

Freedom for the creature

27. In other words, freedom which is interior mastery of one's own acts and self-determination immediately entails a relationship with the ethical order. It finds its true meaning in the choice of moral good. It then manifests itself as emancipation from moral evil. By his free action, man must tend toward the supreme good through lesser goods which conform to the exigencies of his nature and his divine vocation.

In exercising his freedom, he decides for himself and forms himself. In this sense man is his own cause. But he is this only as a creature and as God's image. This is the truth of his being which shows by contrast how profoundly erroneous are the theories which think they exalt the freedom of man or his "historical praxis" by making this freedom the absolute principle of his being and becoming. These theories are expressions of atheism or tend toward atheism by their own logic. Indifferentism and deliberate agnosticism go in the same direction. It is the image of God in man which underlies the freedom and dignity of the human person. (16)

The call of the Creator

28. By creating man free, God imprinted on him his own image and likeness.(17) Man hears the call of his Creator in the inclination and aspiration of his own nature toward the Good, and still more in the word of Revelation, which was proclaimed in a perfect manner in the Christ. It is thus revealed to man that God created him free so that by grace man could enter into friendship with God and share his life.

A shared freedom

29. Man does not take his origin from his own individual or collective action, but from the gift of God who created him. This is the first confession of our faith, and it confirms the loftiest insights of human thought. The freedom of man is a shared freedom. His capacity for self-realization is in no way suppressed by his dependence on God. It is precisely the characteristic of atheism to believe in an irreducible opposition between the causality of a divine freedom and that of man's freedom, as though the affirmation of God meant the negation of man, or as though God's intervention in history rendered vain the endeavours of man. In reality, it is from God and in relationship with him that human freedom takes its meaning and consistency.

Man's free choice

30. Man's history unfolds on the basis of the nature which he has received from God and in the free accomplishment of the purpose toward which the inclinations of this nature and of divine grace orient and direct him. But man's freedom is finite and fallible. His desire may be drawn to an apparent good: in choosing a false good, he fails in his vocation to freedom. By his free will, man is master of his own life: he can act in a positive sense or in a destructive one. By obeying the divine law inscribed in his conscience and received as an impulse of the Holy Spirit, man exercises true mastery over himself and thus realizes his royal vocation as a child of God. "By the service of God he reigns".(18) Authentic freedom is the "service of justice", while the choice of disobedience and evil is the "slavery of sin".(19)

Temporal liberation and freedom

31. This notion of freedom clarifies the scope of temporal liberation: it involves all the processes which aim at securing and guaranteeing the conditions needed for the exercise of an authentic human freedom. Thus it is not liberation which in itself produces human freedom. Common sense, confirmed by Christian sense, knows that even when freedom is subject to forms of conditioning it is not thereby completely destroyed. People who undergo terrible constraints succeed in manifesting their freedom and taking steps to secure their own liberation. A process of liberation which has been achieved can only create better conditions for the effective exercise of freedom. Indeed a liberation which does not take into account the personal freedom of those who fight for it is condemned in advance to defeat.

III. Freedom and human society

The rights of man and his "freedoms"

32. God did not create man as a "solitary being" but wished him to be a "social being".(20) Social life therefore is not exterior to man: he can only grow and realize his vocation in relation with others. Man belongs to different communities: the family and professional and political communities, and it is inside these communities that he must exercise his responsible freedom. A just social order offers man irreplaceable assistance in realizing his free personality. On the other hand, an unjust social order is a threat and an obstacle which can compromise his destiny. In the social sphere, freedom is expressed and realized in actions, structures and institutions, thanks to which people communicate with one another and organize their common life. The blossoming of a free personality, which for every individual is a duty and a right, must be helped and not hindered by society. Here we have an exigency of a moral nature which has found its expression in the formulation of the *Rights of Man*. Some of these have as their object what are usually called "*the freedoms*", that is to say, ways of recognizing every human being's character as a person responsible for himself and his transcendent destiny, as well as the inviolability of his conscience .(21)

Man's social dimension and the glory of God

33. The social dimension of the human being also takes on another meaning: only the vast numbers and rich diversity of people can express something of the infinite richness of God. Finally, this dimension is meant to find its accomplishment in the Body of Christ which is the Church. This is why social life, in the variety of its forms and to the extent that it is in conformity with the divine law, constitutes a reflection of the glory of God in the world. (22)

IV. Human freedom and dominion over nature

Man's call to master nature

34. As a consequence of his bodily dimension, man needs the resources of the material world for his personal and social fulfilment. In this vocation to exercise dominion over the earth by putting it at his service through work, one can see an aspect of the image of God.(23) But human intervention is not "creative"; it encounters a material nature which like itself has its origin in God the Creator and of which man has been constituted the "noble and wise guardian"(24)

Man, the master of his works

35. Technical and economic transformations influence the organization of social life; they cannot help but affect to some extent cultural and even religious life. However, by reason of his freedom man remains the master of his activity. The great and rapid transformations of the present age face him with a dramatic challenge: that of mastering and controlling by the use of his reason and freedom the forces which he puts to work in the service of the true purposes of human existence.

Scientific discoveries and moral progress

36. It is the task of freedom then, when it is well ordered, to ensure that scientific and technical achievements, the quest for their effectiveness, and the products of work and the very structures of economic and social organization are not made to serve projects which would deprive them of their human purposes and turn them against man himself. Scientific activity and technological activity each involve specific exigencies. But they only acquire their properly human meaning and value when they are subordinated to moral principles. These exigencies must be respected; but to wish to attribute to them an absolute and necessary autonomy, not in conformity with the nature of things, is to set out along a path which is ruinous for the authentic freedom of man.

V. Sin, the source of division and oppression

Sin, separation from God

37. God calls man to freedom. In each person there lives a desire to be free. And yet this desire almost always tends towards slavery and oppression. All commitment to liberation and freedom therefore presupposes that this tragic paradox has been faced. Man's sin, that is to say his breaking away from God, is the radical reason for the tragedies which mark the history of freedom. In order to understand this, many of our contemporaries must first rediscover a sense of sin. In man's desire for freedom there is hidden the temptation to deny his own nature. Insofar as he wishes to desire everything and to be able to do everything

and thus forget that he is finite and a created being, he claims to be a god. "You will be like God" (*Gen 3: 5*). These words of the serpent reveal the essence of man's temptation; they imply the perversion of the meaning of his own freedom. Such is the profound nature of sin: man rejects the truth and places his own will above it. By wishing to free himself from God and be a god himself, he deceives himself and destroys himself. He becomes alienated from himself. In this desire to be a god and to subject everything to his own good pleasure, there is hidden a perversion of the very idea of God. God is love and truth in the fullness of the mutual gift of the Divine Persons. It is true that man is called to be like God. But he becomes like God not in the arbitrariness of his own good pleasure but to the extent that he recognizes that truth and love are at the same time the principle and the purpose of his freedom.

Sin, the root of human alienation

38. By sinning, man lies to himself and separates himself from his own truth. But seeking total autonomy and self-sufficiency, he denies God and denies himself. Alienation from the truth of his being as a creature loved by God is the root of all other forms of alienation. By denying or trying to deny God, who is his Beginning and End, man profoundly disturbs his own order and interior balance and also those of society and even of visible creation.(25) It is in their relationship to sin that Scripture regards all the different calamities which oppress man in his personal and social existence. Scripture shows that the whole course of history has a mysterious link with the action of man who, from the beginning, has abused his freedom by setting himself up against God and by seeking to gain his ends without God.(26) Genesis indicates the consequences of this original sin in the painful nature of work and childbirth, in man's oppression of woman and in death. Human beings deprived of divine grace have thus inherited a common mortal nature, incapable of choosing what is good and inclined to covetousness.(27)

Idolatry and disorder

39. Idolatry is an extreme form of disorder produced by sin. The replacement of adoration of the living God by worship of created things falsifies the relationships between individuals and brings with it various kinds of oppression. Culpable ignorance of God unleashes the passions, which are causes of imbalance and conflicts in the human heart. From this there inevitably come disorders which affect the sphere of the family and society: sexual license, injustice and murder. It is thus that Saint Paul describes the pagan world, carried away by idolatry to the worst aberrations which ruin the individual and society.(28) Even before Saint Paul, the Prophets and wise men of Israel saw in the misfortunes of the people a punishment for their sin of idolatry; and in the "heart full of evil" (*Eccles 9: 3*),(29) they saw the source of man's radical slavery and of the forms of oppression which he makes his fellowmen endure.

Contempt for God and a turning toward creatures

40. The Christian tradition, found in the Fathers and Doctors of the Church, has made explicit this teaching of Scripture about sin. It sees sin as contempt for God (*contemptus Dei*). It is accompanied by a desire to escape from the dependent relationship of the servant to his Lord, or still more of the child to its Father. By sinning, man seeks to free himself from God. In reality he makes himself a slave. For by rejecting God he destroys the momentum of his aspiration to the infinite and of his vocation to share in the divine life. This is why his heart is a prey to disquiet. Sinful man who refuses to accept God is necessarily led to become attached in a false and destructive way to creatures. In this turning toward creatures (*conversio ad creaturam*) he focuses on the latter his unsatisfied desire for the infinite. But created goods are limited; and so his heart rushes from one to another, always searching for an impossible peace. In fact, when man attributes to creatures an infinite importance, he loses the meaning of his created being. He claims to find

his centre and his unity in himself. Disordered love of self is the other side of contempt for God. Man then tries to rely on himself alone; he wishes to achieve fulfilment by himself and to be self-sufficient in his own immanence.(30)

Atheism, a false emancipation of freedom

41. This becomes more particularly obvious when the sinner thinks that he can only assert his own freedom by explicitly denying God. Dependence of the creature upon the Creator, and the dependence of the moral conscience upon the divine law, are regarded by him as an intolerable slavery. Thus he sees atheism as the true foam of emancipation and of man's liberation, whereas religion or even the recognition of a moral law constitute forms of alienation. Man then wishes to make independent decisions about what is good and what is evil, or decisions about values; and in a single step he rejects both the idea of God and the idea of sin. It is through the audacity of sin that he claims to become adult and free, and he claims this emancipation not only for himself but for the whole of humanity.

Sin and unjust structures

42. Having become his own centre, sinful man tends to assert himself and to satisfy his desire for the infinite by the use of things: wealth, power and pleasure, despising other people and robbing them unjustly and treating them as objects or instruments. Thus he makes his own contribution to the creation of those very structures of exploitation and slavery which he claims to condemn.

CHAPTER III

LIBERATION AND CHRISTIAN FREEDOM

Gospel, freedom and liberation

43. Human history, marked as it is by the experience of sin, would drive us to despair if God had abandoned his creation to itself. But the divine promises of liberation, and their victorious fulfilment in Christ's Death and Resurrection, are the basis of the "joyful hope" from which the Christian community draws the strength to act resolutely and effectively in the service of love, justice and peace. The Gospel is a message of freedom and a liberating force (31) which fulfills the hope of Israel based upon the words of the Prophets. This hope relied upon the action of Yahweh, who even before he intervened as the "goel", (32) liberator, redeemer and saviour of his People had freely chosen that People in Abraham, (33)

I. Liberation in the Old Testament

The exodus and the liberating acts of Yahweh

44. In the Old Testament, the liberating action of Yahweh which serves as model and reference for all others is the Exodus from Egypt, "the house of bondage". When God rescues his People from hard economic, political and cultural slavery, he does so in order to make them, through the Covenant on Sinai, "a kingdom of priests and a holy nation" (*Ex 19:6*). God wishes to be adored by people who are free. All the subsequent liberations of the people of Israel help to lead them to this full liberty that they can only find in communion with their God. The major and fundamental event of the Exodus therefore has a meaning which is both religious and political. God sets his People free and gives them descendants, a land and a law, but within a Covenant and for a Covenant. One cannot therefore isolate the political aspect for its own sake; it

has to be considered in the light of a plan of a religious nature within which it is integrated.(34)

The law of God

45. In his plan of salvation, God gave Israel its Law. This contained, together with the universal moral precepts of the Decalogue, religious and civil norms which were to govern the life of the people chosen by God to be his witness among the nations.

Of this collection of laws, love of God above all things (35) and of neighbour as oneself (36) already constitute the centre. But the justice which must govern relations between people, and the law which is its juridical expression, also belong to the sum and substance of the biblical law. The Codes and the preaching of the Prophets, as also the Psalms, constantly refer to both of them, very often together (37) It is in this context that one should appreciate the biblical law's care for the poor, the needy, the widow and the orphan: they have a right to justice according to the juridical ordinances of the People of God.(38) Thus there already exist the ideal and the outline of a society centered upon worship of the Lord and based upon justice and law inspired by love.

The teaching of the Prophets

46. Prophets constantly remind Israel of the demands made by the Law of the Covenant. They condemn man's hardened heart as the source of repeated transgressions, and they foretell a New Covenant in which God will change hearts by writing on them the Law of his Spirit.(39) In proclaiming and preparing for this new age, the Prophets vigorously condemn injustice done to the poor: they make themselves God's spokesmen for the poor. Yahweh is the supreme refuge of the little ones and the oppressed, and the Messiah will have the mission of taking up their defence (40) The situation of the poor is a situation of injustice contrary to the Covenant. This is why the Law of the Covenant protects them by means of precepts which reflect the attitude of God himself when he liberated Israel from the slavery of Egypt.(41) Injustice to the little ones and the poor is a grave sin and one which destroys communion with God.

The "Poor of Yahweh"

47. Whatever the forms of poverty, injustice and affliction they endure, the "just" and the "poor of Yahweh" offer up their supplications to him in the Psalms.(42) In their hearts they suffer the servitude to which the "stiff-necked" people are reduced because of their sins. They endure persecution, martyrdom and death; but they live in hope of deliverance. Above all, they place their trust in Yahweh, to whom they commend their cause (43) The "poor of Yahweh" know that communion with him (44) is the most precious treasure and the one in which man finds his true freedom (45) For them, the most tragic misfortune is the loss of this communion. Hence their fight against injustice finds its deepest meaning and its effectiveness in their desire to be freed from the slavery of sin.

On the threshold of the New Testament

48. On the threshold of the New Testament, the "poor of Yahweh" make up the first-fruits of a "people humble and lowly" who live in hope of the liberation of Israel.(46) Mary, personifying this hope, crosses the threshold from the Old Testament. She proclaims with joy the coming of the Messiah and praises the Lord who is preparing to set his People free (47) In her hymn of praise to the divine mercy, the humble Virgin, to whom the people of the poor turn spontaneously and so confidently, sings of the mystery of salvation and its power to transform. The *sensus fidei*, which is so vivid among the little ones, is able to

grasp at once all the salvific and ethical treasures of the *Magnificat*.(48)

II . *Christological significance of the Old Testament*

In the light of Christ

49. The Exodus, the Covenant, the Law, the voices of the Prophets and the spirituality of the "poor of Yahweh" only achieve their full significance in Christ. The Church reads the Old Testament in the light of Christ who died and rose for us. She sees a prefiguring of herself in the People of God of the Old Covenant, made incarnate in the concrete body of a particular nation, politically and culturally constituted as such. This people was part of the fabric of history as Yahweh's witness before the nations until the fulfilment of the time of preparation and prefigurement. In the fullness of time which came with Christ, the children of Abraham were invited to enter, together with all the nations, into the Church of Christ in order to form with them one People of God, spiritual and universal. (49)

III. *Christian liberation*

The Good News proclaimed to the poor

50. Jesus proclaims the Good News of the Kingdom of God and calls people to conversion.(50) "The poor have the good news preached to them" (*Mt* 11:5). By quoting the expression of the Prophet,(51) Jesus manifests his messianic action in favour of those who await God's salvation. Even more than this, the Son of God who has made himself poor for love of us (52) wishes to be recognized in the poor, in those who suffer or are persecuted:(53) "As you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me".(54)

The Paschal mystery

51. But is it above all by the power of his Paschal Mystery that Christ has set us free.(55) Through his perfect obedience on the Cross and through the glory of his Resurrection, the Lamb of God has taken away the sin of the world and opened for us the way to definitive liberation. By means of our service and love, but also by the offering up of our trials and sufferings, we share in the one redeeming sacrifice of Christ, completing in ourselves "what is lacking in Christ's afflictions for the sake of his body, that is, the church" (*Col* 1:24), as we look forward to the resurrection of the dead.

Grace, reconciliation and freedom

52. The heart of the Christian experience of freedom is in justification by the grace received through faith and the Church's sacraments. This grace frees us from sin and places us in communion with God. Through Christ's Death and Resurrection we are offered forgiveness. The experience of our reconciliation with the Father is the fruit of the Holy Spirit. God reveals himself to us as the Father of mercy, before whom we can come with total confidence. Having been reconciled with him,(56) and receiving this peace of Christ which the world cannot give,(57) we are called to be peacemakers among all men.(58) In Christ, we can conquer sin, and death no longer separates us from God; death will finally be destroyed at our resurrection, which will be like that of Jesus.(59) The "cosmos" itself, of which man is the centre and summit, waits to be " set free from its bondage to decay and to share in the glorious freedom of the children of God" (*Rom* 8: 21). Even now Satan has been checked; he who has the power of death has been reduced to impotence by the death of Christ.(60) Signs are given which are a foretaste of the glory to come.

Struggle against the slavery of sin

53. The freedom brought by Christ in the Holy Spirit has restored to us the capacity, which sin had taken away from us, to love God above all things and remain in communion with him. We are set free from disordered self-love, which is the source of contempt of neighbour and of human relationships based on domination. Nevertheless, until the Risen One returns in glory, the mystery of iniquity is still at work in the world. Saint Paul warns us of this: "For freedom Christ has set us free" (*Gal 5:1*). We must therefore persevere and fight in order not to fall once more under the yoke of slavery. Our existence is a spiritual struggle to live according to the Gospel and it is waged with the weapons of God.(61) But we have received the power and the certainty of our victory over evil, the victory of the love of Christ whom nothing can resist.(62)

The spirit and the Law

54. Saint Paul proclaims the gift of the New Law of the Spirit in opposition to the law of the flesh or of covetousness which draws man toward evil and makes him powerless to choose what is good.(63) This lack of harmony and this inner weakness do not abolish man's freedom and responsibility, but they do have a negative effect on their exercise for the sake of what is good. This is what causes the Apostle to say: "I do not do the good I want, but the evil I do not want is what I do" (*Rom 7:19*). Thus he rightly speaks of the "bondage of sin" and the "slavery of the law", for to sinful man the law, which he cannot make part of himself, seems oppressive. However, Saint Paul recognizes that the Law still has value for man and for the Christian, because it "is holy and what it commands is sacred, just and good" (*Rom 7: 12*). (64) He reaffirms the Decalogue, while putting it into relationship with that charity which is its true fullness.(65) Furthermore, he knows well that a juridical order is necessary for the development of life in society.(66) But the new thing he proclaims is God's giving us His Son "so that the Law's just demands might be satisfied in us" (*Rm 8:1*).

The Lord Jesus himself spelled out the precepts of the New Law in the Sermon on the Mount: by the sacrifice he offered on the Cross and by his glorious Resurrection he conquered the power of sin and gained for us the grace of the Holy Spirit which makes possible the perfect observance of God's law (67) and access to forgiveness if we fall again into sin. The Spirit who dwells in our hearts is the source of true freedom. Through Christ's sacrifice, the cultic regulations of the Old Testament have been rendered obsolete. As for the juridical norms governing the social and political life of Israel, the Apostolic Church, inasmuch as it marked the beginning of the reign of God on earth, was aware that it was no longer held to their observance. This enabled the Christian community to understand the laws and authoritative acts of various peoples. Although lawful and worthy of being obeyed,(68) they could never, inasmuch as they have their origin in such authorities, claim to have a sacred character. In the light of the Gospel, many laws and structures seem to bear the mark of sin and prolong its oppressive influence in society.

IV. The New Commandment

Love, the gift of the Spirit

55. God's love, poured out into our hearts by the Holy Spirit, involves love of neighbour. Recalling the first commandment, Jesus immediately adds: "And the second is like it, You shall love your neighbour as yourself. On these two commandments depend all the law and the prophets" (*Mt 22: 39-40*). And Saint Paul says that love is the fulfilment of the Law.(69) Love of neighbour knows no limits and includes enemies and persecutors. The perfection which is the image of the Father's perfection and for which the disciple

must strive is found in mercy.(70) The parable of the Good Samaritan shows that compassionate love, which puts itself at the service of neighbour, destroys the prejudices which set ethnic or social groups against one another.(71) All the New Testament witnesses to the inexhaustible richness of the sentiments which are included in Christian love of neighbour.(72)

Love of neighbour

56. Christian love, which seeks no reward and includes everyone, receives its nature from the love of Christ who gave his life for us: "Even as I have loved you ..., you also love one another" (*Jn* 13:34-35).(73) This is the "new commandment" for the disciples. In the light of this commandment, Saint James severely reminds the rich of their duty,(74) and Saint John says that a person who possesses the riches of this world but who shuts his heart to his brother in need cannot have the love of God dwelling in him.(75) Fraternal love is the touchstone of love of God: "He who does not love his brother whom he has seen cannot love God whom he has not seen" (1 *Jn* 4:20). Saint Paul strongly emphasizes the link between sharing in the Sacrament of the Body and Blood of Christ and sharing with one's neighbour who is in need.(76)

Justice and charity

57. Evangelical love, and the vocation to be children of God to which all are called, have as a consequence the direct and imperative requirement of respect for all human beings in their rights to life and to dignity. There is no gap between love of neighbour and desire for justice. To contrast the two is to distort both love and justice. Indeed, the meaning of mercy completes the meaning of justice by preventing justice from shutting itself up within the circle of revenge. The evil inequities and oppression of every kind which afflict millions of men and women today openly contradict Christ's Gospel and cannot leave the conscience of any Christian indifferent. The Church, in her docility to the Spirit, goes forward faithfully along the paths to authentic liberation. Her members are aware of their failings and their delays in this quest. But a vast number of Christians, from the time of the Apostles onwards, have committed their powers and their lives to liberation from every form of oppression and to the promotion of human dignity. The experience of the saints and the example of so many works of service to one's neighbour are an incentive and a beacon for the liberating undertakings that are needed today.

V. The Church, People of God of the New Covenant

Toward the fullness of freedom

58. The People of God of the New Covenant is the Church of Christ. Her law is the commandment of love. In the hearts of her members the Spirit dwells as in a temple. She is the seed and the beginning of the Kingdom of God here below, which will receive its completion at the end of time with the resurrection of the dead and the renewal of the whole of creation.(77) Thus possessing the pledge of the Spirit,(78) the People of God is led towards the fullness of freedom. The new Jerusalem which we fervently await is rightly called the city of freedom in the highest sense.(79) Then, "God will wipe away every tear from their eyes and death shall be no more, neither shall there be mourning nor crying nor pain any more, for the former things have passed away" (*Rev* 21:4). Hope is the certain expectation "of new heavens and of a new earth where justice will dwell" (2 *Pet* 3:13).

The final meeting with Christ

59. The transfiguration by the Risen Christ of the Church at the end of her pilgrimage in no way cancels out

the personal destiny of each individual at the end of his or her life. All those found worthy before Christ's tribunal for having, by the grace of God, made good use of their free will are to receive the reward of happiness.(80) They will be made like to God, for they will see him as he is.(81) The divine gift of eternal happiness is the exaltation of the greatest freedom which can be imagined.

Eschatological hope and the commitment for temporal liberation

60. This hope does not weaken commitment to the progress of the earthly city, but rather gives it meaning and strength. It is of course important to make a careful distinction between earthly progress and the growth of the Kingdom, which do not belong to the same order. Nonetheless, this distinction is not a separation; for man's vocation to eternal life does not suppress but confirms his task of using the energies and means which he has received from the Creator for developing his temporal life.(82) Enlightened by the Lord's Spirit, Christ's Church can discern in the signs of the times the ones which advance liberation and those that are deceptive and illusory. She calls man and societies to overcome situations of sin and injustice and to establish the conditions for true freedom. She knows that we shall rediscover all these good things - human dignity, fraternal union and freedom - which are the result of efforts in harmony with God's will, "washed clean of all stain, illumined and transfigured when Christ will hand over to the Father the eternal and universal kingdom", (83) which is a Kingdom of freedom. The vigilant and active expectation of the coming of the Kingdom is also the expectation of a finally perfect justice for the living and the dead, for people of all times and places, a justice which Jesus Christ, installed as supreme Judge, will establish.(84) This promise, which surpasses all human possibilities, directly concerns our life in this world. For true justice must include everyone; it must bring the answer to the immense load of suffering borne by all the generations. In fact, without the resurrection of the dead and the Lord's judgment, there is no justice in the full sense of the term. The promise of the resurrection is freely made to meet the desire for true justice dwelling in the human heart.

CHAPTER IV

THE LIBERATING MISSION OF THE CHURCH

The Church and the anxieties of mankind

61. The Church is firmly determined to respond to the anxiety of contemporary man as he endures oppression and yearns for freedom. The political and economic running of society is not a direct part of her mission.(85) But the Lord Jesus has entrusted to her the word of truth which is capable of enlightening consciences. Divine love, which is her life, impels her to a true solidarity with everyone who suffers. If her members remain faithful to this mission, the Holy Spirit, the ' source of freedom, will dwell in them, and they will bring forth fruits of justice and peace in their families and in the places where they work and live.

I. For the integral salvation of the world

The Beatitudes and the power of the gospel

62. The Gospel is the power of eternal life, given even now to those who receive it.(86) But by begetting people who are renewed,(87) this power penetrates the human community and its history, thus purifying and giving life to its activities. In this way it is a "root of culture".(88) The Beatitudes proclaimed by Jesus express the perfection of evangelical love, and they have never ceased to be lived throughout the history of the Church by countless baptized individuals, and in an eminent manner by the saints. The Beatitudes,

beginning with the first, the one concerning the poor, form a whole which itself must not be separated from the entirety of the Sermon on the Mount.(89) In this Sermon, Jesus, who is the new Moses, gives a commentary on the Decalogue, the Law of the Covenant, thus giving it its definitive and fullest meaning. Read and interpreted in their full context, the Beatitudes express the spirit of the Kingdom of God which is to come. But, in the light of the definitive destiny of human history thus manifested, there simultaneously appear with a more vivid clarity the foundations of justice in the temporal order. For the Beatitudes, by teaching trust which relies on God, hope of eternal life, love of justice, and mercy which goes as far as pardon and reconciliation, enable us to situate the temporal order in relation to a transcendent order which gives the temporal order its true measure but without taking away its own nature. In the light of these things, the commitment necessary in temporal tasks of service to neighbour and the human community is both urgently demanded and kept in its right perspective. The Beatitudes prevent us from worshipping earthly goods and from committing the injustices which their unbridled pursuit involves.(90) They also divert us from an unrealistic and ruinous search for a perfect world, "for the form of this world is passing away " (1 *Cor* 7:31).

The proclamation of salvation

63. The Church's essential mission, following that of Christ, is a mission of evangelization and salvation. (91) She draws her zeal from the divine love. Evangelization is the proclamation of salvation, which is a gift of God. Through the word of God and the Sacraments, man is freed in the first place from the power of sin and the power of the Evil One which oppress him; and he is brought into a communion of love with God. Following her Lord who "came into the world to save sinners" (1 *Tim* 1:15), the Church desires the salvation of all people. In this mission, the Church teaches the way which man must follow in this world in order to enter the Kingdom of God. Her teaching therefore extends to the whole moral order, and notably to the justice which must regulate human relations. This is part of the preaching of the Gospel. But the love which impels the Church to communicate to all people a sharing in the grace of divine life also causes her, through the effective action of her members, to pursue people's true temporal good, help them in their needs, provide for their education and promote an integral liberation from everything that hinders the development of individuals. The Church desires the good of man in all his dimensions, first of all as a member of the city of God, and then as a member of the earthly city.

Evangelization and the promotion of justice

64. Therefore, when the Church speaks about the promotion of justice in human societies, or when she urges the faithful laity to work in this sphere according to their own vocation, she is not going beyond her mission. She is however concerned that this mission should not be absorbed by preoccupations concerning the temporal order or reduced to such preoccupations. Hence she takes great care to maintain clearly and firmly both the unity and the distinction between evangelization and human promotion: unity, because she seeks the good of the whole person; distinction, because these two tasks enter, in different ways, into her mission.

The Gospel and earthly realities

65. It is thus by pursuing her own finality that the Church sheds the light of the Gospel on earthly realities in order that human beings may be healed of their miseries and raised in dignity. The cohesion of society in accordance with justice and peace is thereby promoted and strengthened.(92) Thus the Church is being faithful to her mission when she condemns the forms of deviation, slavery and oppression of which people are victims. She is being faithful to her mission when she opposes attempts to set up a form of social life

from which God is absent, whether by deliberate opposition or by culpable negligence,(93) She is likewise being faithful to her mission when she exercises her judgment regarding political movements which seek to fight poverty and oppression according to theories or methods of action which are contrary to the Gospel and opposed to man himself.(94) It is of course true that, with the energy of grace, evangelical morality brings man new perspectives and new duties. But its purpose is to perfect and elevate a moral dimension which already belongs to human nature and with which the Church concerns herself in the knowledge that this is a heritage belonging to all people by their very nature.

II. *A love of preference for the poor*

Jesus and poverty

66. Christ Jesus, although he was rich, became poor in order to make us rich by means of his poverty.(95) Saint Paul is speaking here of the mystery of the Incarnation of the eternal Son, who came to take on mortal human nature in order to save man from the misery into which sin had plunged him. Furthermore, in the human condition Christ chose a state of poverty and deprivation (96) in order to show in what consists the true wealth which ought to be sought, that of communion of life with God. He taught detachment from earthly riches so that we might desire the riches of heaven.(97) The Apostles whom he chose also had to leave all things and share his deprivation.(98) Christ was foretold by the Prophets as the Messiah of the poor; (99) and it was among the latter, the humble, the "poor of Yahweh", who were thirsting for the justice of the Kingdom, that he found hearts ready to receive him. But he also wished to be near to those who, though rich in the goods of this world, were excluded from the community as "publicans and sinners", for he had come to call them to conversion.(100) It is this sort of poverty, made up of detachment, trust in God, sobriety and a readiness to share, that Jesus declared blessed.

Jesus and the poor

67. But Jesus not only brought the grace and peace of God; he also healed innumerable sick people; he had compassion on the crowd who had nothing to eat and he fed them; with the disciples who followed him he practised almsgiving.(101) Therefore the Beatitude of poverty which he proclaimed can never signify that Christians are permitted to ignore the poor who lack what is necessary for human life in this world. This poverty is the result and consequence of people's sin and natural frailty, and it is an evil from which human beings must be freed as completely as possible.

Love of preference for the poor

68. In its various forms - material deprivation, unjust oppression, physical and psychological illnesses, and finally death - human misery is the obvious sign of the natural condition of weakness in which man finds himself since original sin and the sign of his need for salvation. Hence it drew the compassion of Christ the Saviour to take it upon himself (102) and to be identified with the least of his brethren (cf. *Mt* 25:40, 45). Hence also those who are oppressed by poverty are the object of a love of preference on the part of the Church, which since her origin and in spite of the failings of many of her members has not ceased to work for their relief, defence and liberation. She has done this through numberless works of charity which remain always and everywhere indispensable.(103) In addition, through her social doctrine which she strives to apply, she has sought to promote structural changes in society so as to secure conditions of life worthy of the human person. By detachment from riches, which makes possible sharing and opens the gate of the Kingdom,(104) the disciples of Jesus bear witness through love for the poor and unfortunate to the love of the Father himself manifested in the Saviour. This love comes from God and goes to God. The disciples of

Christ have always recognized in the gifts placed on the altar a gift offered to God himself.

In loving the poor, the Church also witnesses to man's dignity. She clearly affirms that man is worth more for what he is than for what he has. She bears witness to the fact that this dignity cannot be destroyed, whatever the situation of poverty, scorn, rejection or powerlessness to which a human being has been reduced. She shows her solidarity with those who do not count in a society by which they are rejected spiritually and sometimes even physically. She is particularly drawn with maternal affection toward those children who, through human wickedness, will never be brought forth from the womb to the light of day, as also for the elderly, alone and abandoned. The special option for the poor, far from being a sign of particularism or sectarianism, manifests the universality of the Church's being and mission. This option excludes no one. This is the reason why the Church cannot express this option by means of reductive sociological and ideological categories which would make this preference a partisan choice and a source of conflict.

Basic communities and other Christian groups

69. The new basic communities or other groups of Christians which have arisen to be witnesses to this evangelical love are a source of great hope for the Church. If they really live in unity with the local Church and the universal Church, they will be a real expression of communion and a means for constructing a still deeper communion.⁽¹⁰⁵⁾ Their fidelity to their mission will depend on how careful they are to educate their members in the fullness of the Christian faith through listening to the Word of God, fidelity to the teaching of the Magisterium, to the hierarchical order of the Church and to the sacramental Life. If this condition is fulfilled, their experience, rooted in a commitment to the complete liberation of man, becomes a treasure for the whole Church.

Theological reflection

70. Similarly, a theological reflection developed from a particular experience can constitute a very positive contribution, inasmuch as it makes possible a highlighting of aspects of the Word of God, the richness of which had not yet been fully grasped. But in order that this reflection may be truly a reading of the Scripture and not a projection on to the Word of God of a meaning which it does not contain, the theologian will be careful to interpret the experience from which he begins in the light of the experience of the Church herself. This experience of the Church shines with a singular brightness and in all its purity in the lives of the saints. It pertains to the pastors of the Church, in communion with the Successor of Peter, to discern its authenticity.

CHAPTER V

THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH: FOR A CHRISTIAN PRACTICE OF LIBERATION

The Christian practice of liberation

71. The salvific dimension of liberation cannot be reduced to the socio-ethical dimension, which is a consequence of it. By restoring man's true freedom, the radical liberation brought about by Christ assigns to him a task: Christian practice, which is the putting into practice of the great commandment of love. The latter is the supreme principle of Christian social morality, founded upon the Gospel and the whole of tradition since apostolic times and the age of the Fathers of the Church up to and including the recent

statements of the Magisterium. The considerable challenges of our time constitute an urgent appeal to put into practice this teaching on how to act.

I. *Nature of the social doctrine of the Church*

The Gospel message and social life

72. The Church's social teaching is born of the encounter of the Gospel message and of its demands summarized in the supreme commandment of love of God and neighbour in justice (106) with the problems emanating from the life of society. This social teaching has established itself as a doctrine by using the resources of human wisdom and the sciences. It concerns the ethical aspect of this life. It takes into account the technical aspects of problems but always in order to judge them from the moral point of view.

Being essentially orientated toward action, this teaching develops in accordance with the changing circumstances of history. This is why, together with principles that are always valid, it also involves contingent judgments. Far from constituting a closed system, it remains constantly open to the new questions which continually arise; it requires the contribution of all charisma, experiences and skills. As an "expert in humanity", the Church offers by her social doctrine a set of *principles for reflection* and *criteria for judgment* (107) and also directives for action (108) so that the profound changes demanded by situations of poverty and injustice may be brought about, and this in a way which serves the true good of humanity.

Fundamental principles

73. The supreme commandment of love leads to the full recognition of the dignity of each individual, created in God's image. From this dignity flow natural rights and duties. In the light of the image of God, freedom, which is the essential prerogative of the human person, is manifested in all its depth. Persons are the active and responsible subjects of social life.(109) Intimately linked to the *foundation*, which is man's dignity, are the *principle of solidarity* and the *principle of subsidiarity*. By virtue of the first, man with his brothers is obliged to contribute to the common good of society at all its levels.(110) Hence the Church's doctrine is opposed to all the forms of social or political individualism. By virtue of the second, neither the State nor any society must ever substitute itself for the initiative and responsibility of individuals and of intermediate communities at the level on which they can function, nor must they take away the room necessary for their freedom.(111) Hence the Church's social doctrine is opposed to all forms of collectivism.

Criteria for judgment

74. These principles are the basis of *criteria for making judgments* on social *situations*, *structures* and *systems*. Thus the Church does not hesitate to condemn *situations* of life which are injurious to man's dignity and freedom. These criteria also make it possible to judge the value of *structures*. These are the sets of institutions and practices which people find already existing or which they create, on the national and international level, and which orientate or organize economic, social and political life. Being necessary in themselves, they often tend to become fixed and fossilized as mechanisms relatively independent of the human will, thereby paralysing or distorting social development and causing injustice. However, they always depend on the responsibility of man, who can alter them, and not upon an alleged determinism of history. Institutions and laws, when they are in conformity with the natural law and ordered to the common good, are the guarantees of people's freedom and of the promotion of that freedom. One cannot condemn all

the constraining aspects of law, nor the stability of a lawful State worthy of the name. One can therefore speak of structures marked by sin, but one cannot condemn structures as such. The criteria for judgment also concern economic, social and political *systems*. The social doctrine of the Church does not propose any particular system; but, in the light of other fundamental principles, she makes it possible at once to see to what extent existing systems conform or do not conform to the demands of human dignity.

Primacy of persons over structures

75. The Church is of course aware of the complexity of the problems confronting society and of the difficulties in finding adequate solutions to them. Nevertheless she considers that the first thing to be done is to appeal to the spiritual and moral capacities of the individual and to the permanent need for inner conversion, if one is to achieve the economic and social changes that will truly be at the service of man. The priority given to structures and technical organization over the person and the requirements of his dignity is the expression of a materialistic anthropology and is contrary to the construction of a just social order.(112) On the other hand, the recognized priority of freedom and of conversion of heart in no way eliminates the need for unjust structures to be changed. It is therefore perfectly legitimate that those who suffer oppression on the part of the wealthy or the politically powerful should take action, through morally licit means, in order to secure structures and institutions in which their rights will be truly respected. It remains true however that structures established for people's good are of themselves incapable of securing and guaranteeing that good. The corruption which in certain countries affects the leaders and the State bureaucracy, and which destroys all honest social life, is a proof of this. Moral integrity is a necessary condition for the health of society. It is therefore necessary to work simultaneously for the conversion of hearts and for the improvement of structures. For the sin which is at the root of unjust situations is, in a true and immediate sense, a voluntary act which has its source in the freedom of individuals. Only in a derived and secondary sense is it applicable to structures, and only in this sense can one speak of "social sin",(113) Moreover, in the process of liberation, one cannot abstract from the historical situation of the nation or attack the cultural identity of the people. Consequently, one cannot passively accept, still less actively support, groups which by force or by the manipulation of public opinion take over the State apparatus and unjustly impose on the collectivity an imported ideology contrary to the culture of the people.(114) In this respect, mention should be made of the serious moral and political responsibility of intellectuals.

Guidelines for action

76. Basic principles and criteria for judgment inspire *guidelines for action*. Since the common good of human society is at the service of people, the means of action must be in conformity with human dignity and facilitate education for freedom. A safe criterion for judgment and action is this: there can be no true liberation if from the very beginning the rights of freedom are not respected. Systematic recourse to violence put forward as the necessary path to liberation has to be condemned as a destructive illusion and one that opens the way to new forms of servitude. One must condemn with equal vigour violence exercised by the powerful against the poor, arbitrary action by the police, and any form of violence established as a system of government. In these areas one must learn the lessons of tragic experiences which the history of the present century has known and continues to know. Nor can one accept the culpable passivity of the public powers in those democracies where the social situation of a large number of men and women is far from corresponding to the demands of constitutionally guaranteed individual and social rights.

A struggle for justice

77 . When the Church encourages the creation and activity of associations such as trade unions which fight

for the defence of the rights and legitimate interests of the workers and for social justice, she does not thereby admit the theory that sees in the class struggle the structural dynamism of social life. The action which she sanctions is not the struggle of one class against another in order to eliminate the foe. She does not proceed from a mistaken acceptance of an alleged law of history. This action is rather a noble and reasoned struggle for justice and social solidarity.(115) The Christian will always prefer the path of dialogue and joint action. Christ has commanded us to love our enemies.(116) Liberation in the spirit of the Gospel is therefore incompatible with hatred of others, taken individually or collectively, and this includes hatred of one's enemy.

The myth of revolution

78. Situations of grave injustice require the courage to make far-reaching reforms and to suppress unjustifiable privileges. But those who discredit the path of reform and favour the myth of revolution not only foster the illusion that the abolition of an evil situation is in itself sufficient to create a more humane society; they also encourage the setting up of totalitarian regimes.(117) The fight against injustice is meaningless unless it is waged with a view to establishing a new social and political order in conformity with the demands of justice. Justice must already mark each stage of the establishment of this new order. There is a morality of means.(118)

A last resort

79. These principles must be especially applied in the extreme case where there is recourse to armed struggle, which the Church's Magisterium admits as a last resort to put an end to an obvious and prolonged tyranny which is gravely damaging the fundamental rights of individuals and the common good.(119) Nevertheless, the concrete application of this means can not be contemplated until there has been a very rigorous analysis of the situation. Indeed, because of the continual development of the technology of violence and the increasingly serious dangers implied in its recourse, that which today is termed "passive resistance" shows a way more conformable to moral principles and having no less prospects for success. One can never approve, whether perpetrated by established power or insurgents, crimes such as reprisals against the general population, torture, or methods of terrorism and deliberate provocation aimed at causing deaths during popular demonstrations. Equally unacceptable are detestable smear campaigns capable of destroying a person psychologically or morally.

The role of the laity

80. It is not for the pastors of the Church to intervene directly in the political construction and organization of social life. This task forms part of the vocation of the laity acting on their own initiative with their fellow-citizens.(120) They must fulfil this task conscious of the fact that the purpose of the Church is to spread the Kingdom of Christ so that all men may be saved and that through them the world may be effectively ordered to Christ.(121) The work of salvation is thus seen to be indissolubly linked to the task of improving and raising the conditions of human life in this world. The distinction between the supernatural order of salvation and the temporal order of human life must be seen in the context of God's singular plan to recapitulate all things in Christ. Hence in each of these spheres the layperson, who is at one and the same time a member of the Church and a citizen of his country, must allow himself to be constantly guided by his Christian conscience.(122) Social action, which can involve a number of concrete means, will always be exercised for the common good and in conformity with the Gospel message and the teaching of the Church. It must be ensured that the variety of options does not harm a sense of collaboration, or lead to a paralysis of efforts or produce confusion among the Christian people. The orientation received from the social

doctrine of the Church should stimulate an acquisition of the essential technical and scientific skills. The social doctrine of the Church will also stimulate the seeking of moral formation of character and a deepening of the spiritual life. While it offers principles and wise counsels, this doctrine does not dispense from education in the political prudence needed for guiding and running human affairs.

II. *Evangelical requirements for an indepth transformation*

Need for a cultural transformation

81. Christians working to bring about that "civilization of love" which will include the entire ethical and social heritage of the Gospel are today faced with an unprecedented challenge. This task calls for renewed reflection on what constitutes the relationship between the supreme commandment of love and the social order considered in all its complexity. The immediate aim of this indepth reflection is to work out and set in motion ambitious programmes aimed at the socio-economic liberation of millions of men and women caught in an intolerable situation of economic, social and political oppression. This action must begin with an immense effort at education: education for the civilization of work, education for solidarity, access to culture for all.

The Gospel of work

82. The life of Jesus of Nazareth, a real "Gospel of work", offers us the living example and principle of the radical cultural transformation which is essential for solving the grave problems which must be faced by the age in which we live. He, who, though he was God, became like us in all things, devoted the greater part of his earthly life to manual labour.(123) The culture which our age awaits will be marked by the full recognition of the dignity of human work, which appears in all its nobility and fruitfulness in the light of the mysteries of Creation and Redemption.(124) Recognized as a form of the person, work becomes a source of creative meaning and effort.

A true civilization of work

83. Thus the solution of most of the serious problems related to poverty is to be found in the promotion of a true civilization of work. In a sense, work is the key to the whole social question.(125) It is therefore in the domain of work that priority must be given to the action of liberation in freedom. Because the relationship between the human person and work is radical and vital, the forms and models according to which this relationship is regulated will exercise a positive influence for the solution of a whole series of social and political problems facing each people. Just work relationships will be a necessary precondition for a system of political community capable of favouring the integral development of every individual. If the system of labour relations put into effect by those directly involved, the workers and employers, with the essential support of the public powers succeeds in bringing into existence a civilization of work, then there will take place a profound and peaceful revolution in people's outlooks and in institutional and political structures.

National and international common good

84. A work culture such as this will necessarily presuppose and put into effect a certain number of essential values. It will acknowledge that the person of the worker is the principle, subject and purpose of work. It will affirm the priority of work over capital and the fact that material goods are meant for all. It will be animated by a sense of solidarity involving not only rights to be defended but also the duties to be performed. It will involve participation, aimed at promoting the national and international common good

and not just defending individual or corporate interests. It will assimilate the methods of confrontation and of frank and vigorous dialogue.

As a result, the political authorities will become more capable of acting with respect for the legitimate freedoms of individuals, families and subsidiary groups; and they will thus create the conditions necessary for man to be able to achieve his authentic and integral welfare, including his spiritual goal.(126)

The value of human work

85. A culture which recognizes the eminent dignity of the worker will emphasize the subjective dimension of work.(127) The value of any human work does not depend on the kind of work done; it is based on the fact that the one who does it is a person,(128) There we have an ethical criterion whose implications cannot be overlooked. Thus every person has a right to work, and this right must be recognized in a practical way by an effective commitment to resolving the tragic problem of unemployment. The fact that unemployment keeps large sectors of the population and notably the young in a situation of marginalization is intolerable. For this reason the creation of jobs is a primary social task facing individuals and private enterprise, as well as the State. As a general rule, in this as in other matters, the State has a subsidiary function; but often it can be called upon to intervene directly, as in the case of international agreements between different States. Such agreements must respect the rights of immigrants and their families.(129)

Promoting participation

86. Wages, which cannot be considered as a mere commodity, must enable the worker and his family to have access to a truly human standard of living in the material, social, cultural and spiritual orders. It is the dignity of the person which constitutes the criterion for judging work, not the other way round. Whatever the type of work, the worker must be able to perform it as an expression of his personality. There follows from this the necessity of a participation which, over and above a sharing in the fruits of work, should involve a truly communitarian dimension at the level of projects, undertakings and responsibilities.(130)

Priority of work over capital

87. The priority of work over capital places an obligation in justice upon employers to consider the welfare of the workers before the increase of profits. They have a moral obligation not to keep capital unproductive and in making investments to think first of the common good. The latter requires a prior effort to consolidate jobs or create new ones in the production of goods that are really useful. The right to private property is inconceivable without responsibilities to the common good. It is subordinated to the higher principle which states that goods are meant for all.(131)

Indepth reforms

88. This teaching must inspire reforms before it is too late. Access for everyone to the goods needed for a human, personal and family life worthy of the name is a primary demand of social justice. It requires application in the sphere of industrial work and in a particular way in the area of agricultural work.(132) Indeed, rural peoples, especially in the third world, make up the vast majority of the poor.(133)

III. *Promotion of solidarity*

A new solidarity

89. Solidarity is a direct requirement of human and supernatural brotherhood. The serious socio-economic problems which occur today cannot be solved unless new fronts of solidarity are created: solidarity of the poor among themselves, solidarity with the poor to which the rich are called, solidarity among the workers and with the workers. Institutions and social organizations at different levels, as well as the State, must share in a general movement of solidarity. When the Church appeals for such solidarity, she is aware that she herself is concerned in a quite special way.

Goods are meant for all

90. The principle that goods are meant for all, together with the principle of human and supernatural brotherhood, express the responsibilities of the richer countries toward the poorer ones. These responsibilities include solidarity in aiding the developing countries, social justice through a revision in correct terms of commercial relationships between North and South, the promotion of a more human world for all, a world in which each individual can give and receive, and in which the progress of some will no longer be an obstacle to the development of others, nor a pretext for their enslavement.(134)

Aid for development

91. International solidarity is a necessity of the moral order. It is essential not only in cases of extreme urgency but also for aiding true development. This is a shared task, which requires a concerted and constant effort to find concrete technical solutions and also to create a new mentality among our contemporaries. World peace depends on this to a great extent.(135)

IV. Cultural and educational tasks

Right to education and culture

92. The unjust inequalities in the possession and use of material goods are accompanied and aggravated by similarly unjust inequalities in the opportunity for culture. Every human being has a right to culture, which is the specific mode of a truly human existence to which one gains access through the development of one's intellectual capacities, moral virtues, abilities to relate with other human beings, and talents for creating things which are useful and beautiful. From this flows the necessity of promoting and spreading education, to which every individual has an inalienable right. The first condition for this is the elimination of illiteracy. (136)

Respect for cultural freedom

93. The right of each person to culture is only assured if cultural freedom is respected. Too often culture is debased by ideology, and education is turned into an instrument at the service of political or economic power. It is not within the competence of the public authorities to determine culture. Their function is to promote and protect the cultural life of everyone, including that of minorities.(137)

The educational task of the family

94. The task of educating belongs fundamentally and primarily to the family. The function of the State is subsidiary: its role is to guarantee, protect, promote and supplement. Whenever the State lays claim to an

educational monopoly, it oversteps its rights and offends justice. It is parents who have the right to choose the school to which they send their children and the right to set up end support educational centres in accordance with their own beliefs. The State cannot without injustice merely tolerate so-called private schools. Such schools render a public service and therefore have a right to financial assistance.(138)

Freedoms and sharing

95 . The education which gives access to culture is also education in the responsible exercise of freedom. That is why there can only be authentic development in a social and political system which respects freedoms and fosters them through the participation of everyone. This participation can take different forms; it is necessary in order to guarantee a proper pluralism in institutions and in social initiatives. It ensures, notably by the real separation between the powers of the State, the exercise of human rights, also protecting them against possible abuses on the part of the public powers. No one can be excluded from this participation in social and political life for reasons of sex, race, colour, social condition, language or religion.(139) Keeping people on the margins of cultural, social and political life constitutes in many nations one of the most glaring injustices of our time. When the political authorities regulate the exercise of freedoms, they cannot use the pretext of the demands of public order and security in order to curtail those freedoms systematically. Nor can the alleged principle of national security, or a narrowly economic outlook, or a totalitarian concept of social life, prevail over the value of freedom and its rights.(140)

The challenge of inculturation

96. Faith inspires criteria of judgment, determining values, lines of thought and patterns of living which are valid for the whole human community.(141) Hence the Church, sensitive to the anxieties of our age, indicates the lines of a culture in which work would be recognized in its full human dimension and in which all would find opportunities for personal self-fulfilment. The Church does this by virtue of her missionary outreach for the integral salvation of the world, with respect for the identity of each people and nation. The Church, which is a communion which unites diversity and unity through its presence in the whole world, takes from every culture the positive elements which she finds there. But inculturation is not simply an outward adaptation; it is an intimate transformation of authentic cultural values by their integration into Christianity and the planting of Christianity in the different human cultures.(142) Separation between the Gospel and culture is a tragedy of which the problems mentioned are a sad illustration. A generous effort to evangelize cultures is therefore necessary. These cultures will be given fresh life by their encounter with the Gospel. But this encounter presupposes that the Gospel is truly proclaimed.(143) Enlightened by the Second Vatican Council, the Church wishes to devote all her energies to this task, so as to evoke an immense liberating effort.

CONCLUSION

The canticle of the Magnificat

97. *Blessed is she who believed* {Lk 1:45). At Elizabeth's greeting, the heart of the Mother of God would burst into the song of the *Magnificat*. It tells us that it is by faith and in faith like that of Mary that the People of God express in words and translate into life the mysterious plan of salvation with its liberating effects upon individual and social existence. It is really in the light of faith that one comes to understand how salvation history is the history of liberation from evil in its most radical form and of the introduction of humanity into the true freedom of the children of God. Mary is totally dependent on her Son and completely directed towards him by the impulse of her faith; and, at his side, she is the most perfect image

of freedom and of the liberation of humanity and of the universe. It is to her as Mother and Model that the Church must look in order to understand in its completeness the meaning of her own mission. It is altogether remarkable that the sense of faith found in the poor leads not only to an acute perception of the mystery of the redeeming Cross but also to a love and unshakable trust in the Mother of the Son of God, who is venerated in so many shrines.

The "sensus fidei" of the People of God

98. Pastors and all those who, as priests, laity, or men and women religious, often work under very difficult conditions for evangelization and integral human advancement, should be filled with hope when they think of the amazing resources of holiness contained in the living faith of the people of God. These riches of the *sensus fidei* must be given the chance to come to full flowering and bear abundant fruit. To help the faith of the poor to express itself clearly and to be translated into life, through a profound meditation on the plan of salvation as it unfolds itself in the Virgin of the *Magnificat* - this is a noble ecclesial task which awaits the theologian. Thus a theology of freedom and liberation which faithfully echoes Mary's *Magnificat* preserved in the Church's memory is something needed by the times in which we are living. But it would be criminal to take the energies of popular piety and misdirect them toward a purely earthly plan of liberation, which would very soon be revealed as nothing more than an illusion and a cause of new forms of slavery. Those who in this way surrender to the ideologies of the world and to the alleged necessity of violence are no longer being faithful to hope, to hope's boldness and courage, as they are extolled in the hymn to the God of mercy which the Virgin teaches us.

Dimensions of an authentic liberation

99. The *sensus fidei* grasps the very core of the liberation accomplished by the Redeemer. It is from the most radical evil, from sin and the power of death, that he has delivered us in order to restore freedom to itself and to show it the right path. This path is marked out by the supreme commandment, which is the commandment of love. Liberation, in its primary meaning which is salvific, thus extends into a liberating task, as an ethical requirement. Here is to be found the social doctrine of the Church, which illustrates Christian practice on the level of society. The Christian is called to act according to the truth,(144) and thus to work for the establishment of that "civilization of love" of which Pope Paul VI spoke,(145) The present document, without claiming to be complete, has indicated some of the directions in which it is urgently necessary to undertake indepth reforms. The primary task, which is a condition for the success of all the others, is an educational one. The love which guides commitment must henceforth bring into being new forms of solidarity. To the accomplishment of these tasks urgently facing the Christian conscience, all people of good will are called. It is the truth of the mystery of salvation at work today in order to lead redeemed humanity towards the perfection of the Kingdom which gives true meaning to the necessary efforts for liberation in the economic, social and political orders and which keeps them from falling into new forms of slavery.

The task that lies ahead

100. It is true that before the immensity and the complexity of the task, which can require the gift of self even to an heroic degree, many are tempted to discouragement, scepticism or the recklessness of despair. A formidable challenge is made to hope, both theological and human. The loving Virgin of the *Magnificat*, who enfolds the Church and humanity in her prayer, is the firm support of hope. For in her we contemplate the victory of divine love which no obstacle can hold back, and we discover to what sublime freedom God raises up the lowly. Along the path which she shows us, the faith which works through love must go

forward with great resolve.(146)

During an audience granted to the undersigned Prefect, His Holiness, Pope John Paul II, approved this Instruction, adopted in an ordinary session of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and ordered it to be published.

Given at Rome, from the Congregation, March 22, 1986, the Solemnity of the Annunciation of Our Lord.

JOSEPH Card. RATZINGER

Prefect

ALBERTO BOVONE

Titular Archbishop of Caesarea in Numidia

Secretary

(1) Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation" (Libertatis Nuntius)*, Introduction: AAS 76 (1984), pp. 867-877.

(2) Cf. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* and the Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae* of the Second Vatican Council; the Encyclicals *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Populorum Progressio*, *Redemptor Hominis* and *Laborem Exercens*; The Apostolic Exhortations *Evangelii Nuntiandi* and *Reconciliatio et Paenitentia*; the Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*. Pope John Paul II dealt with this theme in his *Opening Address to the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*: AAS 71 (1979), pp. 187-205. He has returned to it on numerous other occasions. The theme has also been dealt with at the Synod of Bishops in 1971 and 1974. The Latin-American Episcopal Conferences have made it the immediate object of their reflections. It has also attracted the attention of other Episcopal Conferences, as for example the French: *Libération des hommes et salut en Jésus-Christ*, 1975.

(3) Paul. VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, 1-4: AAS 63 (1971), pp. 401-404.

(4) Cf. *Jn* 4, 42; 1 *Jn* 4, 14.

(5) Cf. *Mt* 28, 18-20; *Mk* 16, 15.

(6) Cf. *Dignitatis Humanae*, 10.

(7) Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 78-80: AAS 68 (1976), pp. 70-75; *Dignitatis Humanae*, 3; John Paul II, Encyclical *Redemptor Hominis*, 12: AAS 71 (1979), pp. 278-281.

(8) Cf. *Libertatis Nuntius*, XI, 10: AAS 76 (1984), pp. 905-906.

(9) Cf. John Paul II, Encyclical *Redemptor Hominis*, 17: AAS 71 (1979), pp. 296-297; *Discourse* of 10 March 1984 to the *Fifth Conference of Jurists: L'Osservatore Romano*, 11 March 1984, p. 8.

- (10) Cf. *Libertatis Nuntius*, XI, 5: AAS 76 (1984), p. 904; John Paul II, *Opening Address at Puebla*: AAS 71 (1979), p. 189.
- (11) Cf. *Gaudium et Spes*, 36.
- (12) Cf. *ibid.*
- (13) Cf. *op. cit.*, 41.
- (14) Cf. *Mt* 11, 25; *Lk* 10, 21.
- (15) Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 48: AAS 68 (1976), pp. 37-38.
- (16) Cf. *Libertatis Nuntius*, VII, 9; VIII, 1-9: AAS 76 (1984), pp. 892 and 894-895.
- (17) Cf. *Gen* 1, 26.
- (18) John Paul II, Encyclical *Redemptor Hominis*, 21: AAS 71 (1979), p. 316.
- (19) Cf. *Rom* 6, 6; 7, 23.
- (20) Cf. *Gen* 2, 18. 23, "It is not good that man should be alone" ... "This is flesh of my flesh and bone of my bones": in these words of Scripture, which refer directly to the relationship between man and woman, one can discern a more universal meaning. Cf. *Lev* 19, 18.
- (21) Cf. John XXIII, Encyclical *Pacem in Terris*, 5-15: AAS 55 (1963), pp. 259-265; John Paul II, *Letter to Dr Kurt Waldheim, Secretary General of the United Nations, on the occasion of the Thirtieth Anniversary of the Universal Declaration on Human Rights*: AAS 71 (1979), p. 122; *The Pope's Speech to the United Nations*, 9: AAS 71 (1979), p. 1149.
- (22) Cf. St. AUGUSTINE, *Ad Macedonium*, II, 7-17 (PL 33, 669-673); CSEL 44, 437-447.
- (23) Cf. *Gen* 1, 27-28.
- (24) Cf. John Paul II, Encyclical *Redemptor Hominis*, 15: AAS 71 (1979), p. 286.
- (25) Cf. *Gaudium et Spes*, 13 § 1.
- (26) Cf. John Paul II, Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*, 13: AAS 77 (1985), pp. 208-211.
- (27) Cf. *Gen* 3, 16-19; *Rom* 5, 12; 7, 14-24; Paul VI, *Sollemnis Professio Fidei*, 30 June 1968, 16: AAS 60 (1968), p. 439.
- (28) Cf. *Rom* 1, 18-32.
- (29) Cf. *Jer* 5, 23; 7, 24; 17, 9; 18, 12.

- (30) Cf. ST. AUGUSTINE, *De Civitate Dei*, XIV, 28 (PL 41, 435; CSEL 40/2, 56-57; CCL 14/2, 451-452).
- (31) Cf. *Libertatis Nuntius*, Introduction: AAS 76 (1984), p. 876.
- (32) Cf. *Is* 41, 14; *Jer* 50, 34. "Goel": this word implies the idea of a bond of kinship between the one who frees and the one who is freed. Cf. *Lev* 25, 25. 47-49; *Rth* 3, 12; 4, 1. "Padah" means "to obtain for oneself". Cf. *Ex* 13, 13; *Deut* 9, 26; 15, 15; *Ps* 130, 7-8.
- (33) Cf. *Gen* 12, 1-3.
- (34) Cf. *Libertatis Nuntius*, IV, 3: AAS 76 (1984), p. 882.
- (35) Cf. *Deut* 6, 5.
- (36) Cf. *Lev* 19, 18.
- (37) Cf. *Deut* 1, 16-17; 16, 18-20; *Jer* 22, 3-15; 23, 5; *Ps* 33, 5; 72, 1; 99, 4.
- (38) Cf. *Ex* 22, 20-23; *Deut* 24, 10-22.
- (39) Cf. *Jer* 31, 31-34; *Ex* 36, 25-27.
- (40) *Is* 11, 1-5; *Ps* 72, 4. 12-14; *Libertatis Nuntius*, IV, 6: AAS 76 (1984), p. 883.
- (41) Cf. *Ex* 23, 9; *Deut* 24, 17-22.
- (42) Cf. *Ps* 25; 31; 35; 55; *Libertatis Nuntius*, IV, 5: AAS 76 (1984), p. 883.
- (43) Cf. *Jer* 11, 20; 20, 12.
- (44) Cf. *Ps* 73, 26-28.
- (45) Cf. *Ps* 16; 62; 84.
- (46) Cf. *Zeph* 3, 12-20; *Libertatis Nuntius*, IV, 5: AAS 76 (1984), p. 883.
- (47) Cf. *Lk* 1, 46-55.
- (48) Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Marialis Cultus*, 37: AAS 66 (1974), pp. 148-149.
- (49) Cf. *Acts* 2, 39; *Rm* 10, 12; 15, 7-12; *Eph* 2, 14-18.
- (50) Cf. *Mk* 1, 15.
- (51) Cf. *Is* 61, 9.

(52) Cf. *2 Cor* 8, 9.

(53) Cf. *Mt* 25, 31-46; *Acts* 9, 4-5.

(54) Cf. *Libertatis Nuntius*, IV, 9: AAS 76 (1984), p. 884.

(55) Cf. John Paul II, *Opening Address at Puebla*, I, 5: AAS 71 (1979), p. 191.

(56) Cf. *Rm* 5, 10; *2 Cor* 5, 18-20.

(57) Cf. *Jn* 14, 27.

(58) Cf. *Mt* 5, 9; *Rm* 12, 18; *Heb* 12, 14.

(59) Cf. *1 Cor* 15, 26.

(60) Cf. *Jn* 12, 31; *Heb* 2, 14-15.

(61) Cf. *Eph* 6, 11-17.

(62) Cf. *Rom* 8, 37-39.

(63) Cf. *Rom* 8, 2.

(64) Cf. *1 Tim* 1, 8.

(65) Cf. *Rom* 13, 8-10.

(66) Cf. *Rom* 13, 1-7.

(67) Cf. *Rom* 8, 2-4.

(68) Cf. *Rom* 13, 1.

(69) Cf. *Rom* 13, 8-10; *Gal* 5, 13-14.

(70) Cf. *Mt* 5, 43-48; *Lk* 6, 27-38.

(71) Cf. *Lk* 10, 25-37.

(72) Cf, for example *1 Th* 2, 7-12; *Ph* 2, 1-4; *Gal* 2, 12-20; *1 Cor* 13, 4-7; *2 Jn* 12; *3 Jn* 14; *Jn* 11, 1-5. 35-36; *Mk* 6, 34; *Mt* 9, 36; 18, 21 ff.

(73) Cf. *Jn* 15, 12-13; *1 Jn* 3, 16.

(74) Cf. *Jas* 5, 1-4.

(75) Cf. 1 *Jn* 3, 17.

(76) Cf. 1 *Cor* 11, 17-34; *Libertatis Nuntius*, IV, 11: AAS 76 (1984), p. 884. St. Paul himself organizes a collection for the "poor among the saints at Jerusalem" (*Rm* 15, 26).

(77) Cf. *Rom* 8, 11-21.

(78) Cf. 2 *Cor* 1, 22.

(79) Cf. *Gal* 4, 26.

(80) Cf. 1 *Cor* 13, 12; 2 *Cor* 5, 10.

(81) Cf. 1 *Jn* 3, 2.

(82) Cf. *Gaudium et Spes*, 39, § 2.

(83) Cf. *ibid.*, 39, § 3.

(84) Cf. *Mt* 24, 29-44. 46; *Acts* 10, 42; 2 *Cor* 5, 10.

(85) Cf. *Gaudium et Spes*, 42, § 2. 35

(86) Cf. *Jn* 17, 3.

(87) Cf. *Rm* 6, 4; 2 *Cor* 5, 17; *Col* 3, 9-11.

(88) Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 18 and 20: AAS 68 (1976), pp. 17 and 19.

(89) Cf. *Mt* 5, 3.

(90) Cf. *Gaudium et Spes*, 37.

(91) Cf. Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* 17; Church's Decree on Missionary Activity *Ad Gentes*, 1; Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 14: AAS 68 (1976), p. 13. 37

(92) *Gaudium et Spes*, 40, § 3.

(93) Cf. John Paul II, Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*, 14: AAS 77 (1985), pp. 211-212.

(94) Cf. *Libertatis Nuntius*, XI, 10: AAS 76 (1984), p. 901.

(95) Cf. 2 *Cor* 8, 9.

(96) Cf. *Lk* 2, 7; 9, 58.

- (97) Cf. *Mt* 6, 19-20; 24-34; 19, 21.
- (98) Cf. *Lk* 5, 11. 28; *Mt* 19, 27.
- (99) Cf. *Is* 11, 4; 61, 1; *Lk* 4, 18.
- (100) Cf. *Lk* 19, 1-10; *Mk* 2, 13-17.
- (101) Cf. *Mt* 8, 6; 14, 13-21; *Jn* 13, 29.
- (102) Cf. *Mt* 8, 17.
- (103) Cf. Paul VI, Encyclical *Populorum Progressio*, 12 and 46: AAS 59 (1967), pp. 262-263 and p. 280; *Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*, 476.
- (104) Cf. *Acts* 2, 44-45.
- (105) Cf. Second Extraordinary Synod, *Relatio Finalis*, II, C, 6: *L'Osservatore Romano*, 10 December 1985, p. 7; Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 58: AAS 68 (1976), pp. 46-49.
- (106) Cf. *Mt* 22, 37-40; *Rm* 13, 8-10.
- (107) Cf. Paul VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, 4: AAS 63 (1971), pp. 403-404; John Paul II, *Opening Address at Puebla*, III, 7: AAS 71 (1979), p. 203.
- (108) Cf. John XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, 235: AAS 53 (1961), p. 461.
- (109) Cf. *Gaudium et Spes*, 25.
- (110) Cf. John XXI II, Encyclical *Mater et Magistra*, 132-133 : AAS 53 (1961), p. 437.
- (111) Cf. Pius XI, Encyclical *Quadragesimo Anno*, 79-80: AAS 23 (1931), p. 203; John XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, 138: AAS 53 (1961), p. 439; Encyclical *Pacem in Terris*, 74: AAS 55 (1963), pp. 294-295.
- (112) Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 18: AAS 68 (1976), pp. 17-18; *Libertatis Nuntius*, XI, 9: AAS 76 (1984), p. 901.
- (113) Cf. John Paul II, Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*, 16: AAS 77 (1985), pp. 213-217.
- (114) Cf. Paul VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, 25: AAS 63 (1971), pp. 419-420.
- (115) Cf. John Paul II, Encyclical *Laborem Exercens*, 20: AAS 73 (1981), pp. 629-632; *Libertatis Nuntius*, VII, 8; VIII, 5-9; XI, 11-14: AAS 76 (1984), pp. 891-892, 894-895 and 901-902.

(116) Cf. *Mt* 5, 44; *Lk* 6, 27-28. 35.

(117) Cf. *Libertatis Nuntius*, XI, 10: AAS 76 (1984), pp. 905-906.

(118) Cf. *Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*, 533-534. Cf. John Paul II, *Homily at Drogheda*, Sept. 30, 1979: AAS 71 (1979). pp. 1076-1085.

(119) Paul VI, Encyclical *Populorum Progressio*, 31: AAS 59 (1967), pp. 272-273. Cf. Pius XI, Encyclical *Nos es muy conocida*: AAS 29 (1937), pp. 208-209.

(120) Cf. *Gaudium et Spes*, 76, § 3; Decree on the Apostolate of the Laity, *Apostolicam Actuositatem*, 7.

(121) Cf. *op. cit.*, 20.

(122) Cf. *op. cit.*, 5.

(123) Cf. John Paul II, Encyclical *Laborem Exercens*, 6: AAS 73 (1981), pp. 589-592.

(124) Cf. *op. cit.*, ch. V: *ibid.*, pp. 637-647.

(125) Cf. *op. cit.*, 3: *ibid.*, pp. 583-584; *Address at Loreto* on 10 May 1985: AAS 77 (1985), pp. 967-969.

(126) Cf. Paul VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, 46: AAS 63 (1971), pp. 633-635.

(127) Cf. John Paul II, Encyclical *Laborem Exercens*, 6: AAS 73 (1981), pp. 589-592.

(128) Cf. *ibid.*

(129) Cf. John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 46: AAS 74 (1982), pp. 137-139; Encyclical *Laborem Exercens*, 23: AAS 73 (1981), pp. 635-637. Cf. Holy See, *Charter of Rights of the Family*, art. 12, *L'Osservatore Romano*, Nov. 25, 1983.

(130) Cf. *Gaudium et Spes*, 68; John Paul II, Encyclical *Laborem Exercens*, 15: AAS 73 (1981), pp. 616-618; *Discourse* of 3 July 1980: *L'Osservatore Romano*, 5 July 1980, pp. 1-2.

(131) Cf. *Gaudium et Spes*, 69; John Paul II, Encyclical *Laborem Exercens*, 12 and 14: AAS 73 (1981), pp. 605-608 and 612-616.

(132) Cf. Pius XI, Encyclical *Quadragesimo Anno*, 72: AAS 23 (1931), p. 200; John Paul II, Encyclical *Laborem Exercens*, 19: AAS 73 (1981), pp. 625-629.

(133) Cf. *Document of the Second General Conference of the Latin-American Episcopate at Medellin*, Justice, I, 9; *Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*, 31. 1245.

(134) Cf. John XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, 163: AAS 53 (1961), p. 443; Paul VI, Encyclical *Populorum Progressio*, 51: AAS 59 (1967), p. 282; John Paul II, *Discourse to the Diplomatic Corps* of 11

January 1986: *L'Osservatore Romano*, 12 January 1986, pp. 4-5.

(135) Cf. Paul VI, Encyclical *Populorum Progressio*, 55: AAS 59 (1967), p. 284.

(136) Cf. *Gaudium et Spes*, 60; John Paul II, *Discourse to UNESCO* of 2 June 1980, 8: AAS 72 (1980), pp. 739-740.

(137) Cf. *Gaudium et Spes*, 59.

(138) Cf. *Declaration on Christian Education Gravissimum Educationis*, 3 and 6; Pius XI, Encyclical *Divini Illius Magistri*, 28, 38 and 66: AAS 22 (1930), pp. 59, 63 and 68. Cf. Holy See, *Charter of Rights of the Family*, art. 5: *L'Osservatore Romano*, Nov. 25, 1983.

(139) Cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, 29; John XXIII, Encyclical *Pacem in Terris*, 73-74 and 79: AAS 55 (1963), pp. 294-296.

(140) Cf. *Dignitatis Humanae*, 7; *Gaudium et Spes*, 75. *Document of the Third General Conference of the Latin-American Episcopate at Puebla*, 311-314; 317-318; 548.

(141) Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 19: AAS 68 (1976), p. 18.

(142) Cf. Second Extraordinary Synod, *Relatio Finalis*, II, D, 4: *L'Osservatore Romano*, 10 December 1985, p. 7.

(143) Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, 20: AAS 68 (1976), pp. 18-19.

(144) Cf. *Jn* 3, 21.

(145) Cf. Paul VI, *General Audience* of 31 December 1975: *L'Osservatore Romano*, 1 January 1976, p. 1. John Paul II took up this idea again in the *Discourse to the "Meeting for Friendship Between People"* of 29 August 1982: *L'Osservatore Romano*, 30-31 August 1982. The Latin-American Bishops also alluded to this idea in the *Message to the Peoples of Latin-America*, 8, and in the *Puebla Document*, 1188 and 1192.

(146) Cf. *Gal* 5, 6.





CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

***INSTRUCTION ON CERTAIN ASPECTS OF THE
"THEOLOGY OF LIBERATION"***

The Gospel of Jesus Christ is a message of freedom and a force for liberation. In recent years, this essential truth has become the object of reflection for theologians, with a new kind of attention which is itself full of promise.

Liberation is first and foremost liberation from the radical slavery of sin. Its end and its goal is the freedom of the children of God, which is the gift of grace. As a logical consequence, it calls for freedom from many different kinds of slavery in the cultural, economic, social, and political spheres, all of which derive ultimately from sin, and so often prevent people from living in a manner befitting their dignity. To discern clearly what is fundamental to this issue and what is a by-product of it, is an indispensable condition for any theological reflection on liberation.

Faced with the urgency of certain problems, some are tempted to emphasize, unilaterally, the liberation from servitude of an earthly and temporal kind. They do so in such a way that they seem to put liberation from sin in second place, and so fail to give it the primary importance it is due. Thus, their very presentation of the problems is confused and ambiguous. Others, in an effort to learn more precisely what are the causes of the slavery which they want to end, make use of different concepts without sufficient critical caution. It is difficult, and perhaps impossible, to purify these borrowed concepts of an ideological inspiration which is compatible with Christian faith and the ethical requirements which flow from it.

The present Instruction has a much more limited and precise purpose: to draw the attention of pastors, theologians, and all the faithful to the deviations, and risks of deviation, damaging to the faith and to Christian living, that are brought about by certain forms of liberation theology which use, in an insufficiently critical manner, concepts borrowed from various currents of Marxist thought.

This warning should in no way be interpreted as a disavowal of all those who want to respond generously and with an authentic evangelical spirit to the "preferential option for the poor." It should not at all serve as an excuse for those who maintain the attitude of neutrality and indifference in the face of the tragic and pressing problems of human misery and injustice. It is, on the contrary, dictated by the certitude that the serious ideological deviations which it points out tends inevitably to betray the cause of the poor. More than ever, it is important that numerous Christians, whose faith is clear and who are committed to live the Christian life in its fullness, become involved in the struggle for justice, freedom, and human dignity because of their love for their disinherited, oppressed, and persecuted brothers and sisters. More than ever, the Church intends to condemn abuses, injustices, and attacks against freedom, wherever they occur and whoever commits them. She intends to struggle, by her own means, for the defense and advancement of the rights of mankind, especially of the poor.

I AN INSPIRATION

1. The powerful and almost irresistible aspiration that people have for 'liberation' constitutes one of the principal 'signs of the times' which the Church has to examine and interpret in the light of the Gospel. [1] This major phenomenon of our time is universally widespread, though it takes on different forms and exists in different degrees according to the particular people involved. It is, above all, among those people who bear the burdens of misery and in the heart of the disinherited classes that this aspiration expresses itself with the greatest force.
2. This yearning shows the authentic, if obscure, perception of the dignity of the human person, created "in the image and likeness of God" (Genesis 1:26-27), ridiculed and scorned in the midst of a variety of different oppressions: cultural, political, racial, social, and economic, often in conjunction with one another.
3. In revealing to them their vocation as children of God, the Gospel has elicited in the hearts of mankind a demand and a positive will for a peaceful and just fraternal life in which everyone will find respect and the conditions for spiritual as well as material development. This requirement is no doubt at the very basis of the aspiration we are talking about here.
4. Consequently mankind will no longer passively submit to crushing poverty with its effects of death, disease, and decline. He resents this misery as an intolerable violation of his native dignity. Many factors, and among them certainly the leaven of the Gospel, have contributed to an awakening of the consciousness of the oppressed.
5. It is widely known, even in still illiterate sections of the world, that, thanks to the amazing advances in science and technology, mankind, still growing in numbers, is capable of assuring each human being the minimum of goods required by his dignity as a person.
6. The scandal of the shocking inequality between the rich and poor - whether between rich and poor countries, or between social classes in a single nation - is no longer tolerated. On one hand, people have attained an unheard of abundance which is given to waste, while on the other hand so many live in such poverty, deprived of the basic necessities, that one is hardly able even to count the victims of malnutrition.
7. The lack of equity and of a sense of solidarity in international transactions works to the advantage of the industrialized nations so that the gulf between the rich and the poor is ever widening. Hence derives the feeling of frustration among third world countries, and the accusations of exploitation and economic colonialism brought against the industrialized nations.
8. The memory of crimes of a certain type of colonialism and of its effects often aggravates these injuries and wounds.
9. The Apostolic See, in accord with the Second Vatican Council, and together with the Episcopal Conferences, has not ceased to denounce the scandal involved in the gigantic arms race which, in addition to the threat which it poses to peace, squanders amounts of money so large that even a fraction of it would be sufficient to respond to the needs of those people who want for the basic essentials of life.

II

EXPRESSIONS OF THIS ASPIRATION

1. The yearning for justice and for the effective recognition of the dignity of every human being needs, like every deep aspiration, to be clarified and guided.
2. In effect, a discernment process is necessary which takes into account both the theoretical and the practical 'manifestations' of this aspiration. For there are many political and social movements which present themselves as authentic spokesmen for the aspirations of the poor, and claim to be able, though by recourse to violent means, to bring about the radical changes which will put an end to the oppression and misery of people.
3. So the aspiration for justice often finds itself the captive of ideologies which hide or pervert its meaning, and which propose to people struggling for their liberation goals which are contrary to the true purpose of human life. They propose ways of action which imply the systematic recourse to violence, contrary to any ethic which is respectful of persons.
4. The interpretation of the 'signs of the times in the light of the Gospel' requires, then, that we examine the meaning of this deep yearning of people for justice, but also that we study with critical discernment the theoretical and practical expressions which this aspiration has taken on.

III

LIBERATION, A CHRISTIAN THEME

1. Taken by itself, the desire for liberation finds a strong and fraternal echo in the heart and spirit of Christians.
2. Thus, in accord with this aspiration, the theological and pastoral movement known as "Liberation Theology" was born, first in the countries of Latin America which are marked by the religious and cultural heritage of Christianity, and then in other countries of the third world, as well as in certain circles in the industrialized countries.
3. The expression, "Theology of Liberation" refers first of all to a special concern for the poor and the victims of oppression, which in turn begets a commitment to justice. Starting with this approach, we can distinguish several, often contradictory ways of understanding the Christian meaning of poverty and the type of commitment to justice which it requires. As with all movements of ideas, the "theologies of liberation" present diverse theological positions. Their doctrinal frontiers are badly defined.
4. The aspiration for 'liberation', as the term itself suggests, repeats a theme which is fundamental to the Old and New Testaments. In itself, the expression "theology of liberation" is a thoroughly valid term: it designates a theological reflection centered on the biblical theme of liberation and freedom, and on the urgency of its practical realization. The meeting, then of the aspiration for liberation and the theologies of liberation is not one of mere chance. The significance of the encounter between the two can be understood only in light of the specific message of Revelation, authentically interpreted by the Magisterium of the Church. [2]

IV

BIBLICAL FOUNDATIONS

1. Thus, a theology of liberation correctly understood constitutes an invitation to theologians to deepen certain essential biblical themes with a concern for the grave and urgent questions which the contemporary yearning for liberation, and those movements which more or less faithfully echo it, pose for the Church. We dare not forget for a single instant the situations of acute distress which issue such a dramatic call to theologians.

2. The radical experience of 'Christian liberty' [3] is our first point of reference. Christ, our Liberator, has freed us from sin and from slavery to the Law and to the flesh, which is the mark of the condition of sinful mankind. Thus it is the new life of grace, fruit of justification, which makes us free. This means that the most radical form of slavery is slavery to sin. Other forms of slavery find their deepest root in slavery to sin. That is why freedom in the full Christian sense, characterized by the life in the Spirit, cannot be confused with a license to give in to the desires of the flesh. Freedom is a new life in love.

3. The "theologies of liberation" make wide use of readings from the book of Exodus. The exodus, in fact, is the fundamental event in the formation of the chosen people. It represents freedom from foreign domination and from slavery. One will note that the specific significance of the event comes from its purpose, for this liberation is ordered to the foundation of the people of God and the Covenant cult celebrated on Mt. Sinai. [4] That is why the liberation of the Exodus cannot be reduced to a liberation which is principally or exclusively political in nature. Moreover, it is significant that the term 'freedom' is often replaced in Scripture by the very closely related term, 'redemption'.

4. The foundational episode of the 'Exodus' will never be effaced from the memory of Israel. Reference is made to it when, after the destruction of Jerusalem and the exile to Babylon, the Jewish people lived in the hope of a new liberation and, beyond that, awaited a definitive liberation. In this experience God is recognized as the Liberator. He will enter into a new Covenant with His people. It will be marked by the gift of His Spirit and the conversion of hearts. [5]

5. The anxieties and multiple sufferings sustained by those who are faithful to the God of the Covenant provide the theme of several Psalms; laments, appeals for help and thanksgivings all make mention of religious salvation and liberation. In this context, suffering is not purely and simply equated with the social condition of poverty or with the condition of the one who is undergoing political oppression. It also includes the hostility of one's enemies, injustice, failure, and death. The Psalms call us back to an essential religious experience: it is from God alone that one can expect salvation and healing. God, and not man, has the power to change the situations of suffering. Thus the "poor of the Lord" live in a total and confident reliance upon the loving providence of God. [6] Moreover, throughout the whole crossing of the desert, the Lord did not fail to provide for the spiritual liberation and purification of the people.

6. In the Old Testament, the prophets after Amos keep affirming with particular vigor the requirements of justice and solidarity and the need to pronounce a very severe judgment on the rich who oppress the poor. They come to the defense of the widow and the orphan. They threaten the powerful: the accumulation of evils can only lead to terrible punishments. Faithfulness to the Covenant cannot be conceived of without the practice of justice. Justice as regards God and justice as regards mankind are inseparable. God is the defender and the liberator of the poor.

7. These requirements are found once again in the New Testament. They are even more radicalized as can be shown in the discourse on the Beatitudes. Conversion and renewal have to occur in the depths of the heart.

8. Already proclaimed in the Old Testament, the commandment of fraternal love extended to all mankind thus provides the supreme rule of social life. [7] There are no discriminations or limitations which can counter the recognition of everyone as 'neighbor'. [8]

9. Poverty for the sake of the kingdom is praised. And in the figure of the poor, we are led to recognize the mysterious presence of the Son of Man who became poor himself for the love of us. [9] This is the foundation of the inexhaustible words of Jesus on the judgment in Matthew 25:31-46. Our Lord is one with all in distress; every distress is marked by his presence.

10. At the same time, the requirements of justice and mercy, already proclaimed in the Old Testament, are deepened to assume a new significance in the New Testament. Those who suffer or who are persecuted are identified with Christ. [10] The perfection that Jesus demands of His disciples (Matthew 5:18) consists in the obligation to be merciful "as your heavenly Father is merciful".(Luke 6:36)

11. It is in the light of the Christian vocation to fraternal love and mercy that the rich are severely reminded of their duty. [11] St. Paul, faced with the disorders of the Church of Corinth, forcefully emphasizes the bond which exists between participation in the sacrament of love and sharing with the brother in need. [12]

12. New Testament revelation teaches us that sin is the greatest evil, since it strikes man in the heart of his personality. The first liberation, to which all others must make reference, is that from sin.

13. Unquestionably, it is to stress the radical character of the deliverance brought by Christ and offered to all, be they politically free or slaves, that the New Testament does not require some change in the political or social condition as a prerequisite for entrance into this freedom. However, the 'Letter to Philemon' shows that the new freedom procured by the grace of Christ should necessarily have effects on the social level.

14. Consequently, the full ambit of sin, whose first effect is to introduce disorder into the relationship between God and man, cannot be restricted to "social sin." The truth is that only a correct doctrine of sin will permit us to insist on the gravity of its social effects.

15. Nor can one localize evil principally or uniquely in bad social, political, or economic "structures" as though all other evils came from them so that the creation of the "new man" would depend on the establishment of different economic and socio-political structures. To be sure, there are structures which are evil and which cause evil and which we must have the courage to change. Structures, whether they are good or bad, are the result of man's actions and so are consequences more than causes. The root of evil, then, lies in free and responsible persons who have to be converted by the grace of Jesus Christ in order to live and act as new creatures in the love of neighbor and in the effective search for justice, self-control, and the exercise of virtue. [13] To demand first of all a radical revolution in social relations and then to criticize the search for personal perfection is to set out on a road which leads to the denial of the meaning of the person and his transcendence, and to destroy ethics and its foundation which is the absolute character of the distinction between good and evil. Moreover, since charity is the principle of authentic perfection, that perfection cannot be conceived without an openness to others and a spirit of service.

V

THE VOICE OF THE MAGISTERIUM

1. In order to answer the challenge leveled at our times by oppression and hunger, the Church's Magisterium has frequently expressed her desire to awaken Christian consciences to a sense of justice, social responsibility, and solidarity with the poor and the oppressed, and to highlight the present urgency of the doctrine and imperatives contained in Revelation.
2. We would like to mention some of these interventions here: the papal documents "Mater et Magistra", "Pacem in Terris", "Populorum progressio", and "Evangelii nuntiandi". We should likewise mention the letter to Cardinal Roy, "Octogesima adveniens".
3. The Second Vatican Council in turn confronted the questions of justice and liberty in the Pastoral Constitution, "Gaudium et Spes".
4. On a number of occasions, the Holy Father has emphasized these themes, in particular in the encyclicals "Redemptor hominis", "Dives in misericordia", and "Laborem exercens". These numerous addresses recall the doctrine of the rights of man and touch directly on the problems of the liberation of the human person in the face of the diverse kinds of oppression of which he is the victim. It is especially important to mention in this connection the Address given before the 26th General Assembly of the United Nations in New York, October 2, 1979. [14] On January 28 of that same year, while opening the Third Conference of CELAM in Puebla, John Paul II affirmed that the complete truth about man is the basis for any real liberation. [15] This text is a document which bears directly upon the theology of liberation.
5. Twice the 'Synod of Bishops' treated subjects which are directly related to a Christian conception of liberation: in 1971, justice in the world, and in 1974, the relationship between freedom from oppression and full freedom, or the salvation of mankind. The work of the Synods of 1971 and 1974 led Paul VI in his Apostolic Constitution "Evangelii nuntiandi" to clarify the connection between evangelization and human liberation of advancement. [16]
6. The concern for the Church for liberation and for human advancement was also expressed in the establishment of the Pontifical Commission, 'Justice and Peace'.
7. Numerous national Episcopal Conferences have joined the Holy See in recalling the urgency of authentic human liberation and the routes by which to achieve it. In this context, special mention should be made of the documents of the General Conferences of the Latin American episcopate at Medellin in 1968 and at Puebla in 1979. Paul VI was present at the Medellin Conference and John Paul II was at Puebla. Both dealt with the themes of conversion and liberation.
8. Following Paul VI, who had insisted on the distinctive character of the Gospel message, [17] a character which is of divine origin, John Paul II, in his address at Puebla, recalled the three pillars upon which any authentic theology of liberation will rest: 'truth about Jesus Christ', 'truth about the Church', and 'truth about mankind'. [18]

VI

A NEW INTERPRETATION OF CHRISTIANITY

1. It is impossible to overlook the immense amount of selfless work done by Christians, pastors, priests, religious or lay persons, who, driven by a love for their brothers and sisters living in inhuman conditions, have endeavored to bring help and comfort to countless people in the distress brought about by poverty.

Among these, some have tried to find the most effective means to put a quick end to the intolerable situation.

2. The zeal and the compassion which should dwell in the hearts of all pastors nevertheless run the risk of being led astray and diverted to works which are just as damaging to man and his dignity as is the poverty which is being fought, if one is not sufficiently attentive to certain temptations.

3. The feeling of anguish at the urgency of the problems cannot make us lose sight of what is essential nor forget the reply of Jesus to the Tempter: "It is not on bread alone that man lives, but on every word that comes from the mouth of God" (Matthew 4:4; cf. Deuteronomy 8:3). Faced with the urgency of sharing bread, some are tempted to put evangelization into parentheses, as it were, and postpone it until tomorrow: first the bread, then the Word of the Lord. It is a fatal error to separate these two and even worse to oppose the one to the other. In fact, the Christian perspective naturally shows they have a great deal to do with one another. [19]

4. To some it even seems that the necessary struggle for human justice and freedom in the economic and political sense constitutes the whole essence of salvation. For them, the Gospel is reduced to a purely earthly gospel.

5. The different theologies of liberation are situated between the 'preferential option for the poor', forcefully reaffirmed without ambiguity after Medellin at the Conference of 'Puebla' [19] on the one hand, and the temptation to reduce the Gospel to an earthly gospel on the other. We should recall that the preferential option described at 'Puebla' is two-fold: for the poor and 'for the young'. [21] It is significant that the option for the young has in general been passed over in total silence.

7. We noted above (cf. 3) that an authentic theology of liberation will be one which is rooted in the Word of God, correctly interpreted.

8. But from a descriptive standpoint, it helps to speak of 'theologies' of liberation, since the expression embraces a number of theological positions, or even sometimes ideological ones, which are not simply different but more often incompatible with one another.

9. In this present document, we will only be discussing developments of that current of thought which, under the name "theology of liberation", proposes a novel interpretation of both the content of faith and of Christian existence which seriously departs from the faith of the Church and, in fact, actually constitutes a practical negation.

10. Concepts uncritically borrowed from Marxist ideology and recourse to theses of a biblical hermeneutic marked by rationalism are at the basis of the new interpretation which is corrupting whatever was authentic in the generous initial commitment on behalf of the poor.

VII MARXIST ANALYSIS

1. Impatience and a desire for results has led certain Christians, despairing of every other method, to turn to what they call "marxist analysis."

2. Their reasoning is this: an intolerable and explosive situation requires 'effective action' which cannot be

put off. Effective action presupposes a 'scientific analysis' of the structural causes of poverty. Marxism now provides us with the means to make such an analysis, they say. Then one simply has to apply the analysis to the third-world situation, especially in Latin America.

3. It is clear that scientific knowledge of the situation and of the possible strategies for the transformation of society is a presupposition for any plan capable of attaining the ends proposed. It is also a proof of the seriousness of the effort.

4. But the term "scientific" exerts an almost mythical fascination even though everything called "scientific" is not necessarily scientific at all. That is why the borrowing of a method of approach to reality should be preceded by a careful epistemological critique. This preliminary critical study is missing from more than one "theology of liberation."

5. In the human and social sciences it is well to be aware above all of the plurality of methods and viewpoints, each of which reveals only one aspect of reality which is so complex that it defies simple and univocal explanation.

6. In the case of Marxism, in the particular sense given to it in this context, a preliminary critique is all the more necessary since the thought of Marx is such a global vision of reality that all data received from observation and analysis are brought together in a philosophical and ideological structure, which predetermines the significance and importance to be attached to them. The ideological principles come prior to the study of the social reality and are presupposed in it. Thus no separation of the parts of this epistemologically unique complex is possible. If one tries to take only one part, say, the analysis, one ends up having to accept the entire ideology. That is why it is not uncommon for the ideological aspects to be predominant among the things which the "theologians of liberation" borrow from Marxist authors.

7. The warning of Paul VI remains fully valid today: Marxism as it is actually lived out poses many distinct aspects and questions for Christians to reflect upon and act on. However, it would be "illusory and dangerous to ignore the intimate bond which radically unites them, and to accept elements of the Marxist analysis without recognizing its connections with the ideology, or to enter into the practice of class-struggle and of its Marxist interpretation while failing to see the kind of totalitarian society to which this process slowly leads." [22]

8. It is true that Marxist thought ever since its origins, and even more so lately, has become divided and has given birth to various currents which diverge significantly from each other. To the extent that they remain fully Marxist, these currents continue to be based on certain fundamental tenets which are not compatible with the Christian conception of humanity and society. In this context, certain formulas are not neutral, but keep the meaning they had in the original Marxist doctrine. This is the case with the "class-struggle." This expression remains pregnant with the interpretation that Marx gave it, so it cannot be taken as the equivalent of "severe social conflict", in an empirical sense. Those who use similar formulas, while claiming to keep only certain elements of the Marxist analysis and yet to reject the analysis taken as a whole, maintain at the very least a serious confusion in the minds of their readers.

9. Let us recall the fact that atheism and the denial of the human person, his liberty and rights, are at the core of the Marxist theory. This theory, then, contains errors which directly threaten the truths of the faith regarding the eternal destiny of individual persons. Moreover, to attempt to integrate into theology an analysis whose criterion of interpretation depends on this atheistic conception is to involve oneself in terrible contradictions. What is more, this misunderstanding of the spiritual nature of the person leads to a

total subordination of the person to the collectivity, and thus to the denial of the principles of a social and political life which is in keeping with human dignity.

10. A critical examination of the analytical methods borrowed from other disciplines must be carried out in a special way by theologians. It is the light of faith which provides theology with its principles. That is why the use of philosophical positions or of human sciences by the theologian has a value which might be called instrumental, but yet must undergo a critical study from a theological perspective. In other words, the ultimate and decisive criterion for truth can only be a criterion which is itself theological. It is only in the light of faith, and what faith teaches us about the truth of man and the ultimate meaning of his destiny, that one can judge the validity or degree of validity of what other disciplines propose, often rather conjecturally, as being the truth about man, his history and destiny.

11. When modes of interpretation are applied to the economic, social, and political reality of today, which are themselves borrowed from Marxist thought, they can give the initial impression of a certain plausibility, to the degree that the present-day situation in certain countries is similar to what Marx described and interpreted in the middle of the last century. On the basis of these similarities, certain simplifications are made which, abstracting from specific essential factors, prevent any really rigorous examination of the causes of poverty and prolong the confusion.

12. In certain parts of Latin America, the seizure of the vast majority of the wealth by an oligarchy of owners bereft of social consciousness, the practical absence or the shortcomings of a rule of law, military dictators making a mockery of elementary human rights, the corruption of certain powerful officials, the savage practices of some foreign capital interests constitute factors which nourish a passion for revolt among those who thus consider themselves the powerless victims of a new colonialism in the technological, financial, monetary, or economic order. The recognition of injustice is accompanied by a pathos which borrows its language from Marxism, wrongly presented as though it were scientific language.

13. The first condition for any analysis is a total openness to the reality to be described. That is why a critical consciousness has to accompany the use of any working hypotheses that are being adopted. One has to realize that these hypotheses correspond to a particular viewpoint which will inevitably highlight certain aspects of the reality while leaving others in the shade. This limitation which derives from the nature of human science is ignored by those who, under the guise of hypotheses recognized as such, have recourse to such an all-embracing conception of reality as the thought of Karl Marx.

VIII

SUBVERSION OF THE MEANING OF TRUTH AND VIOLENCE

1. This all-embracing conception thus imposes its logic and leads the "theologies of liberation" to accept a series of positions which are incompatible with the Christian vision of humanity. In fact, the ideological core borrowed from Marxism, which we are referring to, exercises the function of a 'determining principle'. It has this role in virtue of its being described as "scientific", that is to say, true of necessity. In this core, we can distinguish several components.

2. According to the logic of Marxist thought, the "analysis" is inseparable from the <praxis>, and from the conception of history to which this 'praxis' is linked. The analysis is for the Marxist an instrument of criticism, and criticism is only one stage in the revolutionary struggle. This struggle is that of the proletarian class, invested with its mission in history.

3. Consequently, for the Marxist, only those who engage in the struggle can work out the analysis correctly.
4. The only true consciousness, then, is the 'partisan' consciousness. It is clear that the concept of 'truth' itself is in question here, and it is totally subverted: there is no truth, they pretend, except in and through the partisan praxis.
5. For the Marxist, the 'praxis', and the truth that comes from it, are partisan 'praxis' and truth because the fundamental structure of history is characterized by 'class-struggle'. There follows, then, the objective necessity to enter into the class struggle, which is the dialectical opposite of the relationship of exploitation, which is being condemned. For the Marxist, the truth is a truth of class: there is no truth but the truth in the struggle of the revolutionary class.
6. The fundamental law of history, which is the law of class struggle, implies that society is founded on violence. To the violence which constitutes the relationship of the domination of the rich over the poor, there corresponds the counter-violence of the revolution, by means of which this domination will be reversed.
7. The class struggle is presented as an objective, necessary law. Upon entering this process on behalf of the oppressed, one "makes" truth, one acts "scientifically". Consequently, the conception of the truth goes hand in hand with the affirmation of necessary violence, and so, of a political amorality. Within this perspective, any reference to ethical requirements calling for courageous and radical institutional and structural reforms makes no sense.
8. The fundamental law of class struggle has a global and universal character. It is reflected in all the spheres of existence: religious, ethical, cultural, and institutional. As far as this law is concerned, none of these spheres is autonomous. In each of them this law constitutes the determining element.
9. In particular, the very nature of ethics is radically called into question because of the borrowing of these theses from Marxism. In fact, it is the transcendent character of the distinction between good and evil, the principle of morality, which is implicitly denied in the perspective of the class struggle.

IX.

THE THEOLOGICAL APPLICATION OF THIS CORE

1. The positions here in question are often brought out explicitly in certain of the writings of "theologians of liberation." In others, they follow logically from their premises. In addition, they are presupposed in certain liturgical practices, as for example a "Eucharist" transformed into a celebration of the people in struggle, even though the persons who participate in these practices may not be fully conscious of it. We are facing, therefore, a real system, even if some hesitate to follow the logic to its conclusion. As such, this system is a perversion of the Christian message as God entrusted it to His Church. This message in its entirety finds itself then called into question by the "theologies of liberation."
2. It is not the 'fact' of social stratification with all its inequity and injustice, but the 'theory' of class struggle as the fundamental law of history which has been accepted by these "theologies of liberation" as a principle. The conclusion is drawn that the class struggle thus understood divides the Church herself, and that in light of this struggle even ecclesial realities must be judged. The claim is even made that it would

be maintaining an illusion with bad faith to propose that love in its universality can conquer what is the primary structural law of capitalism.

3. According to this conception, the class struggle is the driving force of history. History thus becomes a central notion. It will be affirmed that God Himself makes history. It will be added that there is only one history, one in which the distinction between the history of salvation and profane history is no longer necessary. To maintain the distinction would be to fall into "dualism". Affirmations such as this reflect historicist immanentism. Thus there is a tendency to identify the kingdom of God and its growth with the human liberation movement, and to make history itself the subject of its own development, as a process of the self-redemption of man by means of the class struggle. This identification is in opposition to the faith of the Church as it has been reaffirmed by the Second Vatican Council. [23]

4. Along these lines, some go so far as to identify God Himself with history and to define faith as "fidelity to history", which means adhering to a political policy which is suited to the growth of humanity, conceived as a purely temporal messianism.

5. As a consequence, faith, hope, and charity are given a new content: they become "fidelity to history", "confidence in the future", and "option for the poor." This is tantamount to saying they have been emptied of their theological reality.

6. A radical politicization of faith's affirmations and of theological judgments follows inevitably from this new conception. The question no longer has to do with simply drawing attention to the consequences and political implications of the truths of faith, which are respected beforehand for their transcendent value. In this new system, every affirmation of faith or of theology is subordinated to a political criterion, which in turn depends on the class struggle, the driving force of history.

7. As a result, participation in the class struggle is presented as a requirement of charity itself. The desire to love everyone here and now, despite his class, and to go out to meet him with the non-violent means of dialogue and persuasion, is denounced as counterproductive and opposed to love. If one holds that a person should not be the object of hate, it is claimed nevertheless that, if he belongs to the objective class of the rich, he is primarily a class enemy to be fought. Thus the universality of love of neighbor and brotherhood become an eschatological principle, which will only have meaning for the "new man", who arises out of the victorious revolution.

8. As far as the Church is concerned, this system would see her 'only' as a reality interior to history, herself subject to those laws which are supposed to govern the development of history in its immanence. The Church, the gift of God and mystery of faith, is emptied of any specific reality by this reductionism. At the same time, it is disputed that the participation of Christians who belong to opposing classes at the same Eucharistic Table still makes any sense.

9. In its positive meaning the 'Church of the poor' signifies the preference given to the poor, without exclusion, whatever the form of their poverty, because they are preferred by God. The expression also refers to the Church of our time, as communion and institution and on the part of her members, becoming more fully conscious of the requirement of evangelical poverty.

10. But the "theologies of liberation", which reserve credit for restoring to a place of honor the great texts of the prophets and of the Gospel in defense of the poor, go on to a disastrous confusion between the 'poor' of the Scripture and the 'proletariat' of Marx. In this way they pervert the Christian meaning of the

poor, and they transform the fight for the rights of the poor into a class fight within the ideological perspective of the class struggle. For them the 'Church of the poor' signifies the Church of the class which has become aware of the requirements of the revolutionary struggle as a step toward liberation and which celebrates this liberation in its liturgy.

11. A further remark regarding the expression, 'Church of the People', will not be out of place here. From the pastoral point of view, this expression might mean the favored recipients of evangelization to whom, because of their condition, the Church extends her pastoral love first of all. One might also refer to the Church as people of God, that is, people of the New Covenant established in Christ. [24]

12. But the "theologies of liberation" of which we are speaking, mean by 'Church of the People' a Church of the class, a Church of the oppressed people whom it is necessary to "conscientize" in the light of the organized struggle for freedom. For some, the people, thus understood, even become the object of faith.

13. Building on such a conception of the Church of the People, a critique of the very structures of the Church is developed. It is not simply the case of fraternal correction of pastors of the Church whose behavior does not reflect the evangelical spirit of service and is linked to old-fashioned signs of authority which scandalize the poor. It has to do with a challenge to the 'sacramental and hierarchical structure' of the Church, which was willed by the Lord Himself. There is a denunciation of members of the hierarchy and the magisterium as objective representatives of the ruling class which has to be opposed. Theologically, this position means that ministers take their origin from the people who therefore designate ministers of their own choice in accord with the needs of their historic revolutionary mission.

X

A NEW HERMENEUTIC

1. The partisan conception of truth, which can be seen in the revolutionary 'praxis' of the class, corroborates this position. Theologians who do not share the theses of the "theology of liberation", the hierarchy, and especially the Roman Magisterium are thus discredited in advance as belonging to the class of the oppressors. Their theology is a theology of class. Arguments and teachings thus do not have to be examined in themselves since they are only reflections of class interests. Thus, the instruction of others is decreed to be, in principle, false.

2. Here is where the global and all-embracing character of the theology of liberation appears. As a result, it must be criticized not just on the basis of this or that affirmation, but on the basis of its classist viewpoint, which it has adopted 'a priori', and which has come to function in it as a determining principle.

3. Because of this classist presupposition, it becomes very difficult, not to say impossible, to engage in a real dialogue with some "theologians of liberation" in such a way that the other participant is listened to, and his arguments are discussed with objectivity and attention. For these theologians start out with the idea, more or less consciously, that the viewpoint of the oppressed and revolutionary class, which is their own, is the single true point of view. Theological criteria for truth are thus relativized and subordinated to the imperatives of the class struggle. In this perspective, 'orthodoxy' or the right rule of faith, is substituted by the notion of 'orthopraxy' as the criterion of the truth. In this connection it is important not to confuse practical orientation, which is proper to traditional theology in the same way that speculative orientation is, with the recognized and privileged priority given to a certain type of 'praxis'. For them, this praxis is the revolutionary 'praxis' which thus becomes the supreme criterion for theological truth. A healthy theological method no doubt will always take the 'praxis' of the Church into account and will find there

one of its foundations, but that is because that praxis comes from the faith and is a lived expression of it.

4. For the "theologies of liberation" however, the social doctrine of the Church is rejected with disdain. It is said that it comes from the illusion of a possible compromise, typical of the middle class which has no historic destiny.

5. The new 'hermeneutic' inherent in the "theologies of liberation" leads to an essentially 'political' re-reading of the Scriptures. Thus, a major importance is given to the Exodus event inasmuch as it is a liberation from political servitude. Likewise, a political reading of the "Magnificat" is proposed. The mistake here is not in bringing attention to a political dimension of the readings of Scripture, but in making of this one dimension the principal or exclusive component. This leads to a reductionist reading of the Bible.

6. Likewise, one places oneself within the perspective of a temporal messianism, which is one of the most radical of the expressions of secularization of the Kingdom of God and of its absorption into the immanence of human history.

7. In giving such priority to the political dimension, one is led to deny the 'radical newness' of the New Testament and above all to misunderstand the person of Our Lord Jesus Christ, true God and true man, and thus the specific character of the salvation he gave us, that is above all liberation from sin, which is the source of all evils.

8. Moreover in setting aside the authoritative interpretation of the Church, denounced as classist, one is at the same time departing from tradition. In that way, one is robbed of an essential theological criterion of interpretation, and in the vacuum thus created, one welcomes the most radical theses of rationalist exegesis. Without a critical eye, one returns to the opposition of the "Jesus of history" versus the "Jesus of faith."

9. Of course the creeds of the faith are literally preserved, especially the Chalcedonian creed, but a new meaning is given to them which is a negation of the faith of the Church. On one hand, the Christological doctrine of Tradition is rejected in the name of class; on the other hand, one claims to meet again the "Jesus of history" coming from the revolutionary experience of the struggle of the poor for their liberation.

10. One claims to be reliving an experience similar to that of Jesus. The experience of the poor struggling for their liberation, which was Jesus' experience, would thus reveal, and it alone, the knowledge of the true God and the Kingdom.

11. Faith in the Incarnate Word, dead and risen for all men, and whom "God made Lord and Christ" [25] is denied. In its place is substituted a figure of Jesus who is a kind of symbol who sums up in Himself the requirements of the struggle of the oppressed.

12. An exclusively political interpretation is thus given to the death of Christ. In this way, its value for salvation and the whole economy of redemption is denied.

13. This new interpretation thus touches the whole of the Christian mystery.

14. In a general way, this brings about what can be an inversion of symbols. Thus, instead of seeing, with St. Paul, a figure of baptism in the Exodus, [26] some end up making of it a symbol of the political

liberation of the people.

15. When the same hermeneutical criterion is applied to the life and to the hierarchical constitution of the Church, the relationship between the hierarchy and the "base" becomes the relationship of obedient domination to the law of the struggle of the classes. Sacramentality, which is at the root of the ecclesial ministries and which makes of the Church a spiritual reality which cannot be reduced to a purely sociological analysis, is quite simply ignored.

16. This inversion of symbols is likewise verified in the area of the 'sacraments'. The Eucharist is no longer to be understood as the real sacramental presence of the reconciling sacrifice, and as the gift of the Body and Blood of Christ. It becomes a celebration of the people in their struggle. As a consequence, the unity of the Church is radically denied. Unity, reconciliation, and communion in love are no longer seen as a gift we receive from Christ. [27] It is the historical class of the poor who by means of their struggle will build unity. For them, the struggle of the classes is the way to unity. The Eucharist thus becomes the Eucharist of the class. At the same time, they deny the triumphant force of the love of God which has been given to us.

XI ORIENTATIONS

1. The warning against the serious deviations of some "theologies of liberation" must not be taken as some kind of approval, even indirect, of those who keep the poor in misery, who profit from that misery, who notice it while doing nothing about it, or who remain indifferent to it. The Church, guided by the Gospel of mercy and by the love for mankind, hears the cry for justice [28] and intends to respond to it with all her might.

2. Thus a great call goes out to all the Church: with boldness and courage, with far-sightedness and prudence, with zeal and strength of spirit, with a love for the poor which demands sacrifice, pastors will consider the response to this call a matter of the highest priority, as many already do.

3. All priests, religious, and lay people who hear this call for justice and who want to work for evangelization and the advancement of mankind, will do so in communion with their bishop and with the Church, each in accord with his or her own specific ecclesial vocation.

4. Aware of the ecclesial character of their vocation, theologians will collaborate loyally and with a spirit of dialogue with the Magisterium of the Church. They will be able to recognize in the Magisterium a gift of Christ to His Church [29] and will welcome its word and its directives with filial respect.

5. It is only when one begins with the task of evangelization understood in its entirety that the authentic requirements of human progress and liberation are appreciated. This liberation has as its indispensable pillars: 'the truth about Jesus the Savior'; 'the truth about the Church'; and 'the truth about man and his dignity'. [30] It is in light of the Beatitudes, and especially the Beatitude of the poor of heart, that the Church, which wants to be the Church of the poor throughout the world, intends to come to the aid of the noble struggle for truth and justice. She addresses each person, and for that reason, every person. She is the "universal Church. The Church of the Incarnation. She is not the Church of one class or another. And she speaks of the name of truth itself. This truth is realistic". It leads to a recognition "of every human reality, every injustice, every tension and every struggle." [31]

6. An effective defense of justice needs to be based on the truth of mankind, created in the image of God and called to the grace of divine sonship. The recognition of the true relationship of human beings to God constitutes the foundation of justice to the extent that it rules the relationships between people. That is why the fight for the rights of man, which the Church does not cease to affirm, constitutes the authentic fight for justice.
7. The truth of mankind requires that this battle be fought in ways consistent with human dignity. That is why the systematic and deliberate recourse to blind violence, no matter from which side it comes, must be condemned. [32] To put one's trust in violent means in the hope of restoring more justice is to become the victim of a fatal illusion: violence begets violence and degrades man. It mocks the dignity of man in the person of the victims and it debases that same dignity among those who practice it.
8. The acute need for radical reforms of the structures which conceal poverty and which are themselves forms of violence, should not let us lose sight of the fact that the source of injustice is in the hearts of men. Therefore it is only by making an appeal to the 'moral potential' of the person and to the constant need for interior conversion, that social change will be brought about which will be truly in the service of man. [33] For it will only be in the measure that they collaborate freely in these necessary changes through their own initiative and in solidarity, that people, awakened to a sense of their responsibility, will grow in humanity. The inversion of morality and structures is steeped in a materialist anthropology which is incompatible with the dignity of mankind.
9. It is therefore an equally fatal illusion to believe that these structures will of themselves give birth to a "new man" in the sense of the truth of man. The Christian cannot forget that it is only the Holy Spirit who has been given to us Who is the source of every true renewal and that God is the Lord of History.
10. By the same token, the overthrow by means of revolutionary violence of structures which generate violence is not ipso facto the beginning of a just regime. A major fact of our time ought to evoke the reflection of all those who would sincerely work for the true liberation of their brothers: millions of our own contemporaries legitimately yearn to recover those basic freedoms of which they were deprived by totalitarian and atheistic regimes which came to power by violent and revolutionary means, precisely in the name of the liberation of the people. This shame of our time cannot be ignored: while claiming to bring them freedom, these regimes keep whole nations in conditions of servitude which are unworthy of mankind. Those who, perhaps inadvertently, make themselves accomplices of similar enslavements betray the very poor they mean to help.
11. The class struggle as a road toward a classless society is a myth which slows reform and aggravates poverty and injustice. Those who allow themselves to be caught up in fascination with this myth should reflect on the bitter examples history has to offer about where it leads. They would then understand that we are not talking here about abandoning an effective means of struggle on behalf of the poor for an ideal which has no practical effects. On the contrary, we are talking about freeing oneself from a delusion in order to base oneself squarely on the Gospel and its power of realization.
12. One of the conditions for necessary theological correction is giving proper value to the 'social meaning of the Church'. This teaching is by no means closed. It is, on the contrary, open to all the new questions which are so numerous today. In this perspective, the contribution of theologians and other thinkers in all parts of the world to the reflection of the Church is indispensable today.
13. Likewise the experience of those who work directly for evangelization and for the advancement of the

poor and the oppressed is necessary for the doctrinal and pastoral reflection of the Church. In this sense, it is necessary to affirm that one becomes more aware of certain aspects of truth by starting with 'praxis', if by that one means pastoral 'praxis' and social work which keeps its evangelical inspiration.

14. The teaching of the Church on social issues indicates the main lines of ethical orientation. But in order that it be able to guide action directly, the Church needs competent people from a scientific and technological viewpoint, as well as in the human and political sciences. Pastors should be attentive to the formation of persons of such capability who live the Gospel deeply. Lay persons, whose proper mission is to build society, are involved here to the highest degree.

15. The theses of the "theologies of liberation" are widely popularized under a simplified form, in formation sessions or in what are called "base groups" which lack the necessary catechetical and theological preparation as well as the capacity for discernment. Thus these theses are accepted by generous men and women without any critical judgment being made.

16. That is why pastors must look after the quality and the content of catechesis and formation which should always present the 'whole message of salvation' and the imperatives of true liberation within the framework of this whole message.

17. In this full presentation of Christianity, it is proper to emphasize those essential aspects which the "theologies of liberation" especially tend to misunderstand or to eliminate, namely: God and true man; the sovereignty of grace; and the true nature of the means of salvation, especially of the Church and the sacraments. One should also keep in mind the true meaning of ethics in which the distinction between good and evil is not relativized, the real meaning of sin, the necessity for conversion, and the universality of the law of fraternal love. One needs to be on guard against the politicization of existence which, misunderstanding the entire meaning of the Kingdom of God and the transcendence of the person, begins to sacralize politics and betray the religion of the people in favor of the projects of the revolution.

18. The defenders of orthodoxy are sometimes accused of passivity, indulgence, or culpable complicity regarding the intolerable situations of injustice and the political regimes which prolong them. Spiritual conversion, the intensity of the love of God and neighbor, zeal for justice and peace, the Gospel meaning of the poor and of poverty, are required of everyone, and especially of pastors and those in positions of responsibility. The concern for the purity of the faith demands giving the answer of effective witness in the service of one's neighbor, the poor and the oppressed in particular, in an integral theological fashion. By the witness of their dynamic and constructive power to love, Christians will thus lay the foundations of this "civilization of love" of which the Conference of Puebla spoke, following Paul VI. [34] Moreover there are already many priests, religious, and lay people who are consecrated in a truly evangelical way for the creation of a just society.

CONCLUSION

The words of Paul VI in his "Profession of Faith", express with full clarity the faith of the Church, from which one cannot deviate without provoking, besides spiritual disaster, new miseries and new types of slavery. "We profess our faith that the Kingdom of God, begun here below in the Church of Christ, is not of this world, whose form is passing away, and that its own growth cannot be confused with the progress of civilization, of science, and of human technology, but that it consists in knowing ever more deeply the unfathomable riches of Christ, to hope ever more strongly in things eternal, to respond ever more ardently to the love of God, to spread ever more widely grace and holiness among men. But it is this very same

love which makes the Church constantly concerned for the true temporal good of mankind as well. Never ceasing to recall to her children that they have no lasting dwelling here on earth, she urges them also to contribute, each according to his own vocation and means, to the welfare of their earthly city, to promote justice, peace and brotherhood among men, to lavish their assistance on their brothers, especially on the poor and the most dispirited. The intense concern of the Church, the bride of Christ, for the needs of mankind, their joys and their hopes, their pains and their struggles, is nothing other than the greatest desire to be present to them in order to enlighten them with the light of Christ, and join them all to Him, their only Savior. It can never mean that the Church is conforming to the things of this world, nor that she is lessening the earnestness with which she awaits her Lord and the eternal Kingdom." [35]

This instruction was adopted at an Ordinary Meeting of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith and was approved at an audience granted to the undersigned Cardinal Prefect by his Holiness Pope John Paul II, who ordered its publication.

Given at Rome, at the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, on August 6, 1984, the Feast of the Transfiguration of Our Lord.

Joseph Cardinal Ratzinger
Prefect

Alberto Bovone
Titular Archbishop of Caesarea in Numidia
Secretary

Footnotes

- (1) Cf. "Gaudium et Spes" n. 4.
- (2) "Dei Verbum", n. 10.
- (3) Cf. Galatians 5, 1 ff.
- (4) Cf. Exodus 24.
- (5) Cf. Jeremiah 31, 31-34; Ezekiel 36, 26 ff.
- (6) Cf. Zebediah 3, 12 ff.
- (7) Cf. Deuteronomy 10, 18-19.
- (8) Cf. Leviticus 10, 25-37.
- (9) 2 Corinthians 8, 9.
- (10) Matthew 25, 31-46; Acts 9, 4-5; Colossians 1, 24.

- (11) Jeremiah 5, ff.
- (12) Cf. 1 Corinthians 11, 17-34.
- (13) Cf. Jeremiah 2, 14-26.
- (14) Cf. AAS 71 (1979) pp. 1144-1160.
- (15) Cf. AAS 71 (1979) p. 196.
- (16) Cf. "Evangelii nuntiandi", n. 25-33, AAS 68 (1976) pp. 23-28.
- (17) Cf. "Evangelii nuntiandi", n. 32, AAS 68 (1976) p. 27.
- (18) Cf. AAS 71 (1979) pp. 188-196.
- (19) Cf. "Gaudium et Spes", n. 39; Pius XI, "Quadragesimo Anno": AAS 23 (1931) p. 207.
- (20) Cf. n. 1134-1165 and n. 1166-1205.
- (21) Doc. de Puebla, IV, 2.
- (22) Paul VI, "Octogesima Adveniens", n.34 AAS 63 (1971) pp. 424- 425.
- (23) "Lumen gentium", n.9-17.
- (24) Cf. "Gaudium et Spes", n.39.
- (25) Cf. Acts 2, 36.
- (26) Cf. 1 Corinthians 10, 1-2.
- (27) Cf. Ephesians 2, 11-22.
- (28) Cf. Doc. de Puebla, I, II, 3, 3.
- (29) Cf. Luke 10, 16.
- (30) Cf. JOHN PAUL II, "Address at the Opening of the Conference at Puebla", AAS 71 (1979) pp. 188-196; Doc. de Puebla II P,c,1.
- (31) Cf. JOHN PAUL II, "Address to the Favela 'Vidigal' At Rio de Janeiro", 2 July 1980, AAS 72 (1980) pp.852-858.
- (32) Doc. de Puebla, II, c.II, 5, 4.

(33) Cf. Doc. de Puebla, IV, c.3. 3. 1.

(34) Cf. Doc. de Puebla, IV, II, 2, 3.

(35) PAUL VI, "Profession of Faith of the People of God", 30 June 1968, AAS 60 (1968) pp.443-444.





SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

DICHIARAZIONE SULL'EUTANASIA

INTRODUZIONE

I diritti e i valori inerenti alla persona umana occupano un posto importante nella problematica contemporanea. Al riguardo, il Concilio Ecumenico Vaticano II ha solennemente riaffermato l'eccellente dignità della persona umana e in modo particolare il suo diritto alla vita. Ha perciò denunciato i crimini contro la vita "come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario" (*Gaudium et Spes*, 27).

La Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, che di recente ha richiamato la dottrina cattolica circa l'aborto procurato, (*Declaratio de abortu procurato*, die 18 nov. 1974: AAS 66 [1974] 730-747.) ritiene ora opportuno proporre l'insegnamento della Chiesa sul problema dell'eutanasia.

In effetti, per quanto restino sempre validi i principii affermati in questo campo dai recenti Pontefici, (Pio XII, *Allocutio ad Delegatos Unionis Internationalis Sodalitatum mulierum catholicarum*, die 11 sept. 1947: AAS 39 [1947] 483; *Allocutio ad membra Unionis Catholicae Italicae inter obstetrices*, die 29 oct. 1951: AAS 43 [1951] 835-854; *Allocutio ad membra Consilii Internationalis inquisitionis de medicina exercenda inter milites*, die 19 oct. 1953: AAS 45 [1953] 744-754; *Allocutio ad participantes XI Congressum Societatis Italicae de anaesthesiologia*, die 24 febr. 1957: AAS 49 [1957] 146; cf. etiam *Allocutio circa quaestionem de "reanimatione"*, die 24 nov. 1957: AAS 49 [1957] 1027-1033; Paolo VI, *Allocutio ad membra Consilii Specialis Nationum Unitarum versantis in quaestione "Apartheid"*, die 22 maii 1974: AAS 66 [1974] 346; Giovanni Paolo II, *Allocutio ad Episcopos Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis*, die 5 oct 1979: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 [1979] 629ss) i progressi della medicina hanno messo in luce negli anni più recenti nuovi aspetti del problema dell'eutanasia, che richiedono ulteriori precisazioni sul piano etico.

Nella società odierna, nella quale non di rado sono posti in causa gli stessi valori fondamentali della vita umana, la modificazione della cultura influisce sul modo di considerare la sofferenza e la morte; la medicina ha accresciuto la sua capacità di guarire e di prolungare la vita in determinate condizioni, che talvolta sollevano alcuni problemi di carattere morale. Di conseguenza, gli uomini che vivono in un tale clima si interrogano con angoscia sul significato dell'estrema vecchiaia e della morte, chiedendosi conseguentemente se abbiano il diritto di procurare a se stessi o ai loro simili la "morte dolce", che abbrevierebbe il dolore e sarebbe, ai loro occhi, più conforme alla dignità umana.

Diverse Conferenze Episcopali hanno posto, in merito, dei quesiti a questa S. Congregazione per la Dottrina della Fede, la quale, dopo aver chiesto il parere di competenti sui vari aspetti dell'eutanasia, intende con questa Dichiarazione rispondere alle richieste dei Vescovi per aiutarli ad orientare rettamente i fedeli e per offrire loro elementi di riflessione da far presenti alle Autorità civili a proposito di questo

gravissimo problema.

La materia proposta in questo Documento riguarda, innanzi tutto, coloro che ripongono la loro fede e la loro speranza in Cristo, il quale, mediante la sua vita, la sua morte e la sua risurrezione, ha dato un nuovo significato all'esistenza e soprattutto alla morte del cristiano, secondo le parole di San Paolo: "Sia che viviamo, viviamo per il Signore; sia che moriamo, moriamo per il Signore. Quindi, sia che viviamo, sia che moriamo siamo del Signore" (Rm 14,8; cf. Fil 1,20).

Quanto a coloro che professano altre religioni, molti ammetteranno con noi che la fede in un Dio creatore, provvido e padrone della vita - se la condividono - attribuisce una dignità eminente a ogni persona umana e ne garantisce il rispetto.

Si spera, ad ogni modo, che questa Dichiarazione incontri il consenso di tanti uomini di buona volontà, che, al di là delle differenze filosofiche o ideologiche, hanno tuttavia una viva coscienza dei diritti della persona umana. Tali diritti, d'altronde, sono stati spesso proclamati nel corso degli ultimi anni da dichiarazioni di Congressi Internazionali; (Attendatur peculiari modo ad Admonitionem 779 [1976] de iuribus aegrotorum et morientium, quae acceptata fuit a Coetu Deputatorum Consilii Europae, in XXVII sessione ordinaria. cf. *SIPECA*, n. 1, mense martio 1977, pp. 14-15.) è poiché si tratta qui dei diritti fondamentali di ogni persona umana, è evidente che non si può ricorrere ad argomenti desunti dal pluralismo politico o dalla libertà religiosa, per negarne il valore universale.

I. VALORE DELLA VITA UMANA

La vita umana è il fondamento di tutti i beni, la sorgente e la condizione necessaria di ogni attività umana e di ogni convivenza sociale. Se la maggior parte degli uomini ritiene che la vita abbia un carattere sacro e che nessuno ne possa disporre a piacimento, i credenti vedono in essa anche un dono dell'amore di Dio, che sono chiamati a conservare e a far fruttificare. Da quest'ultima considerazione derivano alcune conseguenze:

1. Nessuno può attentare alla vita di un uomo innocente senza opporsi all'amore di Dio per lui, senza violare un diritto fondamentale, inammissibile e inalienabile, senza commettere, perciò, un crimine di estrema gravità. (Hic omnino praetermittuntur quaestiones de poena mortis et de bello, quae postulant ut aliae fiant peculiare considerationes, quae huius Declarationis argomento extraneae sunt.)
2. Ogni uomo ha il dovere di conformare la sua vita al disegno di Dio. Essa gli è affidata come un bene che deve portare i suoi frutti già qui in terra, ma trova la sua piena perfezione soltanto nella vita eterna.
3. La morte volontaria ossia il suicidio è, pertanto, inaccettabile al pari dell'omicidio: un simile atto costituisce, infatti, da parte dell'uomo, il rifiuto della sovranità di Dio e del suo disegno di amore. Il suicidio, inoltre, è spesso anche rifiuto dell'amore verso se stessi, negazione della naturale aspirazione alla vita, rinuncia di fronte ai doveri di giustizia e di carità verso il prossimo, verso le varie comunità e verso la società intera, benché talvolta intervengano - come si sa - dei fattori psicologici che possono attenuare o, addirittura, togliere la responsabilità.

Si dovrà, tuttavia, tenere ben distinto dal suicidio quel sacrificio con il quale per una causa superiore - quali la gloria di Dio, la salvezza delle anime, o il servizio dei fratelli - si offre o si pone in pericolo la propria vita (cf. Gv 15,14).

II. L'EUTANASIA

Per trattare in maniera adeguata il problema dell'eutanasia, conviene, innanzi tutto, precisare il vocabolario.

Etimologicamente la parola eutanasia significava, nell'antichità, una morte dolce senza sofferenze atroci. Oggi non ci si riferisce più al significato originario del termine, ma piuttosto all'intervento della medicina diretto ad attenuare i dolori della malattia e dell'agonia, talvolta anche con il rischio di sopprimere prematuramente la vita. Inoltre, il termine viene usato, in senso più stretto, con il significato di "procurare la morte per pietà", allo scopo di eliminare radicalmente le ultime sofferenze o di evitare a bambini anormali, ai malati mentali o agli incurabili il prolungarsi di una vita infelice, forse per molti anni, che potrebbe imporre degli oneri troppo pesanti alle famiglie o alla società.

È quindi necessario dire chiaramente in quale senso venga preso il termine in questo Documento.

Per eutanasia s'intende un'azione o un'omissione che di natura sua, o nelle intenzioni, procura la morte, allo scopo di eliminare ogni dolore. L'eutanasia si situa, dunque, al livello delle intenzioni e dei metodi usati.

Ora, è necessario ribadire con tutta fermezza che niente e nessuno può autorizzare l'uccisione di un essere umano innocente, feto o embrione che sia, bambino o adulto, vecchio, ammalato incurabile o agonizzante. Nessuno, inoltre, può richiedere questo gesto omicida per se stesso o per un altro affidato alla sua responsabilità, né può acconsentirvi esplicitamente o implicitamente. Nessuna autorità può legittimamente imporlo né permetterlo. Si tratta, infatti, di una violazione della legge divina, di una offesa alla dignità della persona umana, di un crimine contro la vita, di un attentato contro l'umanità.

Potrebbe anche verificarsi che il dolore prolungato e insopportabile, ragioni di ordine affettivo o diversi altri motivi inducano qualcuno a ritenere di poter legittimamente chiedere la morte o procurarla ad altri. Benché in casi del genere la responsabilità personale possa esser diminuita o perfino non sussistere, tuttavia l'errore di giudizio della coscienza - forse pure in buona fede - non modifica la natura dell'atto omicida, che in sé rimane sempre inammissibile. Le suppliche dei malati molto gravi, che talvolta invocano la morte, non devono essere intese come espressione di una vera volontà di eutanasia; esse infatti sono quasi sempre richieste angosciate di aiuto e di affetto. Oltre le cure mediche, ciò di cui l'ammalato ha bisogno, è l'amore, il calore umano e soprannaturale, col quale possono e debbono circondarlo tutti coloro che gli sono vicini, genitori e figli, medici e infermieri.

III. IL CRISTIANO DI FRONTE ALLA SOFFERENZA E ALL'USO DI ANALGESICI

La morte non avviene sempre in condizioni drammatiche, al termine di sofferenze insopportabili. Né si deve sempre pensare unicamente ai casi estremi. Numerose testimonianze concordi lasciano pensare che la natura stessa ha provveduto a rendere più leggeri al momento della morte quei distacchi, che sarebbero terribilmente dolorosi per un uomo in piena salute. Perciò una malattia prolungata, una vecchiaia avanzata, una situazione di solitudine e di abbandono, possono stabilire delle condizioni psicologiche tali da facilitare l'accettazione della morte.

Tuttavia, si deve riconoscere che la morte, preceduta o accompagnata spesso da sofferenze atroci e prolungate, rimane un avvenimento, che naturalmente angoscia il cuore dell'uomo.

Il dolore fisico è certamente un elemento inevitabile della condizione umana; sul piano biologico, costituisce un avvertimento la cui utilità è incontestabile; ma poiché tocca la vita psicologica dell'uomo, spesso supera la sua utilità biologica e pertanto può assumere una dimensione tale da suscitare il desiderio di eliminarlo a qualunque costo.

Secondo la dottrina cristiana, però, il dolore, soprattutto quello degli ultimi momenti di vita, assume un significato particolare nel piano salvifico di Dio; è infatti una partecipazione alla Passione di Cristo ed è unione al sacrificio redentore, che Egli ha offerto in ossequio alla volontà del Padre. Non deve dunque meravigliare se alcuni cristiani desiderano moderare l'uso degli analgesici, per accettare volontariamente almeno una parte delle loro sofferenze e associarsi così in maniera cosciente alle sofferenze di Cristo crocifisso (cf. Mt 27,34). Non sarebbe, tuttavia, prudente imporre come norma generale un determinato comportamento eroico. Al contrario, la prudenza umana e cristiana suggerisce per la maggior parte degli ammalati l'uso dei medicinali che siano atti a lenire o a sopprimere il dolore, anche se ne possano derivare come effetti secondari torpore o minore lucidità. Quanto a coloro che non sono in grado di esprimersi, si potrà ragionevolmente presumere che desiderino prendere tali calmanti e somministrarli loro secondo i consigli del medico.

Ma l'uso intensivo di analgesici non è esente da difficoltà, poiché il fenomeno dell'assuefazione di solito obbliga ad aumentare le dosi per mantenerne l'efficacia. Conviene ricordare una dichiarazione di Pio XII, la quale conserva ancora tutta la sua validità. Ad un gruppo di medici che gli avevano posto la seguente domanda: "La soppressione del dolore e della coscienza per mezzo dei narcotici... è permessa dalla religione e dalla morale al medico e al paziente (anche all'avvicinarsi della morte e se si prevede che l'uso dei narcotici abbrevierà la vita)?", il Papa rispose: "Se non esistono altri mezzi e se, nelle date circostanze, ciò non impedisce l'adempimento di altri doveri religiosi e morali: Sì" (Pio XII, *Allocutio*, die 24 febr. 1957: AAS 49 [1957] 147). In questo caso, infatti, è chiaro che la morte non è voluta o ricercata in alcun modo, benché se ne corra il rischio per una ragionevole causa: si intende semplicemente lenire il dolore in maniera efficace, usando allo scopo quegli analgesici di cui la medicina dispone.

Gli analgesici che producono negli ammalati la perdita della coscienza, meritano invece una particolare considerazione. È molto importante, infatti, che gli uomini non solo possano soddisfare ai loro doveri morali e alle loro obbligazioni familiari, ma anche e soprattutto che possano prepararsi con piena coscienza all'incontro con il Cristo. Perciò Pio XII ammonisce che "non è lecito privare il moribondo della coscienza di sé senza grave motivo" (Pio XII, *Allocutio*, die 24 febr. 1957: AAS 49 [1957] 145; cf. Pio XII, *Allocutio*, die 9 sept. 1958: AAS 50 [1958] 694).

IV.

L'USO PROPORZIONATO DEI MEZZI TERAPEUTICI

È molto importante oggi proteggere, nel momento della morte, la dignità della persona umana e la concezione cristiana della vita contro un tecnicismo che rischia di divenire abusivo. Di fatto, alcuni parlano di "diritto alla morte", espressione che non designa il diritto di procurarsi o farsi procurare la morte come si vuole, ma il diritto di morire in tutta serenità, con dignità umana e cristiana. Da questo punto di vista, l'uso dei mezzi terapeutici talvolta può sollevare dei problemi.

In molti casi la complessità delle situazioni può essere tale da far sorgere dei dubbi sul modo di applicare i principii della morale. Prendere delle decisioni spetterà in ultima analisi alla coscienza del malato o delle persone qualificate per parlare a nome suo, oppure anche dei medici, alla luce degli obblighi morali e dei diversi aspetti del caso.

Ciascuno ha il dovere di curarsi e di farsi curare. Coloro che hanno in cura gli ammalati devono prestare la loro opera con ogni diligenza e somministrare quei rimedi che riterranno necessari o utili.

Si dovrà però, in tutte le circostanze, ricorrere ad ogni rimedio possibile? Finora i moralisti rispondevano che non si è mai obbligati all'uso dei mezzi "straordinari". Oggi però tale risposta, sempre valida in linea di principio, può forse sembrare meno chiara, sia per l'imprecisione del termine che per i rapidi progressi della terapia. Perciò alcuni preferiscono parlare di mezzi "proporzionati" e "sproporzionati". In ogni caso, si potranno valutare bene i mezzi mettendo a confronto il tipo di terapia, il grado di difficoltà e di rischio che comporta, le spese necessarie e le possibilità di applicazione, con il risultato che ci si può aspettare, tenuto conto delle condizioni dell'ammalato e delle sue forze fisiche e morali.

Per facilitare l'applicazione di questi principi generali si possono aggiungere le seguenti precisazioni:

- In mancanza di altri rimedi, è lecito ricorrere, con il consenso dell'ammalato, ai mezzi messi a disposizione dalla medicina più avanzata, anche se sono ancora allo stadio sperimentale e non sono esenti da qualche rischio. Accettandoli, l'ammalato potrà anche dare esempio di generosità per il bene dell'umanità.

- È anche lecito interrompere l'applicazione di tali mezzi, quando i risultati deludono le speranze riposte in essi. Ma nel prendere una decisione del genere, si dovrà tener conto del giusto desiderio dell'ammalato e dei suoi familiari, nonché del parere di medici veramente competenti; costoro potranno senza dubbio giudicare meglio di ogni altro se l'investimento di strumenti e di personale è sproporzionato ai risultati prevedibili e se le tecniche messe in opera impongono al paziente sofferenze e disagi maggiori dei benefici che se ne possono trarre.

- È sempre lecito accontentarsi dei mezzi normali che la medicina può offrire. Non si può, quindi, imporre a nessuno l'obbligo di ricorrere ad un tipo di cura che, per quanto già in uso, tuttavia non è ancora esente da pericoli o è troppo oneroso. Il suo rifiuto non equivale al suicidio: significa piuttosto o semplice accettazione della condizione umana, o desiderio di evitare la messa in opera di un dispositivo medico sproporzionato ai risultati che si potrebbero sperare, oppure volontà di non imporre oneri troppo gravi alla famiglia o alla collettività.

- Nell'imminenza di una morte inevitabile nonostante i mezzi usati, è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita, senza tuttavia interrompere le cure normali dovute all'ammalato in simili casi. Perciò il medico non ha motivo di angustiarsi, quasi che non avesse prestato assistenza ad una persona in pericolo.

CONCLUSIONE

Le norme contenute nella presente Dichiarazione sono ispirate dal profondo desiderio di servire l'uomo secondo il disegno del Creatore. Se da una parte la vita è un dono di Dio, dall'altra la morte è ineluttabile; è necessario, quindi, che noi, senza prevenire in alcun modo l'ora della morte, sappiamo accettarla con piena coscienza della nostra responsabilità e con tutta dignità. È vero, infatti, che la morte pone fine alla nostra esistenza terrena, ma allo stesso tempo apre la via alla vita immortale. Perciò tutti gli uomini devono prepararsi a questo evento alla luce dei valori umani, e i cristiani ancor più alla luce della loro fede.

Coloro che si dedicano alla cura della salute pubblica non tralascino niente per mettere al servizio degli ammalati e dei moribondi tutta la loro competenza; ma si ricordino anche di prestare loro il conforto ancor

più necessario di una bontà immensa e di una carità ardente. Un tale servizio prestato agli uomini è anche un servizio prestato al Signore stesso, il quale ha detto: “Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me” (Mt 25,40).

Roma, dalla sede della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, il 5 maggio 1980.

Franjo Cardinale Seper
Prefetto

Fr. Jérôme Hamer, O. P.
Arcivescovo tit. di Lorium
Segretario





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

DÉCLARATION "IURA ET BONA" SUR L'EUTHANASIE ET SUR S'OBSERVATION D'UN USAGE THÉRAPEUTIQUE DROIT ET PROPORTIONNÉ DES MÉDICAMENTS ANALGÉSIFIQUES (*)

Introduction

LES DROITS ET LES VALEURS attachés à la personne humaine tiennent une place importante dans la problématique contemporaine. A ce propos, le deuxième Concile du Vatican a réaffirmé l'éminente dignité de la personne humaine et tout spécialement son droit à la vie. Aussi a-t-il dénoncé les crimes contre la vie « comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et aussi le suicide délibéré » (Const. past. *Gaudium et spes*, n. 27.).

Récemment, la S. Congrégation pour la Doctrine de la foi a rappelé la doctrine catholique au sujet de l'avortement provoqué (1). Elle veut maintenant présenter l'enseignement de l'Eglise sur le problème de l'euthanasie.

En effet, si en ce domaine les principes affirmés par les derniers Pontifes (2) sont toujours valables, les progrès de la médecine ont fait apparaître en ces dernières années d'autres aspects du problème de l'euthanasie, qui appellent au plan éthique de nouvelles précisions.

Dans notre société, où les valeurs fondamentales de la vie humaine sont mises en cause, une mutation de civilisation influe sur la façon de considérer la souffrance et la mort ; la médecine a accru son pouvoir de guérir et de prolonger la vie dans des conditions qui entraînent parfois des problèmes moraux. Aussi les hommes qui vivent dans un tel climat s'interrogent-ils avec angoisse sur le sens de la vieillesse extrême et de la mort. Ils en viennent à se demander s'ils n'auraient pas le droit de se procurer, à eux ou à leurs semblables, une mort « douce » qui abrègerait leurs souffrances ou qui serait, à leurs yeux, plus conforme à la dignité humaine.

Plusieurs Conférences épiscopales ont posé à ce sujet des questions à la S. Congrégation pour la Doctrine de la foi. Après avoir consulté des experts sur les différents aspects de l'euthanasie, la S. Congrégation entend répondre aux évêques pour les aider à orienter les fidèles et leur offrir, à propos de ce grave problème, des éléments de réflexion qu'ils puissent présenter aux autorités civiles responsables.

Les arguments proposés dans ce document concernent tout d'abord ceux qui mettent leur foi et leur espérance dans le Christ qui, par sa vie, sa mort et sa résurrection, a donné un sens nouveau à l'existence de chacun des siens, et spécialement à leur mort, selon la parole de saint Paul : « Si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur. » (*Rm* 14, 8 ; cf. *Ph* 1, 20.)

Quant aux adeptes d'autres religions, beaucoup admettront avec nous que la croyance – s'ils la partagent – en un Dieu Créateur, Providence et Maître de la vie, donne une valeur éminente à toute personne humaine

et doit en garantir le respect.

Nous espérons aussi que la présente Déclaration rencontrera l'assentiment de tant d'hommes de bonne volonté qui, au-delà des différences philosophiques ou idéologiques, ont une vive conscience des droits de la personne humaine. Ces droits ont été d'ailleurs souvent proclamés au cours des dernières années dans des déclarations internationales (3); et puisqu'il s'agit ici des droits fondamentaux de toute personne humaine, on ne saurait recourir à des arguments tirés du pluralisme politique ou de la liberté religieuse pour en refuser la valeur universelle.

I. – Valeur de la vie humaine

La vie humaine est le fondement de tous les biens, la source et la condition nécessaire de toute activité humaine et de toute communion sociale. Si la plupart des hommes estiment que la vie a un caractère sacré et que chacun peut en disposer à son gré, les croyants y voient plus encore un don de l'amour de Dieu, qu'ils ont la responsabilité de conserver et de faire fructifier. De cette dernière considération découlent les conséquences suivantes :

1. Nul ne saurait porter atteinte à la vie d'un homme innocent sans s'opposer à l'amour de Dieu pour lui, sans violer un droit fondamental inamissible et inaliénable, donc sans commettre un crime d'une extrême gravité (4).
2. Tout homme a le devoir de conduire sa vie selon le dessein du Créateur. Elle lui est confiée comme un bien qu'il doit mettre en valeur ici-bas, mais qui ne trouve son épanouissement que dans la vie éternelle.
3. Le suicide est donc aussi inacceptable que l'homicide, car il constitue de la part de l'homme un refus de la souveraineté de Dieu et de son dessein d'amour ; souvent aussi le suicide est refus d'amour envers soi-même, négation de l'aspiration naturelle vers la vie, abdication devant les obligations de justice et de charité à l'égard des proches, de diverses communautés et du corps social tout entier – bien que parfois, on le sait, interviennent des conditions psychologiques qui peuvent atténuer ou même supprimer la responsabilité.

Il faut distinguer avec soin du suicide le sacrifice par lequel, en vue d'une grande cause – comme l'honneur de Dieu, le salut des âmes ou le service de ses frères – quelqu'un donne ou expose sa propre vie (cf. *Jn* 15, 14).

II. – L'euthanasie

Pour traiter avec précision du problème de l'euthanasie, il convient d'abord de préciser le vocabulaire employé. Au sens étymologique, le mot *euthanasie* signifie, dans l'Antiquité, une *mort douce* sans cruelles souffrances. On ne songe plus guère aujourd'hui au sens premier de ce mot, mais plutôt à une intervention de la médecine qui atténue les douleurs de la maladie et de l'agonie, parfois même au risque de supprimer prématurément la vie. Enfin le terme d'euthanasie est utilisé en un sens plus particulier. Il désigne alors le fait de « donner la mort par pitié », pour supprimer radicalement des souffrances extrêmes ou éviter aux enfants anormaux, aux incurables, aux malades mentaux la prolongation, pendant des années peut-être,

d'une vie pénible qui pourrait en outre imposer des charges trop lourdes aux familles ou à la société.

Il est donc nécessaire de dire clairement en quel sens est employé ce terme dans le présent document.

Par euthanasie, nous entendons une action ou une omission qui, de soi ou dans l'intention, donne la mort afin de supprimer ainsi toute douleur. L'euthanasie se situe donc au niveau des intentions et à celui des procédés employés.

Or, il faut le dire une nouvelle fois avec fermeté, rien ni personne ne peut autoriser que l'on donne la mort à un être humain innocent, fœtus ou embryon, enfant ou adulte, vieillard, malade incurable ou agonisant. Personne ne peut demander ce geste homicide pour soi ou pour un autre confié à sa responsabilité, ni même y consentir, explicitement ou non. Aucune autorité ne peut légitimement l'imposer, ni même l'autoriser. Il y a là violation d'une loi divine, offense à la dignité de la personne humaine, crime contre la vie, attentat contre l'humanité.

Il peut arriver que des douleurs prolongées et intolérables, des raisons d'ordre affectif ou divers autres arguments conduisent quelqu'un à estimer qu'il peut légitimement demander la mort ou la donner à autrui. Si, en de tels cas, la responsabilité personnelle peut être diminuée ou même supprimée, l'erreur de jugement de la conscience – fût-elle de bonne foi – ne modifie pas la nature du geste meurtrier, qui demeure en soi inacceptable. Les supplications de très grands malades demandant parfois la mort ne doivent pas être comprises comme l'expression d'une vraie volonté d'euthanasie ; elles sont en effet presque toujours des demandes angoissées d'aide et d'affection. Au-delà de l'aide médicale, ce dont a besoin le malade, c'est de l'amour, de la chaleur humaine et surnaturelle que peuvent et doivent lui apporter tous ses proches, parents et enfants, médecins et infirmières.

III. – Le chrétien devant la souffrance et l'usage des médicaments analgésiques

La mort ne se produit pas toujours dans des conditions dramatiques, au terme d'insupportables souffrances. Il ne faut pas penser uniquement aux cas extrêmes. Des témoignages nombreux et concordants donnent à penser que la nature même facilite au moment de la mort des détachements qui seraient terriblement douloureux à un homme en pleine santé. Ainsi une maladie prolongée, une vieillesse avancée, une situation de solitude et d'abandon peuvent instaurer des conditions psychologiques qui facilitent l'acceptation de la mort.

Il n'en reste pas moins que la mort, souvent précédée ou accompagnée de souffrances atroces et d'une longueur épuisante, demeure naturellement angoissante pour le cœur de l'homme.

La douleur physique est assurément un élément inévitable de la condition humaine ; au plan biologique, elle constitue un avertissement dont l'utilité n'est pas contestable ; mais, ressentie dans le psychisme humain, elle devient souvent disproportionnée à son utilité biologique et peut prendre une dimension telle qu'on souhaite l'éliminer à tout prix.

Selon la doctrine chrétienne, la douleur – surtout celle des derniers moments de la vie – a une place particulière dans le plan salvifique de Dieu ; elle est effet participation à la Passion du Christ et union au sacrifice rédempteur qu'il a offert dans l'obéissance au Père. Aussi ne faut-il pas s'étonner que certains fidèles désirent modérer l'usage des analgésiques, de façon à assumer au moins une partie de leurs

souffrances et à s'unir ainsi dans une conscience pleinement éveillée à celles de Jésus sur la croix (cf. *Mt* 27, 34). Toutefois, il ne serait pas conforme à la prudence de vouloir faire d'une attitude héroïque une règle générale. Pour beaucoup de malades, la prudence humaine et chrétienne conseillera souvent l'emploi de moyens médicaux aptes à atténuer ou supprimer la souffrance, même si les effets secondaires en sont la torpeur ou une moindre lucidité. Quant à ceux qui ne sont pas en état de s'exprimer, on pourra raisonnablement présumer qu'ils désirent recevoir ces calmants et les leur administrer selon les conseils du médecin.

Mais l'utilisation intensive des analgésiques ne va pas sans soulever des difficultés, puisque le phénomène de l'accoutumance oblige généralement à en augmenter les doses pour en maintenir l'efficacité. Il convient de rappeler ici une déclaration de Pie XII qui conserve toute sa valeur ; à des médecins qui lui posaient la question suivante : « La suppression de la douleur et de la conscience par le moyen des narcotiques [...] est-elle permise par la religion et la morale au médecin et au patient (même à l'approche de la mort et si l'on prévoit que l'emploi des narcotiques abrégera la vie) ? », le Pape répondit : « S'il n'existe pas d'autres moyens et si, dans les circonstances données, cela n'empêche pas l'accomplissement d'autres devoirs religieux et moraux : oui (5) ». Dans ce cas en effet, il est clair que la mort n'est en aucune façon voulue ou recherchée, même si le risque en est raisonnablement couru ; on a simplement l'intention de calmer efficacement la douleur en employant dans ce but les analgésiques dont la science médicale dispose.

Les analgésiques qui entraînent l'inconscience méritent toutefois une attention particulière. Il importe en effet non seulement de pouvoir satisfaire à ses devoirs moraux et à ses obligations familiales, mais surtout de se préparer en pleine connaissance à la rencontre du Christ. Aussi Pie XII rappelle-t-il « qu'il ne faut pas sans raison grave priver le mourant de la conscience de soi (6) ».

IV. - L'usage proportionné des moyens thérapeutiques

Il est aujourd'hui très important de protéger au moment de la mort la dignité de la personne humaine et la conception chrétienne de la vie contre une technicité qui risque de devenir abusive. Aussi certains en sont-ils venus à parler d'un « droit à la mort », expression qui ne désigne pas le droit de se donner ou de se faire donner la mort comme on le veut, mais le droit de mourir dans la dignité humaine et chrétienne, en toute sérénité. De ce point de vue, l'usage des moyens thérapeutiques peut parfois poser des problèmes.

En de nombreux cas, la complexité des situations peut être telle qu'elle engendre des hésitations sur la manière d'appliquer les principes de l'éthique. Les décisions appartiendront en dernier lieu à la conscience du malade ou des personnes qualifiées pour parler en son nom, ainsi qu'à celle des médecins, à la lumière des obligations morales et des différents aspects du cas.

Chacun a le devoir de se soigner ou de se faire soigner. Ceux qui ont la charge de soigner les malades doivent le faire consciencieusement et administrer les remèdes qui paraissent nécessaires ou utiles.

Faut-il cependant en toutes circonstances recourir à tous les moyens possibles ? Naguère, les moralistes répondaient qu'on n'est jamais obligé d'employer les moyens « extraordinaires ». Cette réponse, toujours valable en principe, est peut-être moins éclairante aujourd'hui, en raison de l'imprécision du terme et de l'évolution rapide de la thérapeutique. Aussi certains préfèrent-ils parler de moyens proportionnés et disproportionnés. De toute manière, on appréciera les moyens en mettant en rapport le genre de thérapeutique à utiliser, son degré de complexité ou de risque, son coût, les possibilités de son emploi, avec le résultat qu'on peut en attendre, compte tenu de l'état du malade et de ses ressources physiques et

morales.

Pour faciliter l'application de ces principes généraux, on peut apporter les précisions suivantes :

- S'il n'y a pas d'autres remèdes suffisants, il est permis de recourir, avec l'accord du malade, aux moyens que procure la technique médicale la plus avancée, même s'ils en sont encore au stade expérimental et ne vont pas sans quelque risque. Le malade, en les acceptant, pourra même faire preuve de générosité au service de l'humanité.
- Il est aussi permis d'interrompre l'application de ces moyens lorsque les résultats en sont décevants. Mais pour une telle décision, on tiendra compte du désir raisonnable du malade et de sa famille, ainsi que de l'avis des médecins particulièrement compétents ; ceux-ci pourraient estimer notamment que l'investissement en instruments et en personnel est disproportionné aux résultats prévisibles, et que les techniques mises en œuvre imposent au patient des contraintes ou des souffrances hors de proportion avec les bénéfices qu'il peut en recevoir.
- Il est toujours permis de se contenter des moyens normaux que la médecine peut offrir. On ne peut donc imposer à personne l'obligation de recourir à une technique déjà en usage, mais encore risquée ou très onéreuse. Son refus n'équivaut pas à un suicide ; il y a là plutôt acceptation de la condition humaine, souci d'épargner la mise en œuvre d'un dispositif médical disproportionné aux résultats que l'on peut attendre, enfin volonté de ne pas imposer des charges trop lourdes à la famille ou à la collectivité.
- Dans l'imminence d'une mort inévitable malgré les moyens employés, il est permis en conscience de prendre la décision de renoncer à des traitements qui ne procureraient qu'un sursis précaire et pénible, sans interrompre pourtant les soins normaux dus au malade en pareil cas. Le médecin ne pourrait alors se reprocher la non-assistance à personne en danger.

Conclusion

Les normes contenues dans la présente Déclaration sont inspirées d'un profond désir de servir l'homme selon le dessein du Créateur. Si la vie est un don de Dieu, la mort est inéluctable ; il faut donc, sans en prévenir l'heure, savoir l'accepter en toute responsabilité et dignité. Il est vrai qu'elle marque la fin de notre existence terrestre, mais en même temps elle fait éclore une vie immortelle. Aussi tous les hommes doivent-ils se préparer à cet événement à la lumière des valeurs humaines et les chrétiens plus encore à la lumière de la foi.

Quant à ceux qui travaillent dans les professions de la santé, ils ne négligeront rien pour mettre au service des malades et des mourants toute leur compétence ; mais ils se souviendront aussi de leur apporter le réconfort plus nécessaire encore d'une immense tendresse et d'une ardente charité. Un tel service de l'homme est aussi un service du Seigneur qui a dit : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Mt 25, 40.)

Au cours de l'audience accordée au Préfet soussigné de la Congrégation, Sa Sainteté Jean-Paul II a approuvé cette Déclaration adoptée en réunion ordinaire de la Congrégation pour la doctrine de la foi et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation, le 5 mai 1980.

Franjo card. ŠEPER,
Préfet

† **Jérôme HAMER, O.P., Arch. tit. di Lorium**
Secrétaire.

NOTES

(*) CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio de Euthanasia deque analgesicorum remedium usu therapeutico recte ac proportionate servando*, 5 maii 1980 : AAS 72 (1980) 542-552 ; texte français de la polyglotte vaticane publié dans *DC 77* (1980), 697-700. Dans les notes ci-dessous, les références à la *DC* sont de la rédaction de ce périodique.

(1) *Declaratio de abortu procurato*, 18 nov. 1974 (AAS 66 [1974], p. 730-747 et *DC* 1974, n° 1666, p. 1068-1073.)

(2) PIE XII, *Discours* aux congressistes de l'Union internationale des ligues féminines catholiques, 11 sept. 1947 (AAS 39 [1947], p. 483 et *DC* 1947, n° 1003, col. 1455-1462) ; *Allocution* à l'Union catholique italienne des sages-femmes, 29 oct. 1951 (AAS 43 [1951], p. 835-854 et *DC* 1951, n° 1109, col. 1473-1494) ; *Discours* aux m.s de l'Office international de documentation de médecine militaire, 19 oct. 1953 (AAS 45 [1953], p. 744-754 et *DC* 1953, n° 1160, col. 1409-1418) ; *Discours* aux participants du IXe Congrès de la Société italienne d'anesthésiologie, 24 fév. 1957 (AAS 49 [1957], p. 146 et *DC* 1957, n° 1247, col. 325-340). cf. aussi *Allocution* sur la « réanimation », 24 nov. 1957 (AAS 49 [1957], p. 1027-1033 et *DC* 1957, n° 1267, col. 1605-1610). PAUL VI, *Discours* aux m.s du Comité spécial des Nations Unies pour la question de l'apartheid, 22 mai 1974 (AAS 66 [1974], p. 346 et *DC* 1974, n° 1657, p. 605-606.) JEAN-PAUL II, *Allocution* aux évêques des USA, 5 oct. 1979 (AAS 71 [1979], p. 1225 et *DC* 1979, n° 1773, p. 925-930.)

(3) On songera tout spécialement à la recommandation 779 (1976) relative aux droits des malades et des mourants, de l'Assemblée parlementaire de l'Europe en sa XXVIIe session ordinaire. Cf. SIPECA, n. 1, mars 1977, p. 14-15.

(4) Nous laissons entièrement de côté les problèmes de la peine de mort et de la guerre, qui font intervenir des considérations spécifiques étrangères au présent sujet.

(5) PIE XII, *Discours* du 24 fév. 1957 (AAS 49 [1957], p. 147 et *DC* 1957, n° 1247, col. 325-340.)

(6) PIE XII, *ibid*, p. 145. Cf. *Allocution* du 9 sept. 1958 (AAS 50 [1958], p. 694 et *DC* 1958, n° 1287, col.

1227-1236.)





SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

DECLARATION ON EUTHANASIA

INTRODUCTION

The rights and values pertaining to the human person occupy an important place among the questions discussed today. In this regard, the Second Vatican Ecumenical Council solemnly reaffirmed the lofty dignity of the human person, and in a special way his or her right to life. The Council therefore condemned crimes against life "such as any type of murder, genocide, abortion, euthanasia, or willful suicide" (Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, no. 27). More recently, the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith has reminded all the faithful of Catholic teaching on procured abortion.[1] The Congregation now considers it opportune to set forth the Church's teaching on euthanasia. It is indeed true that, in this sphere of teaching, the recent Popes have explained the principles, and these retain their full force[2]; but the progress of medical science in recent years has brought to the fore new aspects of the question of euthanasia, and these aspects call for further elucidation on the ethical level. In modern society, in which even the fundamental values of human life are often called into question, cultural change exercises an influence upon the way of looking at suffering and death; moreover, medicine has increased its capacity to cure and to prolong life in particular circumstances, which sometime give rise to moral problems. Thus people living in this situation experience no little anxiety about the meaning of advanced old age and death. They also begin to wonder whether they have the right to obtain for themselves or their fellowmen an "easy death," which would shorten suffering and which seems to them more in harmony with human dignity. A number of Episcopal Conferences have raised questions on this subject with the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. The Congregation, having sought the opinion of experts on the various aspects of euthanasia, now wishes to respond to the Bishops' questions with the present Declaration, in order to help them to give correct teaching to the faithful entrusted to their care, and to offer them elements for reflection that they can present to the civil authorities with regard to this very serious matter. The considerations set forth in the present document concern in the first place all those who place their faith and hope in Christ, who, through His life, death and resurrection, has given a new meaning to existence and especially to the death of the Christian, as St. Paul says: "If we live, we live to the Lord, and if we die, we die to the Lord" (*Rom.* 14:8; cf. *Phil.* 1:20). As for those who profess other religions, many will agree with us that faith in God the Creator, Provider and Lord of life - if they share this belief - confers a lofty dignity upon every human person and guarantees respect for him or her. It is hoped that this Declaration will meet with the approval of many people of good will, who, philosophical or ideological differences notwithstanding, have nevertheless a lively awareness of the rights of the human person. These rights have often, in fact, been proclaimed in recent years through declarations issued by International Congresses[3]; and since it is a question here of fundamental rights inherent in every human person, it is obviously wrong to have recourse to arguments from political pluralism or religious freedom in order to deny the universal value of those rights.

I. THE VALUE OF HUMAN LIFE

Human life is the basis of all goods, and is the necessary source and condition of every human activity and of all society. Most people regard life as something sacred and hold that no one may dispose of it at will, but believers see in life something greater, namely, a gift of God's love, which they are called upon to preserve and make fruitful. And it is this latter consideration that gives rise to the following consequences:

1. No one can make an attempt on the life of an innocent person without opposing God's love for that person, without violating a fundamental right, and therefore without committing a crime of the utmost gravity.[4]
2. Everyone has the duty to lead his or her life in accordance with God's plan. That life is entrusted to the individual as a good that must bear fruit already here on earth, but that finds its full perfection only in eternal life.
3. Intentionally causing one's own death, or suicide, is therefore equally as wrong as murder; such an action on the part of a person is to be considered as a rejection of God's sovereignty and loving plan. Furthermore, suicide is also often a refusal of love for self, the denial of a natural instinct to live, a flight from the duties of justice and charity owed to one's neighbor, to various communities or to the whole of society - although, as is generally recognized, at times there are psychological factors present that can diminish responsibility or even completely remove it. However, one must clearly distinguish suicide from that sacrifice of one's life whereby for a higher cause, such as God's glory, the salvation of souls or the service of one's brethren, a person offers his or her own life or puts it in danger (cf. *Jn.* 15:14).

II. EUTHANASIA

In order that the question of euthanasia can be properly dealt with, it is first necessary to define the words used. Etymologically speaking, in ancient times *Euthanasia* meant an *easy death* without severe suffering. Today one no longer thinks of this original meaning of the word, but rather of some intervention of medicine whereby the suffering of sickness or of the final agony are reduced, sometimes also with the danger of suppressing life prematurely. Ultimately, the word *Euthanasia* is used in a more particular sense to mean "mercy killing," for the purpose of putting an end to extreme suffering, or having abnormal babies, the mentally ill or the incurably sick from the prolongation, perhaps for many years of a miserable life, which could impose too heavy a burden on their families or on society. It is, therefore, necessary to state clearly in what sense the word is used in the present document. By euthanasia is understood an action or an omission which of itself or by intention causes death, in order that all suffering may in this way be eliminated. Euthanasia's terms of reference, therefore, are to be found in the intention of the will and in the methods used. It is necessary to state firmly once more that nothing and no one can in any way permit the killing of an innocent human being, whether a fetus or an embryo, an infant or an adult, an old person, or one suffering from an incurable disease, or a person who is dying. Furthermore, no one is permitted to ask for this act of killing, either for himself or herself or for another person entrusted to his or her care, nor can he or she consent to it, either explicitly or implicitly. nor can any authority legitimately recommend or permit such an action. For it is a question of the violation of the divine law, an offense against the dignity of the human person, a crime against life, and an attack on humanity. It may happen that, by reason of prolonged and barely tolerable pain, for deeply personal or other reasons, people may be led to believe that they can legitimately ask for death or obtain it for others. Although in these cases the guilt of the individual may be reduced or completely absent, nevertheless the error of judgment into which the conscience falls, perhaps in good faith, does not change the nature of this act of killing, which will always be in itself something to be rejected. The pleas of gravely ill people who sometimes ask for death are not to be

understood as implying a true desire for euthanasia; in fact, it is almost always a case of an anguished plea for help and love. What a sick person needs, besides medical care, is love, the human and supernatural warmth with which the sick person can and ought to be surrounded by all those close to him or her, parents and children, doctors and nurses.

III. THE MEANING OF SUFFERING FOR CHRISTIANS AND THE USE OF PAINKILLERS

Death does not always come in dramatic circumstances after barely tolerable sufferings. Nor do we have to think only of extreme cases. Numerous testimonies which confirm one another lead one to the conclusion that nature itself has made provision to render more bearable at the moment of death separations that would be terribly painful to a person in full health. Hence it is that a prolonged illness, advanced old age, or a state of loneliness or neglect can bring about psychological conditions that facilitate the acceptance of death. Nevertheless the fact remains that death, often preceded or accompanied by severe and prolonged suffering, is something which naturally causes people anguish. Physical suffering is certainly an unavoidable element of the human condition; on the biological level, it constitutes a warning of which no one denies the usefulness; but, since it affects the human psychological makeup, it often exceeds its own biological usefulness and so can become so severe as to cause the desire to remove it at any cost. According to Christian teaching, however, suffering, especially suffering during the last moments of life, has a special place in God's saving plan; it is in fact a sharing in Christ's passion and a union with the redeeming sacrifice which He offered in obedience to the Father's will. Therefore, one must not be surprised if some Christians prefer to moderate their use of painkillers, in order to accept voluntarily at least a part of their sufferings and thus associate themselves in a conscious way with the sufferings of Christ crucified (cf. *Mt. 27:34*). Nevertheless it would be imprudent to impose a heroic way of acting as a general rule. On the contrary, human and Christian prudence suggest for the majority of sick people the use of medicines capable of alleviating or suppressing pain, even though these may cause as a secondary effect semiconsciousness and reduced lucidity. As for those who are not in a state to express themselves, one can reasonably presume that they wish to take these painkillers, and have them administered according to the doctor's advice. But the intensive use of painkillers is not without difficulties, because the phenomenon of habituation generally makes it necessary to increase their dosage in order to maintain their efficacy. At this point it is fitting to recall a declaration by Pius XII, which retains its full force; in answer to a group of doctors who had put the question: "Is the suppression of pain and consciousness by the use of narcotics ... permitted by religion and morality to the doctor and the patient (even at the approach of death and if one foresees that the use of narcotics will shorten life)?" the Pope said: "If no other means exist, and if, in the given circumstances, this does not prevent the carrying out of other religious and moral duties: Yes." [5] In this case, of course, death is in no way intended or sought, even if the risk of it is reasonably taken; the intention is simply to relieve pain effectively, using for this purpose painkillers available to medicine. However, painkillers that cause unconsciousness need special consideration. For a person not only has to be able to satisfy his or her moral duties and family obligations; he or she also has to prepare himself or herself with full consciousness for meeting Christ. Thus Pius XII warns: "It is not right to deprive the dying person of consciousness without a serious reason." [6]

IV. DUE PROPORTION IN THE USE OF REMEDIES

Today it is very important to protect, at the moment of death, both the dignity of the human person and the Christian concept of life, against a technological attitude that threatens to become an abuse. Thus some people speak of a "right to die," which is an expression that does not mean the right to procure death either

by one's own hand or by means of someone else, as one pleases, but rather the right to die peacefully with human and Christian dignity. From this point of view, the use of therapeutic means can sometimes pose problems. In numerous cases, the complexity of the situation can be such as to cause doubts about the way ethical principles should be applied. In the final analysis, it pertains to the conscience either of the sick person, or of those qualified to speak in the sick person's name, or of the doctors, to decide, in the light of moral obligations and of the various aspects of the case. Everyone has the duty to care for his or her own health or to seek such care from others. Those whose task it is to care for the sick must do so conscientiously and administer the remedies that seem necessary or useful. However, is it necessary in all circumstances to have recourse to all possible remedies? In the past, moralists replied that one is never obliged to use "extraordinary" means. This reply, which as a principle still holds good, is perhaps less clear today, by reason of the imprecision of the term and the rapid progress made in the treatment of sickness. Thus some people prefer to speak of "proportionate" and "disproportionate" means. In any case, it will be possible to make a correct judgment as to the means by studying the type of treatment to be used, its degree of complexity or risk, its cost and the possibilities of using it, and comparing these elements with the result that can be expected, taking into account the state of the sick person and his or her physical and moral resources. In order to facilitate the application of these general principles, the following clarifications can be added: - If there are no other sufficient remedies, it is permitted, with the patient's consent, to have recourse to the means provided by the most advanced medical techniques, even if these means are still at the experimental stage and are not without a certain risk. By accepting them, the patient can even show generosity in the service of humanity. - It is also permitted, with the patient's consent, to interrupt these means, where the results fall short of expectations. But for such a decision to be made, account will have to be taken of the reasonable wishes of the patient and the patient's family, as also of the advice of the doctors who are specially competent in the matter. The latter may in particular judge that the investment in instruments and personnel is disproportionate to the results foreseen; they may also judge that the techniques applied impose on the patient strain or suffering out of proportion with the benefits which he or she may gain from such techniques. - It is also permissible to make do with the normal means that medicine can offer. Therefore one cannot impose on anyone the obligation to have recourse to a technique which is already in use but which carries a risk or is burdensome. Such a refusal is not the equivalent of suicide; on the contrary, it should be considered as an acceptance of the human condition, or a wish to avoid the application of a medical procedure disproportionate to the results that can be expected, or a desire not to impose excessive expense on the family or the community. - When inevitable death is imminent in spite of the means used, it is permitted in conscience to take the decision to refuse forms of treatment that would only secure a precarious and burdensome prolongation of life, so long as the normal care due to the sick person in similar cases is not interrupted. In such circumstances the doctor has no reason to reproach himself with failing to help the person in danger.

CONCLUSION

The norms contained in the present Declaration are inspired by a profound desire to service people in accordance with the plan of the Creator. Life is a gift of God, and on the other hand death is unavoidable; it is necessary, therefore, that we, without in any way hastening the hour of death, should be able to accept it with full responsibility and dignity. It is true that death marks the end of our earthly existence, but at the same time it opens the door to immortal life. Therefore, all must prepare themselves for this event in the light of human values, and Christians even more so in the light of faith. As for those who work in the medical profession, they ought to neglect no means of making all their skill available to the sick and dying; but they should also remember how much more necessary it is to provide them with the comfort of boundless kindness and heartfelt charity. Such service to people is also service to Christ the Lord, who said: "As you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me" (*Mt. 25:40*).

At the audience granted prefect, His Holiness Pope John Paul II approved this declaration, adopted at the ordinary meeting of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, and ordered its publication.

Rome, the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, May 5, 1980.

Franjo Cardinal Seper

Prefect

Jerome Hamer, O.P.

Tit. Archbishop of Lorium

Secretary

FOOTNOTES

[1] DECLARATION ON PROCURED ABORTION, November 18, 1974: AAS 66 (1974), pp. 730-747.

[2] Pius XII, ADDRESS TO THOSE ATTENDING THE CONGRESS OF THE INTERNATIONAL UNION OF CATHOLIC WOMEN'S LEAGUES, September 11, 1947: AAS 39 (1947), p. 483; ADDRESS TO THE ITALIAN CATHOLIC UNION OF MIDWIVES, October 29, 1951: AAS 43 (1951), pp. 835-854; SPEECH TO THE MEMBERS OF THE INTERNATIONAL OFFICE OF MILITARY MEDICINE DOCUMENTATION, October 19, 1953: AAS 45 (1953), pp. 744-754; ADDRESS TO THOSE TAKING PART IN THE IXth CONGRESS OF THE ITALIAN ANAESTHESIOLOGICAL SOCIETY, February 24, 1957: AAS 49 (1957), p. 146; cf. also ADDRESS ON "REANIMATION," November 24, 1957: AAS 49 (1957), pp. 1027-1033; Paul VI, ADDRESS TO THE MEMBERS OF THE UNITED NATIONAL SPECIAL COMMITTEE ON APARTHEID, May 22, 1974: AAS 66 (1974), p. 346; John Paul II: ADDRESS TO THE BISHOPS OF THE UNITED STATES OF AMERICA, October 5, 1979: AAS 71 (1979), p. 1225.

[3] One thinks especially of Recommendation 779 (1976) on the rights of the sick and dying, of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe at its XXVIIth Ordinary Session; cf. Sipeca, no. 1, March 1977, pp. 14-15.

[4] We leave aside completely the problems of the death penalty and of war, which involve specific considerations that do not concern the present subject.

[5] Pius XII, ADDRESS of February 24, 1957: AAS 49 (1957), p. 147.

[6] Pius XII, *Ibid.*, p. 145; cf. ADDRESS of September 9, 1958: AAS 50 (1958), p. 694.





SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI

DECLARATIO DE EUTHANASIA

INTRODUCTIO

Iura et bona quae humanae personae inhaerent, magnum obtinent momentum in quaestionibus quae apud nostrae aetatis homines agitantur. Ad rem quod attinet, Concilium Oecumenicum Vaticanum II praecellentem personae humanae dignitatem, peculiarique modo ius ipsius ad vitam, sollemniter confirmavit. Quapropter idem Concilium denunciavit crimine contra vitam, quorum in numero ponuntur “culusvis generis homicidia, genocidia, abortus, euthanasia et ipsum voluntarium suicidium”.

Recentiore tempore S. Congregatio pro Doctrina Fidei in omnium Christifidelium mentem doctrinam de abortu procurato revocavit.² Nunc vero eadem S. Congregatio opportunum ducit Ecclesiae doctrinam de euthanasia proponere.

Verum quidem est, hoc in doctrinae campo, ultimos Pontifices principia exposuisse, quae vim suam integre servant; at medicae artis progressus effecerunt ut in quaestione de euthanasia hisce ultimis annis novi aspectus in medium proferrentur; qui quidem aspectus postulant ut novis dilucidationibus proponantur, ad ethicas normas quod attinet.

In hominum societate, quae hodie est, cum saepe in discrimen vocentur ipsa fundamentalia vitae humanae bona, fit ut mutatio civilis culturae vim habeat in ipsam rationem mortem et dolorem aestimandi; animadvertendum etiam est auctam esse medicae artis virtutem sanandi vitamque prorogandi quibusdam datis condicionibus, quae quidem interdum nonnullas de re morali quaestiones gignunt. Itaque homines, qui in tali rerum statu versantur, anxii sibi interrogationes ponunt de extremae senectutis et mortis significatione. Ac proinde consentaneum est, ut iidem quaestionem sibi ponant an ius habeant sibi vel suis procurandi “dulcem mortem”, quae breviores dolores reddere possit, quacque ipsis videtur hominis dignitati magis respondere.

Qua de re plures Conferentiae Episcopales Sacrae Congregationi pro Doctrina Fidei quaestiones proposuerunt. Nunc autem haec Sacra Congregatio, postquam circa varios euthanasiae aspectus peritorum sententiam iam quaesivit, in animo habet hac Declaratione episcoporum petitionibus respondere, quo ipsi facilius fideles sibi creditos recte docere possint, idque habeant unde ad gravissimam hanc causam publicae rei moderatoribus considerationis elementa praebeant.

Argumenta hoc in documento proposita ad eos in primis spectant, qui fidem et spem suam reponunt in Christo, e cuius vita, morte et resurrectione christianorum vita ac mors praesertim novam significationem acceperunt, iuxta S. Pauli verba: “Sive enim vivimus, Domino vivimus, sive morimur, Domino morimur. Sive ergo vivimus sive morimur, Domini sumus”.

Ad eos autem quod attinet, qui alias religiones profitentur, horum plerique nobiscum in id profecto consentient, quod scilicet fides in Deum Creatorem, Providentem et vitae Dominum - si quidem eam ipsi

participent - unicuique personae humanae praecellentem dignitatem tribuit, eiusque reverentiam tuetur.

Sperandum est hanc Declarationem consensum adipisci posse etiam hominum bonae voluntatis, qui etsi philosophicae doctrinae vel ideologiae diversitate inter se discrepant, nihilominus de iuribus personae humanae vivam conscientiam ferunt. Haec ipsa iura, alioquin, recentiorum annorum decursu, saepe proclamata sunt per declarationes Conventuum Internationalium; cum autem hic agatur de iuribus fundamentalibus cuiusvis humanae personae propriis, patet fas non esse argumentis inniti ductis a pluralismo politico vel a libertate religiosa, ut eorundem iurium vis universalis denegetur.

I. VITAE HUMANAЕ VALOR

Vita inhumana est fundamentum omnium bonorum itemque necessarius fons et condicio cuiusvis activitatis humanae necnon consortionis socialis. Quod si maxime pars hominum vitam aestimant rem sacram esse, et fatentur neminem eadem libere uti posse, christifideles tamen in ea quiddam praestantius cernere valent, donum scilicet amoris Dei, quod conservare fructuosumque reddere debent. Qua ex altera consideratione haec consecutaria sequuntur:

1. Nemini attentare licet vitam alicuius hominis innocentis, quin sese opponat amori Dei erga ipsum, quin fundamentale ius violet, quod nec amitti nec alienari potest, ac proinde quin summae gravitatis crimen committat.
2. Omnis homo vitam secundum Dei consilium agere debet. Ea ipsi committitur tamquam bonum quod iam hisce in terris fructus facere oportet, sed cuius plena et absoluta perfectio in aeterna vita exspectanda erit.
3. Voluntaria mors igitur, seu suicidium, pariter ac homicidium nefas est; talis enim hominis actio habenda est reiectio supremae Dei potestatis eiusque amoris consilii. Suicidium, praeterea, saepe est etiam recusatio amoris erga seipsum, negatio naturalis instinctus vivendi, fuga a iustitiae et caritatis officiis quae debentur sive proximis, sive variis communitatibus, sive consortioni hominum universae - quamvis interdum, ut omnes norunt, animi status contingant quae culpam minuere aut etiam plene auferre possint.

A suicidio tamen plane distinguendum est illud vitae sacrificium, quo quis ob excelsam causam - cuiusmodi est Dei honor, salus animarum, vel servitium pro fratribus - vitam suam profundit aut in discrimen adducit.

II. EUTHANASIA

Ut autem quaestio de euthanasia rite tractetur, expedit in primis vocabulorum significationem accurate explicare.

Etymologia spectata, euthanasia apud antiquos placidam mortem significabat acerbis doloribus vacuam. Hodie amplius non attenditur ad hanc originariam vocis significationem, sed potius ad quendam medicae artis interventum, quo dolores infirmitatis vel supremi vitae agonis immnuuntur, interdum etiam cum periculo vitam praemature auferendi. Denique hoc verbum strictiore sensu accipitur, ita ut elus vis et notio sit: mortem inferre miserationis causa, eo quidem proposito, ut extremi dolores radicitus tollantur, vel ut pueris abnormibus, aegrotis insanabilibus aut mente captis evitetur infelicis vitae prorogatio, fortasse ad plures annos, quae nimium grave onus familiis vel societati imponere possit.

Necessarium igitur est ut plane pateat, quae notio huic voci in praesenti documento tribuatur.

Nomine euthanasiae significatur actio vel omissio quae suapte natura vel concilio mentis mortem affert, ut hoc modo omnis dolor removeatur. Euthanasia igitur in voluntatis proposito et in procedendi rationibus, quae adhibentur, continetur.

Iamvero, denuo firmiter declarandum est neminem nihilque ullo modo sinere posse ut vivens humanum innocens occidatur, sive sit fetus vel embryon, sive infans vel adultus, sive senex, sive morbo insanabili affectus, sive in mortis agone constitutus. Praeterea nemini licet mortiferam hanc actionem petere sibi aut alii, qui sit ipsius responsabilitati commissus, immo in eadem ne consentire quidem potest explicite vel implicite. Nec auctoritas ulla potest eam legitime iniungere vel permittere. Agitur enim de legis divinae violatione, de offensione dignitatis personae humanae, de crimine contra vitam, de facinore in hominum genus.

Fieri potest ut ob diuturnos ac vix tolerandos dolores, ob rationes in animi affectibus innixas, vel ob alterius generis causas, aliqui ad persuasionem adducantur se legitime posse mortem sibi petere aut aliis afferre. Quamquam hisce in casibus hominis culpa imminui aut omnino deesse potest, nihilominus error iudicii in quem conscientia, bona fide fortasse, incidit, naturam huius actus mortiferi non mutat, qui per se repudiandus semper erit. Gravissime aegrotantium implorationes, quandoque mortem invocantium, haud intelligendae sunt quasi veram euthanasiae voluntatem significant; etenim fere semper agitur de anxilis invocationibus auxilii et amoris. Praeter medicas curas, id quo aegrotus indiget, est amor, est fervidus animi affectus humanus et supernaturalis, quo proximi omnes, parentes et filli, medici et aegrotorum ministri eum complecti possunt ac debent.

III. DOLORIS SIGNIFICATIO APUD CHRISTIANOS ET ANALGESICORUM REMEDIORUM USUS

Non semper mors advenit in miserabilibus condicionibus post vix tolerandorum dolorum cruciatum. Neque recessus est ut casus omnino singulares prae oculis habeamus. Plura enim eaque concordia testimonia opinari iubent naturam ipsam consuluisse, ut leviores redderentur separationes illae in morte faciendae, quae si homini acciderent optima utenti valetudine, acerbae praeter modum ipsi evaderent. Quo fit ut morbi diuturnitas, propecta senectus, solitudinis ac derelictionis status eiusmodi inducant psychologicas condiciones, quae acceptionem mortis faciliorem efficiant.

Nihilominus fatendum est mortem, quam saepe acerbi diuturnique dolores praecedunt aut comitantur, eventum exstare, qui naturaliter hominis animum angore afficit.

Corporis dolor certe condicionis humanae pars est, quae vitari non potest; ratione biologica spectata, is monitus praebet, cuius utilitas est indubia: at, cum psychologice hominis vitam attingat, eius vis saepe biologice utilitatem superat atque adeo augere potest, ut optabilis sit eius amotio, quoquo pacto obtinenda.

Secundum christianam doctrinam, tamen, dolor praesertim in extremis vitae momentis, proprium obtinet locum in salvifico Dei consilio; is enim est participatio passionis Christi et coniunctio cum redemptionis sacrificio, quod Ipse obtulit voluntati Patris obtemperans. Quare mirum non est si christiani quidam cupiunt modice uti anaestheticis medicamentis, ita ut partem saltem dolorum suorum voluntarie assumentes, per eos conscio modo cum doloribus Christi cruci affixi sese coniungere valeant. Nihilominus a prudentia alienum est heroicam quandam agendi rationem tanquam generalem normam imponere. E contrario humana et christiana prudentia pro pluribus aegrotis suadet usum eorum medicamentorum quae apta sint ad leniendum

vel auferendum dolorem, etiamsi inde, ut secundarii effectus, torpor et imminuta animi conscientia consequantur.

Quod autem ad eos attinet quibus deest facultas sensa sua exprimendi, recte praesumi potest ipsos velle haec doloris lenimenta sumere, eademque sibi ministrari secundum medicorum consilia.

At intensivus analgesicorum remediorum usus difficultatibus non caret, quia ad eorum efficaciam servandam, ob assuetudinis phaenomenon, communiter portio sumenda augeri debet. Iuvat hic commemorare quandam Pii XII declarationem, quae adhuc integram vim suam retinet. Medicorum coetui, qui hanc quaestionem proposuerant: “Doloris et conscientiae sublatio ope narcoticorum medicamentorum [...] iuxta religionem et disciplinae moralis normas potestne permitti medico et aegroto (etiamsi mors immineat atque horum medicamentorum usus praevideatur breviaturus esse vitam)?”, Pontifex respondit: “Si alia subsidia desunt, et si in hisce rerum adiunctis id minime impedit quominus alia religiosa et moralia officia impleantur: licet”. Quo in casu, uti patet, mors nullo modo est animo intenta aut quaesita, etsi rationabili de causa in eius periculum incurritur; id tantummodo in propositis fuit, ut dolores efficaciter lenirentur, adhibitis ad id analgesicis remediis, quae medicae arti praesto sunt.

Attamen analgesica medicamenta, quibus aegroti sui conscientiam amittunt, peculiari consideratione digna sunt. Multum interest, enim, homines posse non solum moralibus praeceptis et officiis erga familiares satisfacere, verum etiam ac praesertim piene sibi conscios ad occursum Christi rite animum disponere. Pius XII idcirco admonet “fas non esse morientem sine gravi causa sui conscientia privari”

IV. PROPORTIO SERVANDA IN REMEDIORUM THERAPEUTICORUM USU

Nostris temporibus magni refert, mortis momento, personae humanae dignitatem et christianam vitae significationem servari, cavendo a quadam “technicitate”, uti aiunt, quae periculum abusus secumfert. Ac revera sunt qui loquuntur de “iure ad mortem”, qua quidem dictione non intelligitur ius alicuius ad mortem sibi consciscendam per se vel per alium, quemadmodum ipsi placet, sed ius moriendi omni cum tranquillitate, inhumana et christiana dignitate cervata. Si res ita consideretur, artis therapeuticae usus interdum nonnullas quaestiones afferre potest.

Pluribus in casibus fieri potest ut rerum status adeo implexus sit, ut dubitationes orientur de modo, quo doctrinae moralis principia in rem traduci oporteat. Decisiones capiendae ad conscientiae iudicium tandem pertinent sive aegroti vel eorum qui legitime ipsius nomine agunt, sive etiam medicorum qui omnes prae oculis habere debent tum disciplinae moralis praecepta tum multiplices casus aspectus.

Uniuscuiusque officium est consulere valetudini suae et efficere ut sibi curationes ministrentur. Ii autem quibus infirmorum cura concredita est, omni cum diligentia operam suam praestare debent ac remedia praebere, quae necessaria vel utilia videantur.

Suntne igitur in omnibus rerum adiunctis cuncta prorsus remedia experienda?

Haud multo ante moralis disciplinae cultores respondebant usum mediorum “extraordinariorum” numquam praecipere posse. Huiusmodi responsio, quae, ut principium, semper valet, hodie fortasse minus perspicua apparet sive ob parum definitum dicendi modum, sive etiam ob celeres progressus, qui in re therapeutica facti sunt. Hinc est quod quibusdam potius placet loqui de mediis “proportionatis” et “non proportionatis”. Utcumque res se habet, recta mediorum aestimatio fieri poterit, si artis therapeuticae genus, eiusque

difficultatum et periculorum gradus ac sumptus necessarii necnon possibilitas eodem utendi, cum effectibus, quos exspectare licet, comparentur, debita ratione habita tum status aegroti tum ipsius corporis et animi virium. Quo facilius haec generalia principia ad rem deducantur, iuvare poterunt accuratiores explicationes, quae sequuntur:

- Si alia remedia non suppetunt, licet, ex consensu aegroti, media adhibere, quae novissima medicae artis inventa protulerunt, etiamsi haud satis adhuc experimentis probata sint nec aliquo periculo careant. Aegrotus, qui ea accipiat, poterit etiam exemplum generosi animi praebere in bonum generis humani.

- Pariter licet horum mediorum usum abrumpere, quotiescumque exitus spem in eis repositam fallit. At in hoc capiendo consilio, ratio habeatur iusti desiderii aegroti eiusque familiarium, nec non sententiae medicorum, qui vere periti sint; hi profecto prae ceteris aequam aestimationem facere poterunt, cum sumptus instrumentorum et hominum in id impendendorum non respondet effectibus qui praevidentur, et cum medicae artis adhibita subsidia imponunt aegroti dolores aut incommoda graviora quam utilitates quae inde ei afferri possunt.

- Semper licet satis habere communia remedia, quae ars medica suppeditare potest. Quapropter nemini obligatio imponenda est genus curationis adhibendi quod, etsi in usu iam est, adhuc tamen non caret periculo vel nimis est onerosum. Quae remedii recusatio comparanda non est cum suicidio: verius habenda est vel simplex acceptatio condicionis humanae; vel cura vitandi laboriosum medicae artis apparatus cui tamen par sperandorum effectuum utilitas non respondet; vel denique voluntas onus nimis grave familiae aut communitati non imponendi.

- Imminente morte, quae remediis adhibitis nullo modo impediri potest, licet ex conscientia consilium inire curationibus renuntiandi, quae nonnisi precariam et doloris plenam vitae dilationem afferre valent, haud intermissis tamen ordinariis curis, quae in similibus casibus aegroti debentur. Tunc causa non est cur medicus animi angore afficiatur, quasi alicui, qui in periculo versaretur, auxilium negaverit.

CONCLUSIO

Normae quae hac Declaratione continentur, proficiscuntur ab impenso studio opem hominibus ferendi, secundum Creatoris consilium. Si ex una parte vita habenda est Dei donum, ex altera vero mors vitari nequit; recesse igitur est ut nos, mortis horam nullo modo properantes, eam excipere valeamus piene nobis conscii responsabilitatis nostrae et omni cum dignitate. Mors, enim, finem quidem imponit terrestri huic vitae, sed simul ad immortalem vitam aditum patefacit. Quapropter ad hoc eventum omnes homines animum rite disponere debent, humanorum valorum praefulgente luce, ac multo magis christifideles suae fidei rumine ducti.

Quod attinet ad publicae sanitati tuendae addictos, ii profecto nihil reliqui faciant ut totem artis suae peritiam in bonum infirmorum et morientium impendant; quibus tamen meminerint aliud solacium deberi, idque multo magis necessarium, scilicet immensam bonitatem et ardentem caritatem. HuTusmodi ministerium, quod hominibus praestatur, ipsi Christo Domino etiam praestatur, qui dixit: "Quamdiu fecistis uni de tris fratribus meis minimis, mihi fecistis".

Hanc declarationem in Conventu ordinario huius S. Congregationis deliberatam, Summus Pontifex PP. Ioannes Paulus II, in Audientia infrascripto Cardinali Praefecto concessa, adprol7avit et publici iuris fieri iussit.

Romae, ex Aedibus S. Congregationis pro Doctrina Fidei, die 5 Maii 1980.

FRANCISCUS Card. SEPER

Praefectus

Fr. Hieronymus Hamer, O. P. Archiepiscopus tit. Loriensis

Secretarius





SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

DECLARAÇÃO SOBRE A EUTANÁSIA

INTRODUÇÃO

Os direitos e valores inerentes à pessoa humana têm um lugar importante na problemática contemporânea. A este propósito, o II Concílio Ecuménico do Vaticano reafirmou solenemente a eminente dignidade da pessoa humana e muito particularmente o seu direito à vida. Por isso, denunciou os crimes contra a vida, como são « toda a espécie de homicídio, o genocídio, o aborto, a eutanásia e o próprio suicídio voluntário » (Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 27).

Recentemente a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé chamou a atenção para a doutrina católica sobre o aborto provocado.^[1] Agora, a mesma Sagrada Congregação julga oportuno apresentar a doutrina da Igreja sobre o problema da eutanásia.

Com efeito, embora neste campo continuem sempre válidos os princípios afirmados pelos últimos Sumos Pontífices,^[2] os progressos da medicina fizeram aparecer nestes anos mais recentes novos aspectos do problema da eutanásia que reclamam ulteriores esclarecimentos precisos no plano ético.

Na sociedade hodierna, onde mesmo os valores fundamentais da vida humana frequentemente são postos em causa, a modificação da cultura influi no modo de considerar o sofrimento e a morte; a medicina aumentou a sua capacidade de curar e de prolongar a vida em condições que, por vezes, levantam problemas de carácter moral. Assim, os homens que vivem num tal clima interrogam-se com angústia sobre o significado da velhice extrema e da morte. E chegam mesmo a perguntar a si mesmos se não terão o direito de procurar, para si e os seus semelhantes, uma « morte suave » que lhes abrevie os sofrimentos e seja, a seus olhos, mais conforme com a dignidade humana.

Diversas Conferências Episcopais puseram a esta Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé quesitos a este respeito. Depois de consultar peritos sobre os diversos aspectos da eutanásia, a Congregação intenta com a presente Declaração responder aos Bispos, para os ajudar a orientar rectamente os fiéis e oferecer-lhes elementos de reflexão que possam apresentar às autoridades civis a propósito deste gravíssimo problema.

A matéria proposta neste documento diz respeito, antes de mais, àqueles que põem a sua fé e a sua esperança em Cristo que, pela sua vida, morte e ressurreição, deu um sentido novo à existência e especialmente à morte dos cristãos, segundo as palavras de S. Paulo: « Se vivemos, vivemos para o Senhor e, se morremos, morremos para o Senhor. Portanto, na vida e na morte, pertencemos ao Senhor » (*Rm* 14, 8; cf. *Flp.* 1, 20).

Quanto aos que professam outras religiões, são muitos os que admitirão como nós que a crença — se na

verdade a compartilham — num Deus Criador, Providente e Senhor da vida, dá uma dignidade eminente a toda a pessoa humana e lhe garante o respeito.

E espera-se também que a presente Declaração possa encontrar o consenso de tantos homens de boa vontade que, para além das diferenças filosóficas e ideológicas, possuem uma viva consciência dos direitos da pessoa humana. Estes direitos foram, aliás, muitas vezes proclamados, no decurso dos últimos anos, em declarações de Entidades Internacionais; [3] e porque se trata aqui de direitos fundamentais de toda a pessoa humana, é evidente que não se pode recorrer a argumentos tirados do pluralismo político ou da liberdade religiosa, para lhes negar o valor universal.

I. VALOR DA VIDA HUMANA

A vida humana é o fundamento de todos os bens, a fonte e a condição necessária de toda a actividade humana e de toda a convivência social. Se a maior parte dos homens considera que a vida tem um carácter sagrado e admite que ninguém pode dispor dela a seu bel-prazer os crentes vêem nela também um dom do amor de Deus, que eles têm a responsabilidade de conservar e fazer frutificar. Desta última consideração se derivam as seguintes consequências:

1. ninguém pode atentar contra a vida de um homem inocente, sem com isso se opor ao amor de Deus para com ele, sem violar um direito fundamental que não se pode perder nem alienar, sem cometer um crime de extrema gravidade.[4]
2. todos os homens têm o dever de conformar a sua vida com a vontade do Criador. A vida é-lhes confiada como um bem que devem fazer frutificar já neste mundo, mas só encontrará perfeição plena na vida eterna.
3. a morte voluntária ou suicídio, portanto, é tão inaceitável como o homicídio: porque tal acto da parte do homem constitui uma recusa da soberania de Deus e do seu desígnio de amor. Além disto, o suicídio é, muitas vezes, rejeição do amor para consigo mesmo, negação da aspiração natural à vida, abdicação frente às obrigações de justiça e caridade para com o próximo, para com as várias comunidades e para com todo o corpo social — se bem que por vezes, como se sabe, intervenham condições psicológicas que podem atenuar ou mesmo suprimir por completo a responsabilidade.

É preciso no entanto distinguir bem entre suicídio e aquele sacrifício pelo qual, por uma causa superior — como, a honra de Deus, a salvação das almas ou o serviço dos irmãos — alguém dá ou expõe a própria vida (cf. *Jo.* 15, 14).

II. A EUTANÁSIA

Para tratar de modo adequado o problema da eutanásia, convém antes de mais, precisar o vocabulário.

Etimologicamente, a palavra *eutanásia* significava, na antiguidade, uma *morte suave* sem sofrimentos atrozos. Hoje já não se pensa tanto no significado originário do termo; mas pensa-se sobretudo na intervenção da medicina para atenuar as dores da doença ou da agonia, por vezes, mesmo com risco de suprimir a vida prematuramente. Acontece ainda que, o termo está a ser utilizado num sentido mais particular, com o significado de « dar a morte por compaixão », para eliminar radicalmente os sofrimentos extremos, ou evitar às crianças anormais, aos incuráveis ou doentes mentais, o prolongamento de uma vida penosa, talvez por muitos anos, que poderia vir a trazer encargos demasiado pesados para as famílias ou

para a sociedade.

É necessário, portanto, dizer claramente em que sentido se usa este termo no presente documento.

Por eutanásia, entendemos uma acção ou omissão que, por sua natureza ou nas intenções, provoca a morte a fim de eliminar toda a dor. A eutanásia situa-se, portanto, ao nível das intenções e ao nível dos métodos empregados

Ora, é necessário declarar uma vez mais, com toda a firmeza, que nada ou ninguém pode autorizar a que se dê a morte a um ser humano inocente seja ele feto ou embrião, criança ou adulto, velho, doente incurável ou agonizante. E também a ninguém é permitido requerer este gesto homicida para si ou para um outro confiado à sua responsabilidade, nem sequer consenti-lo explícita ou implicitamente. Não há autoridade alguma que o possa legitimamente impor ou permitir. Trata-se, com efeito, de uma violação da lei divina, de uma ofensa à dignidade da pessoa humana, de um crime contra a vida e de um atentado contra a humanidade.

Pode acontecer que dores prolongadas e insuportáveis, razões de ordem afectiva ou vários outros motivos, levem alguém a julgar que pode legitimamente pedir a morte para si ou dá-la a outros. Embora em tais casos a responsabilidade possa ficar atenuada ou até não existir, o erro de juízo da consciência — mesmo de boa fé — não modifica a natureza deste gesto homicida que, em si, permanece sempre inaceitável. As súplicas dos doentes muito graves que, por vezes, pedem a morte, não devem ser compreendidas como expressão duma verdadeira vontade de eutanásia; nestes casos são quase sempre pedidos angustiados de ajuda e de afecto. Para além dos cuidados médicos, aquilo de que o doente tem necessidade é de amor, de calor humano e sobrenatural, que podem e devem dar-lhe todos os que o rodeiam, pais e filhos, médicos e enfermeiros.

III. O CRISTÃO PERANTE O SOFRIMENTO E O USO DOS MEDICAMENTOS ANALGÉSICOS

A morte não se dá sempre em condições dramáticas e depois de sofrimentos insuportáveis. Nem se deve pensar unicamente nos casos extremos. Existem numerosos e concordes testemunhos que permitem pensar que a própria natureza está ordenada de tal modo que facilita, no momento da morte, separações que seriam terrivelmente dolorosas para um homem em plena saúde. Assim uma doença prolongada, uma velhice avançada, uma situação de solidão e abandono, podem criar condições psicológicas que tornam mais fácil a aceitação da morte.

No entanto, deve reconhecer-se que a morte, muitas vezes precedida ou acompanhada de sofrimentos atrozos e de duração desgastante, será sempre um acontecimento natural angustiante para o coração do homem.

A dor física é certamente um elemento inevitável da condição humana; no plano biológico, é como que uma advertência de utilidade incontestável; mas repercutindo-se também na vida psicológica do homem, muitas vezes torna-se desproporcionada à sua utilidade biológica, e pode assumir dimensões tais que gerem o desejo de eliminar a mesma dor, custe o que custar.

Segundo a doutrina cristã, a dor, sobretudo nos últimos momentos da vida, assume um significado particular no plano salvífico de Deus; é, com efeito, uma participação na Paixão de Cristo e união com o sacrifício redentor que Ele ofereceu em obediência à vontade do Pai. Por isso, não deve surpreender que

alguns cristãos desejem moderar o uso dos medicamentos analgésicos, para aceitar voluntariamente, ao menos uma parte dos seus sofrimentos e se associar assim com plena consciência aos sofrimentos de Cristo crucificado (cf. *Mt.* 27, 34). Não seria conforme à prudência, porém, impor como norma geral uma atitude heróica. Pelo contrário, a prudência humana e cristã aconselhará para a maior parte dos doentes o uso dos medicamentos capazes de suavizar ou suprimir a dor, mesmo que surjam efeitos secundários, como torpor ou menor lucidez. Quanto àqueles que não podem exprimir-se, poder-se-á razoavelmente presumir que desejem receber estes calmantes e administrar-lhos de acordo com o conselho do médico.

Entretanto o uso intensivo de medicamentos analgésicos não está isento de dificuldades, porque o fenómeno da habituação obriga geralmente a aumentar a dose para lhes assegurar a eficácia. Convém recordar aqui uma declaração de Pio XII que conserva ainda todo o seu valor. A um grupo de médicos que lhe tinha feito a pergunta se « a supressão da dor e da consciência por meio de narcóticos (...) é permitida pela religião e pela moral ao médico e ao paciente (mesmo ao aproximar-se a morte e se se prevê que o uso dos narcóticos lhes abreviará a vida », o Papa respondeu: « se não existem outros meios e se, naquelas circunstâncias, isso em nada impede o cumprimento de outros deveres religiosos e morais, sim ».[5] Neste caso, é claro que a morte não é de nenhum modo querida ou procurada, embora, por um motivo razoável, se corra o risco de morrer; a intenção é simplesmente acalmar eficazmente a dor, usando para isso os medicamentos analgésicos de que a medicina dispõe.

Contudo, os medicamentos analgésicos que produzem nos doentes a perda da consciência, merecem uma particular atenção. Com efeito, é muito importante que os homens possam satisfazer não só os seus deveres morais e as suas obrigações familiares, mas também e, acima de tudo, preparar-se com plena consciência para o encontro com Cristo. Por isso, Pio XII adverte que « não é lícito privar o moribundo da consciência, se não há um motivo grave ».[6]

IV. O USO PROPORCIONADO DOS MEIOS TERAPÊUTICOS

Hoje é muito importante proteger, no momento da morte, a dignidade da pessoa humana e a concepção cristã da vida contra um « tecnicismo » que corre o perigo de se tornar abusivo. De facto, há quem fale de « direito à morte », expressão que não designa o direito de se dar ou mandar provocar a morte como se quisesse, mas o direito de morrer com toda a serenidade, na dignidade humana e cristã. Sob este ponto de vista, o uso dos meios terapêuticos pode, às vezes, levantar alguns problemas.

Em muitos casos a complexidade das situações pode ser tal que faça surgir dúvidas sobre o modo de aplicar os princípios da moral. As decisões pertencerão, em última análise, à consciência do doente ou das pessoas qualificadas para falar em nome dele, como também aos médicos, à luz das obrigações morais e dos diferentes aspectos do caso.

É dever de cada um cuidar da sua saúde ou fazer-se curar. Aqueles que têm o cuidado dos doentes devem fazê-lo conscienciosamente e administrar-lhes os remédios que se julgarem necessários ou úteis.

Ma será preciso, em todas as circunstâncias, recorrer a todos os meios possíveis? Até agora, os moralistas respondiam que nunca se era obrigado a usar meios « extraordinários ». Esta resposta, que continua a ser válida em princípio, pode talvez parecer hoje menos clara, já pela imprecisão do termo, já pela rápida evolução da terapêutica. Por isso, há quem prefira falar de meios « proporcionados » e « não proporcionados ». De qualquer forma, poder-se-á ponderar bem os meios pondo o tipo de terapêutica a usar, o grau de dificuldade e de risco, o custo e as possibilidades de aplicação, em confronto com o

resultado que se pode esperar, atendendo ao estado do doente e às suas forças físicas e morais.

Para facilitar a aplicação destes princípios gerais podemos dar os seguintes esclarecimentos precisos:

— Se não há outros remédios, é lícito com o acordo do doente, recorrer aos meios de que dispõe a medicina mais avançada, mesmo que eles estejam ainda em fase experimental e não seja isenta de alguns riscos a sua aplicação. Aceitando-os, o doente poderá dar também provas de generosidade ao serviço da humanidade.

É também permitido interromper a aplicação de tais meios, quando os resultados não correspondem às esperanças neles depositadas. Mas, para uma tal decisão, ter-se-á em conta o justo desejo do doente e da família, como também o parecer de médicos verdadeiramente competentes;

são estes, na realidade, que estão em melhores condições do que ninguém, para poderem julgar se o investimento de instrumentos e de pessoal é desproporcionado com os resultados previsíveis, e se as técnicas postas em acção impõem ao paciente sofrimentos ou contrariedades sem proporção com os benefícios que delas pode receber.

— É sempre lícito contentar-se com os meios normais que a medicina pode proporcionar. Não se pode, portanto, impor a ninguém a obrigação de recorrer a uma técnica que, embora já em uso, ainda não está isenta de perigos ou é demasiado onerosa. Recusá-la não equivale a um suicídio; significa, antes, aceitação da condição humana, preocupação de evitar pôr em acção um dispositivo médico desproporcionado com os resultados que se podem esperar, enfim, vontade de não impor obrigações demasiado pesadas à família ou à colectividade.

— Na iminência de uma morte inevitável, apesar dos meios usados, é lícito em consciência tomar a decisão de renunciar a tratamentos que dariam somente um prolongamento precário e penoso da vida, sem contudo, interromper os cuidados normais devidos ao doente em casos semelhantes. Por isso, o médico não tem motivos para se angustiar, como se não tivesse prestado assistência a uma pessoa em perigo.

CONCLUSÃO

As normas contidas na presente Declaração estão inspiradas por um profundo desejo de servir o homem segundo o desígnio do Criador. Se, por um lado, a vida é um dom de Deus, pelo outro, a morte é inelutável; é necessário, portanto, que, sem antecipar de algum modo a hora da morte, se saiba aceitá-la com plena responsabilidade e com toda a dignidade. É verdade que a morte marca o termo da nossa existência terrena mas, ao mesmo tempo, abre também a via para a vida imortal. Por isso, todos os homens devem preparar-se cuidadosamente para este acontecimento, à luz dos valores humanos, e os cristãos mais ainda à luz da sua fé.

Aqueles que exercem profissões destinadas a cuidar da saúde pública, nada hão-de negligenciar para colocar ao serviço dos doentes e dos moribundos toda a sua competência; mas lembrem-se de lhes prestar também o conforto muito mais necessário de uma bondade imensa e de uma ardente caridade. Um tal serviço aos homens é também um serviço prestado a Cristo Senhor que disse: « O que fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a Mim o fizestes » (Mt. 25, 40).

O Sumo Pontífice João Paulo II, no decorrer da Audiência concedida ao abaixo assinado Cardeal Prefeito, aprovou esta Declaração, decidida em reunião ordinária da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, e ordenou a sua publicação. Roma, da Sede da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, 5 de Maio

de 1980.

FRANJO Card. SEPER

Prefeito

Fr. Jerónimo Hamer, O.P.

Arceb. tit. de Lorium

Secretário

Notas

[1] *Declaração sobre o aborto provocado*, 18 de Novembro de 1974: AAS 66 (1974), pp. 730-747.

[2] Pio PP. XII, *Discurso aos Congressistas da União Internacional das Ligas Femininas Católicas*, 11 de Setembro de 1947: AAS 39 (1947), p. 483; *Alocução à União Católica Italiana de Obstetrícia*, 29 de Outubro de 1951: AAS 43 (1951), pp. 835-854; *Discurso aos membros da Secção Internacional de Documentação de Medicina Militar*, 19 de Outubro de 1953: AAS 45 (1953), pp. 744-754; *Discurso aos participantes no IX Congresso da Sociedade Italiana de Anestesiologia*, 24 de Fevereiro de 1957: AAS 49 (1957), p. 146; cf. também *Alocução sobre a «Reanimação»*, 24 de Novembro de 1957: AAS 49 (1957), pp. 1027-1033. PAULO PP. VI, *Discurso aos membros da Comissão Especial das Nações Unidas para a Questão do «Apartheid»*, 22 de Maio de 1974: AAS 66 (1974), p. 346. JOÃO PAULO PP. II, *Alocução aos Bispos dos Estados Unidos*, 5 de Outubro de 1979: AAS 71 (1979), p. 1225.

[3] Pense-se em particular na recomendação 779 (1976) relativa aos direitos dos doentes e dos moribundos, da Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa, na sua XXVII sessão ordinária. Cf. SIPECA, n. 1, Março de 1977, pp. 14-15.

[4] Deixam-se completamente de parte as questões da pena de morte e da guerra, que exigiriam considerações específicas estranhas ao tema desta Declaração.

[5] Pio PP. XII, *Discurso de 24 de Fevereiro de 1957*: AAS 49 (1957), p. 147.

[6] *Ibid.*, p. 145; cf. *Alocução de 9 de Setembro de 1958*: AAS 50 (1958), p. 694.





SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

DECLARACIÓN «IURA ET BONA» SOBRE LA EUTANASIA

Introducción

Los derechos y valores inherentes a la persona humana ocupan un puesto importante en la problemática contemporánea. A este respecto, el Concilio Ecuménico Vaticano II ha reafirmado solemnemente la dignidad excelente de la persona humana y de modo particular su derecho a la vida. Por ello ha denunciado los crímenes contra la vida, como "homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado" (*Gaudium et spes*, 27).

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que recientemente ha recordado la doctrina católica acerca del aborto procurado [1], juzga oportuno proponer ahora la enseñanza de la Iglesia sobre el problema de la eutanasia.

En efecto, aunque continúen siendo siempre válidos los principios enunciados en este terreno por los últimos Pontífices [2], los progresos de la medicina han hecho aparecer, en los recientes años, nuevos aspectos del problema de la eutanasia que deben ser precisados ulteriormente en su contenido ético.

En la sociedad actual, en la que no raramente son cuestionados los mismos valores fundamentales de la vida humana, la modificación de la cultura influye en el modo de considerar el sufrimiento y la muerte; la medicina ha aumentado su capacidad de curar y de prolongar la vida en determinadas condiciones que a veces ponen problemas de carácter moral. Por ello los hombres que viven en tal ambiente se interrogan con angustia acerca del significado de la ancianidad prolongada y de la muerte, preguntándose consiguientemente si tienen el derecho de procurarse a sí mismos o a sus semejantes la "muerte dulce", que serviría para abreviar el dolor y sería, según ellos más conforme con la dignidad humana.

Diversas Conferencias Episcopales han preguntado al respecto a esta Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual, tras haber pedido el parecer de personas expertas acerca de los varios aspectos de la eutanasia, quiere responder con esta Declaración a las peticiones de los obispos, para ayudarles a orientar rectamente a los fieles y ofrecerles elementos de reflexión que puedan presentar a las autoridades civiles a propósito de este gravísimo problema.

La materia propuesta en este documento concierne ante todo a los que ponen su fe y esperanza en Cristo, el cual mediante su vida, muerte y resurrección ha dado un nuevo significado a la existencia y sobre todo a la muerte del cristiano, según las palabras de San Pablo: "pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos" (*Rom.* 14, 8; *Flp* 1, 20).

Por lo que se refiere a quienes profesan otras religiones, muchos admitirán con nosotros que la fe —si la

comparten— en un Dios creador, Providente y Señor de la vida confiere un valor eminente a toda persona humana y garantiza su respeto.

Confiamos, sin embargo, en que esta Declaración recogerá el consenso de tantos hombres de buena voluntad, los cuales, por encima de diferencias filosóficas o ideológicas, tienen una viva conciencia de los derechos de la persona humana. Tales derechos, por lo demás, han sido proclamados frecuentemente en el curso de los últimos años en declaraciones de Congresos Internacionales [3]; y tratándose de derechos fundamentales de cada persona humana, es evidente que no se puede recurrir a argumentos sacados del pluralismo político o de la libertad religiosa para negarles valor universal.

I. Valor de la vida humana

La vida humana es el fundamento de todos los bienes, la fuente y condición necesaria de toda actividad humana y de toda convivencia social. Si la mayor parte de los hombres creen que la vida tiene un carácter sacro y que nadie puede disponer de ella a capricho, los creyentes ven a la vez en ella un don del amor de Dios, que son llamados a conservar y hacer fructificar. De esta última consideración brotan las siguientes consecuencias:

1. Nadie puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin oponerse al amor de Dios hacia él, sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable, sin cometer, por ello, un crimen de extrema gravedad [4].
2. Todo hombre tiene el deber de conformar su vida con el designio de Dios. Esta le ha sido encomendada como un bien que debe dar sus frutos ya aquí en la tierra, pero que encuentra su plena perfección solamente en la vida eterna.
3. La muerte voluntaria o sea el suicidio es, por consiguiente, tan inaceptable como el homicidio; semejante acción constituye en efecto, por parte del hombre, el rechazo de la soberanía de Dios y de su designio de amor. Además, el suicidio es a menudo un rechazo del amor hacia sí mismo, una negación de la natural aspiración a la vida, una renuncia frente a los deberes de justicia y caridad hacia el prójimo, hacia las diversas comunidades y hacia la sociedad entera, aunque a veces intervengan, como se sabe, factores psicológicos que pueden atenuar o incluso quitar la responsabilidad.

Se deberá, sin embargo, distinguir bien del suicidio aquel sacrificio con el que, por una causa superior — como la gloria de Dios, la salvación de las almas o el servicio a los hermanos— se ofrece o se pone en peligro la propia vida.

II. La eutanasia

Para tratar de manera adecuada el problema de la eutanasia, conviene ante todo precisar el vocabulario.

Etimológicamente la palabra *eutanasia* significaba en la antigüedad una *muerte dulce* sin sufrimientos atroces. Hoy no nos referimos tanto al significado original del término, cuanto más bien a la intervención de la medicina encaminada a atenuar los dolores de la enfermedad y da la agonía, a veces incluso con el riesgo de suprimir prematuramente la vida. Además el término es usado, en sentido mas estricto, con el significado de "causar la muerte por piedad", con el fin de eliminar radicalmente los últimos sufrimientos o de evitar a los niños subnormales, a los enfermos mentales o a los incurables la prolongación de una vida desdichada, quizás por muchos años que podría imponer cargas demasiado pesadas a las familias o a la

sociedad.

Es pues necesario decir claramente en qué sentido se toma el término en este documento.

Por eutanasia se entiende una acción o una omisión que por su naturaleza, o en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor. La eutanasia se sitúa pues en el nivel de las intenciones o de los métodos usados.

Ahora bien, es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad.

Podría también verificarse que el dolor prolongado e insoportable, razones de tipo afectivo u otros motivos diversos, induzcan a alguien a pensar que puede legítimamente pedir la muerte o procurarla a otros. Aunque en casos de ese género la responsabilidad personal pueda estar disminuida o incluso no existir, sin embargo el error de juicio de la conciencia —aunque fuera incluso de buena fe— no modifica la naturaleza del acto homicida, que en sí sigue siendo siempre inadmisibile. Las súplicas de los enfermos muy graves que alguna vez invocan la muerte no deben ser entendidas como expresión de una verdadera voluntad de eutanasia; éstas en efecto son casi siempre peticiones angustiadas de asistencia y de afecto. Además de los cuidados médicos, lo que necesita el enfermo es el amor, el calor humano y sobrenatural, con el que pueden y deben rodearlo todos aquellos que están cercanos, padres e hijos, médicos y enfermeros.

III. El cristiano ante el sufrimiento y el uso de los analgésicos

La muerte no sobreviene siempre en condiciones dramáticas, al final de sufrimientos insoportables. No debe pensarse únicamente en los casos extremos. Numerosos testimonios concordes hacen pensar que la misma naturaleza facilita en el momento de la muerte una separación que sería terriblemente dolorosa para un hombre en plena salud. Por lo cual una enfermedad prolongada, una ancianidad avanzada, una situación de soledad y de abandono, pueden determinar tales condiciones psicológicas que faciliten la aceptación de la muerte.

Sin embargo se debe reconocer que la muerte precedida o acompañada a menudo de sufrimientos atroces y prolongados es un acontecimiento que naturalmente angustia el corazón del hombre.

El dolor físico es ciertamente un elemento inevitable de la condición humana, a nivel biológico, constituye un signo cuya utilidad es innegable; pero puesto que atañe a la vida psicológica del hombre, a menudo supera su utilidad biológica y por ello puede asumir una dimensión tal que suscite el deseo de eliminarlo a cualquier precio.

Sin embargo, según la doctrina cristiana, el dolor, sobre todo el de los últimos momentos de la vida, asume un significado particular en el plan salvífico de Dios; en efecto, es una participación en la pasión de Cristo y una unión con el sacrificio redentor que Él ha ofrecido en obediencia a la voluntad del Padre. No debe pues maravillarse si algunos cristianos desean moderar el uso de los analgésicos, para aceptar voluntariamente al menos una parte de sus sufrimientos y asociarse así de modo consciente a los sufrimientos de Cristo crucificado (cf. *Mt 27, 34*). No sería sin embargo prudente imponer como norma general un comportamiento heroico determinado. Al contrario, la prudencia humana y cristiana sugiere para

la mayor parte de los enfermos el uso de las medicinas que sean adecuadas para aliviar o suprimir el dolor, aunque de ello se deriven, como efectos secundarios, entorpecimiento o menor lucidez. En cuanto a las personas que no están en condiciones de expresarse, se podrá razonablemente presumir que desean tomar tales calmantes y suministrárseles según los consejos del médico.

Pero el uso intensivo de analgésicos no está exento de dificultades, ya que el fenómeno de acostumbrarse a ellos obliga generalmente a aumentar la dosis para mantener su eficacia. Es conveniente recordar una declaración de Pío XII que conserva aún toda su validez. Un grupo de médicos le había planteado esta pregunta: "¿La supresión del dolor y de la conciencia por medio de narcóticos ... está permitida al médico y al paciente por la religión y la moral (incluso cuando la muerte se aproxima o cuando se prevé que el uso de narcóticos abreviará la vida)?" El Papa respondió: "Si no hay otros medios y si, en tales circunstancias, ello no impide el cumplimiento de otros deberes religiosos y morales: Sí" [5]. En este caso, en efecto, está claro que la muerte no es querida o buscada de ningún modo, por más que se corra el riesgo por una causa razonable: simplemente se intenta mitigar el dolor de manera eficaz, usando a tal fin los analgésicos a disposición de la medicina.

Los analgésicos que producen la pérdida de la conciencia en los enfermos, merecen en cambio una consideración particular. Es sumamente importante, en efecto, que los hombres no sólo puedan satisfacer sus deberes morales y sus obligaciones familiares, sino también y sobre todo que puedan prepararse con plena conciencia al encuentro con Cristo. Por esto, Pío XII advierte que "no es lícito privar al moribundo de la conciencia propia sin grave motivo" [6].

IV. El uso proporcionado de los medios terapéuticos

Es muy importante hoy día proteger, en el momento de la muerte, la dignidad de la persona humana y la concepción cristiana de la vida contra un tecnicismo que corre el riesgo de hacerse abusivo. De hecho algunos hablan de "derecho a morir" expresión que no designa el derecho de procurarse o hacerse procurar la muerte como se quiere, sino el derecho de morir con toda serenidad, con dignidad humana y cristiana. Desde este punto de vista, el uso de los medios terapéuticos puede plantear a veces algunos problemas.

En muchos casos, la complejidad de las situaciones puede ser tal que haga surgir dudas sobre el modo de aplicar los principios de la moral. Tomar decisiones corresponderá en último análisis a la conciencia del enfermo o de las personas cualificadas para hablar en su nombre, o incluso de los médicos, a la luz de las obligaciones morales y de los distintos aspectos del caso.

Cada uno tiene el deber de curarse y de hacerse curar. Los que tienen a su cuidado los enfermos deben prestarles su servicio con toda diligencia y suministrarles los remedios que consideren necesarios o útiles.

¿Pero se deberá recurrir, en todas las circunstancias, a toda clase de remedios posibles?

Hasta ahora los moralistas respondían que no se está obligado nunca al uso de los medios "extraordinarios". Hoy en cambio, tal respuesta siempre válida en principio, puede parecer tal vez menos clara tanto por la imprecisión del término como por los rápidos progresos de la terapia. Debido a esto, algunos prefieren hablar de medios "proporcionados" y "desproporcionados". En cada caso, se podrán valorar bien los medios poniendo en comparación el tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales.

Para facilitar la aplicación de estos principios generales se pueden añadir las siguientes puntualizaciones:

— A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque estén todavía en fase experimental y no estén libres de todo riesgo. Aceptándolos, el enfermo podrá dar así ejemplo de generosidad para el bien de la humanidad.

— Es también lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos. Pero, al tomar una tal decisión, deberá tenerse en cuenta el justo deseo del enfermo y de sus familiares, así como el parecer de médicos verdaderamente competentes; éstos podrán sin duda juzgar mejor que otra persona si el empleo de instrumentos y personal es desproporcionado a los resultados previsibles, y si las técnicas empleadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se pueden obtener de los mismos.

Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por lo tanto, imponer a nadie la obligación de recurrir a un tipo de cura que, aunque ya esté en uso, todavía no está libre de peligro o es demasiado costosa. Su rechazo no equivale al suicidio: significa más bien o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar, o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o la colectividad.

— Ante la inminencia de una muerte inevitable, a pesar de los medios empleados, es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir sin embargo las curas normales debidas al enfermo en casos similares. Por esto, el médico no tiene motivo de angustia, como si no hubiera prestado asistencia a una persona en peligro.

Conclusión

Las normas contenidas en la presente Declaración están inspiradas por un profundo deseo de servir al hombre según el designio del Creador. Si por una parte la vida es un don de Dios, por otra la muerte es ineludible; es necesario, por lo tanto, que nosotros, sin prevenir en modo alguno la hora de la muerte, sepamos aceptarla con plena conciencia de nuestra responsabilidad y con toda dignidad. Es verdad, en efecto que la muerte pone fin a nuestra existencia terrenal, pero, al mismo tiempo, abre el camino a la vida inmortal. Por eso, todos los hombres deben prepararse para este acontecimiento a la luz de los valores humanos, y los cristianos más aún a la luz de su fe.

Los que se dedican al cuidado de la salud pública no omitan nada, a fin de poner al servicio de los enfermos y moribundos toda su competencia; y acuérdense también de prestarles el consuelo todavía más necesario de una inmensa bondad y de una caridad ardiente. Tal servicio prestado a los hombres es también un servicio prestado al mismo Señor, que ha dicho: "...Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis" (*Mt 25, 40*).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de una audiencia concedida al infrascripto cardenal Prefecto ha aprobado esta Declaración, decidida en reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, desde la Sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina le la Fe, 5 de mayo de 1980.

Cardenal Franjo SEPER

Prefecto

Jerôme HAMER,

arzobispo titular de Lorium,

Secretario

Notas

[1] *Declaración sobre el aborto procurado*, 18 de noviembre de 1974, (AAS 66, 1974, págs. 730-747)

[2] Pío XII, *Discurso a los congresistas de la Unión Internacional de las Ligas Femeninas Católicas*, 11 de septiembre de 1947 (AAS 39, 1947 pág. 483); *Alocución a la Unión Católica Italiana de las Comadronas*, 29 de octubre de 1951 (AAS 43, 1951, págs. 835-854); *Discurso a los miembros de la Oficina Internacional de Documentación de Medicina Militar*, 19 de octubre de 1953 (AAS 45, 1953, págs. 744-754); *Discurso a los participantes en el IX Congreso de la Sociedad Italiana de Anestesiología*, 24 de febrero de 1957 (AAS 49, 1957, pág. 146); cf. *Alocución sobre la "Reanimación"*, 24 de noviembre de 1957 (AAS 49, 1957, págs. 1027-1033). Pablo VI, *Discurso a los miembros del Comité Especial de las Naciones Unidas para la cuestión del "Apartheid"*, 22 de mayo de 1974 (AAS 66, 1974, pág. 346). Juan Pablo II, *Alocución a los obispos de Estados Unidos de América*, 5 de octubre de 1979 (AAS 71, 1979, pág. 1225).

[3] Recuérdense en particular la recomendación 779 (1976), referente a los derechos de los enfermos y de los moribundos, de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa en su XXVII sesión ordinaria. Cf. *Sipeca*, núm. 1, marzo de 1977, págs. 14-15.

[4] Se dejan completamente de lado las cuestiones de la pena de muerte y de la guerra, que exigirían consideraciones específicas, ajenas al tema de esta Declaración.

[5] Pío XII, *Discurso*, del 24 de febrero de 1957 (AAS 49, 1957, pág. 147).

[6] Pío XII, *Discurso*, del 24 de febrero de 1957 (AAS 49, 1957, pág. 145, cf. *Alocución*, del 9 de septiembre de 1958 (AAS 50, 1958, pág. 694).





KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

ERKLÄRUNG ZUR EUTHANASIE

EINLEITUNG

Die Rechte und Werte der menschlichen Person sind von großer Bedeutung bei den Fragen, die von den Menschen unserer Tage diskutiert werden. Das II. Vatikanische Konzil hat, was dieses Thema angeht, die überragende Würde der menschlichen Person, besonders ihr Recht auf Leben, feierlich bekräftigt. Deshalb hat das gleiche Konzil auch die Anschläge gegen das Leben, zu denen „jede Art Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord“ gehören, angeprangert (Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 27). Vor einiger Zeit hat die Kongregation für die Glaubenslehre allen Gläubigen die Lehre der katholischen Kirche zum Schwangerschaftsabbruch in Erinnerung gerufen.[1] Nun hält es die gleiche Kongregation für angebracht, die Lehre der Kirche zur Euthanasie darzulegen. Die letzten Päpste [2] haben bereits die Grundsätze dieser Lehre herausgestellt, welche ihr volles Gewicht behalten; doch haben die Fortschritte der Medizin bewirkt, daß in den letzten Jahren in der Frage der Euthanasie neue Aspekte sichtbar wurden. Diese machen es erforderlich, daß die betreffenden ethischen Normen noch mehr verdeutlicht werden. In der heutigen Gesellschaft, in der sogar die grundlegenden Werte des menschlichen Lebens oft in Frage gestellt werden, wirken sich die Veränderungen im Bereich der Zivilisation auch auf die Bewertung von Tod und Schmerz aus. Es ist ferner zu beachten, daß die Fähigkeit der ärztlichen Kunst, zu heilen und das Leben unter bestimmten Bedingungen zu verlängern, zugenommen hat, wobei sich natürlich zuweilen einige moralische Fragen ergeben. Menschen, die sich in einer solchen Lage befinden, fragen sich besorgt nach dem Sinn eines extrem hohen Alters und des Todes. Es versteht sich, daß sie in der Folge auch die Frage stellen, ob sie das Recht haben, sich selber oder ihren Angehörigen einen „gnädigen Tod“ zu verschaffen, der die Leiden abkürzen könnte und der nach ihrer Ansicht der Würde des Menschen besser entspreche. Mehrere Bischofskonferenzen haben der Kongregation für die Glaubenslehre hierzu einige Fragen vorgelegt. Die Kongregation hat zu den verschiedenen Aspekten der Euthanasie das Urteil von Fachleuten eingeholt und möchte nun mit dieser Erklärung auf die Anfragen der Bischöfe antworten, damit diese leichter die ihnen anvertrauten Gläubigen richtig unterweisen und den Regierungsstellen zu dieser schwerwiegenden Frage Gesichtspunkte zur Reflexion anbieten können. Die in diesem Dokument vorgelegten Überlegungen richten sich vor allem an jene, die an Christus glauben und auf ihn ihre Hoffnung setzen; denn aus Christi Leben, Tod und Auferstehung haben das Leben und besonders der Tod der Christen eine neue Bedeutung gewonnen, wie der hl. Paulus sagt: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn“ (*Röm* 14,8; vgl. *Phil* 1,20). Was aber die Gläubigen anderer Religionen betrifft, werden die meisten von ihnen sicher darin mit uns übereinstimmen, daß der Glaube an Gott, den Schöpfer und Herrn des Lebens, und an seine Vorsehung – sofern sie diesen teilen – jeder menschlichen Person eine erhabene Würde verleiht und deren Achtung schützt. Es ist zu hoffen, daß diese Erklärung bei allen Menschen guten Willens Zustimmung finden kann; denn auch wenn sie unterschiedliche philosophische Lehren und Ideologien vertreten, so haben sie doch ein waches Bewußtsein von den Rechten der menschlichen Person. Gerade diese Rechte sind ja auch im Verlauf der letzten Jahre in Erklärungen internationaler Gremien oft proklamiert worden.[3] Da es sich hier um fundamentale Rechte handelt, die jeder menschlichen Person

zukommen, darf man sich keineswegs auf Argumente aus dem politischen Pluralismus oder der Religionsfreiheit berufen, um die universale Geltung dieser Rechte zu leugnen.

I. WERT DES MENSCHLICHEN LEBENS

Das menschliche Leben ist die Grundlage aller Güter und zugleich die notwendige Quelle und Vorbedingung für alle menschliche Tätigkeit sowie auch für jegliches gesellschaftliche Zusammensein. Während die meisten Menschen das menschliche Leben als etwas Heiliges betrachten und zugeben, daß niemand darüber nach Willkür verfügen darf, so vermögen die an Christus Glaubenden in ihm noch etwas Höheres zu erkennen, nämlich das Geschenk der Liebe Gottes, das sie bewahren und fruchtbar machen müssen. Aus dieser letzteren Überlegung ergibt sich Folgendes:

1. Niemand kann das Leben eines unschuldigen Menschen angreifen, ohne damit der Liebe Gottes zu ihm zu widersprechen und so ein fundamentales unverlierbares und unveräußerliches Recht zu verletzen, ohne also ein äußerst schweres Verbrechen zu begehen.[4]
2. Jeder Mensch muß sein Leben nach dem Ratschluß Gottes führen. Es ist ihm als ein Gut anvertraut, das schon hier auf Erden Frucht bringen soll, dessen volle und endgültige Vollendung jedoch erst im ewigen Leben zu erwarten ist.
3. Der Freitod oder Selbstmord ist daher ebenso wie der Mord nicht zu rechtfertigen; denn ein solches Tun des Menschen bedeutet die Zurückweisung der Oberherrschaft Gottes und seiner liebenden Vorsehung. Selbstmord ist ferner oft die Verweigerung der Selbstliebe, die Verleugnung des Naturinstinktes zum Leben, eine Flucht vor den Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe, die den Nächsten, den verschiedenen Gemeinschaften oder auch der ganzen menschlichen Gesellschaft geschuldet werden – wenn auch zuweilen, wie alle wissen, seelische Verfassungen zugrunde liegen, welche die Schuldhaftigkeit mindern oder auch ganz aufheben können. Vom Selbstmord muß jedoch jenes Lebensopfer deutlich unterschieden werden, das jemand aus einem übergeordneten Grund – wie Gottes Ehre, das Heil der Seelen oder der Dienst an den Brüdern – bringt, indem er sein Leben hingibt oder der äußersten Gefahr aus-setzt (vgl. *Joh* 15,14).

II. EUTHANASIE

Um die Frage der Euthanasie richtig zu behandeln, muß zunächst die Bedeutung der verwendeten Begriffe genau erklärt werden. Etymologisch bezeichnete *Euthanasie* in der Antike den *sanften Tod*, ohne übermäßige Schmerzen. Heute denkt man nicht mehr an diese ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks, sondern vielmehr an einen ärztlichen Eingriff, durch den die Schmerzen der Krankheit oder des Todeskampfes vermindert werden, wobei zuweilen die Gefahr besteht, das Leben vorzeitig zu beenden. Schließlich wird das Wort in einem noch engeren Sinn verstanden, und zwar: töten aus Barmherzigkeit, in der Absicht, extreme Schmerzen endgültig zu beenden oder um Kindern mit Geburtsfehlern, unheilbar Kranken oder Geisteskranken eine Verlängerung ihres harten Lebens zu ersparen, das vielleicht noch etliche Jahre dauern würde und den Familien und der Gesellschaft eine allzu schwere Last aufbürden könnte. Es muß daher klar sein, in welchem Sinn der Ausdruck in diesem Dokument verwendet wird. Unter Euthanasie wird hier eine Handlung oder Unterlassung verstanden, die ihrer Natur nach oder aus bewußter Absicht den Tod herbeiführt, um so jeden Schmerz zu beenden. Euthanasie wird also auf der Ebene der Intention wie auch der angewandten Methoden betrachtet. Es muß erneut mit Nachdruck erklärt werden, daß nichts und niemand je das Recht verleihen kann, ein menschliches Lebewesen unschuldig zu töten, mag

es sich um einen Fötus oder einen Embryo, ein Kind, einen Erwachsenen oder Greis, einen unheilbar Kranken oder Sterbenden handeln. Es ist auch niemandem erlaubt, diese todbringende Handlung für sich oder einen anderen zu erbitten, für den er Verantwortung trägt, ja man darf nicht einmal einer solchen Handlung zustimmen, weder explizit noch implizit. Es kann ferner keine Autorität sie rechtmäßig anordnen oder zulassen. Denn es geht dabei um die Verletzung eines göttlichen Gesetzes, um eine Beleidigung der Würde der menschlichen Person, um ein Verbrechen gegen das Leben, um einen Anschlag gegen das Menschengeschlecht. Es kann vorkommen, daß wegen langanhaltender und fast unerträglicher Schmerzen, aus psychischen oder anderen Gründen jemand meint, er dürfe berechtigterweise den Tod für sich selbst erbitten oder ihn anderen zufügen. Obwohl in solchen Fällen die Schuld des Menschen vermindert sein oder gänzlich fehlen kann, so ändert doch der Irrtum im Urteil, dem das Gewissen vielleicht guten Glaubens unterliegt, nicht die Natur dieses todbringenden Aktes, der in sich selbst immer abzulehnen ist. Man darf auch die flehentlichen Bitten von Schwerkranken, die für sich zuweilen den Tod verlangen, nicht als wirklichen Willen zur Euthanasie verstehen; denn fast immer handelt es sich um angstvolles Rufen nach Hilfe und Liebe. Über die Bemühungen der Ärzte hinaus hat der Kranke Liebe nötig, warme, menschliche und übernatürliche Zuneigung, die alle Nahestehenden, Eltern und Kinder, Ärzte und Pflegepersonen ihm schenken können und sollen.

III.

DIE BEDEUTUNG DES SCHMERZES FÜR DEN CHRISTEN UND DIE VERWENDUNG SCHMERZSTILLENDE MITTEL

Der Tod tritt nicht immer unter allerschwersten Umständen, nach kaum erträglichen Schmerzen ein. Wir dürfen nicht nur an extreme Fälle denken. Zahlreiche übereinstimmende Zeugnisse lassen vermuten, daß die Natur selber Vorsorge getroffen hat, um jene im Tod zu vollziehenden Trennungen zu erleichtern, die, würden sie dem Menschen bei voller Gesundheit zugemutet, ungewöhnlich schmerzlich wären. So kommt es, daß die lange Dauer einer Krankheit, fortgeschrittenes Alter, Einsamkeit und Verlassenheit jene psychologischen Voraussetzungen schaffen, die die Annahme des Todes erleichtern. Dennoch ist zuzugeben, daß der Tod ein Ereignis ist, das natürlicherweise das Herz des Menschen mit Angst erfüllt, zumal wenn ihm oft schwere und langdauernde Schmerzen voraufgehen oder ihn begleiten. Der körperliche Schmerz gehört gewiß unvermeidlich zur Verfassung des Menschen; vom biologischen Standpunkt aus ist er ein Warnzeichen, dessen Nutzen außer Zweifel steht. Da er aber auch das psychische Leben des Menschen berührt, übersteigt seine Belastung oft den biologischen Nutzen, ja sie kann derart zunehmen, daß die Beseitigung des Schmerzes um jeden Preis wünschenswert erscheint. Nach christlicher Lehre erhält der Schmerz jedoch, zumal in der Sterbestunde, eine besondere Bedeutung im Heilsplan Gottes. Er gibt Anteil am Leiden Christi und verbindet mit dem erlösenden Opfer, das Christus im Gehorsam gegen den Willen des Vaters dargebracht hat. Es darf deshalb nicht verwundern, wenn einzelne Christen schmerzstillende Mittel nur mäßig anwenden wollen, um wenigstens einen Teil ihrer Schmerzen freiwillig auf sich zu nehmen und sich sobewußt mit den Schmerzen des gekreuzigten Christus vereinigen zu können (vgl. *Mt 27,34*). Doch widerspricht es der Klugheit, eine heroische Haltung als allgemeine Norm zu fordern. Menschliche und christliche Klugheit rät im Gegenteil bei den meisten Kranken, solche Medikamente anzuwenden, welche den Schmerz lindern oder beseitigen können, auch wenn sich dadurch als Nebenwirkungen Schläfrigkeit und vermindertes Bewußtsein einstellen. Bei denen aber, die sich selbst nicht mehr auszudrücken vermögen, darf man mit Recht voraussetzen, daß sie diese schmerzstillenden Mittel haben möchten und wünschen, sie nach dem Rat der Ärzte zu erhalten. Die intensive Anwendung schmerzstillender Mittel ist aber nicht problemlos; denn man muß, um ihre Wirksamkeit zu gewährleisten, wegen des Phänomens der Gewöhnung im allgemeinen immer größere Dosen verabreichen. Es ist hilfreich, an eine Erklärung von Papst Pius XII. zu erinnern, die weiterhin voll gültig bleibt. Einer Gruppe von Ärzten, die ihm die Frage vorgelegt hatten: „Kann es nach der Lehre der Religion und den Normen der Moral dem Arzt und dem Kranken erlaubt sein, mit Hilfe narkotischer Medikamente Schmerz und Bewußtsein auszuschalten (...) (auch beim Herannahen des Todes und wenn vorauszusehen ist, daß die

Anwendung dieser Mittel das Leben abkürzt)?“, antwortete der Papst: „Wenn andere Mittel fehlen und dadurch den gegebenen Umständen die Erfüllung der übrigen religiösen und moralischen Pflichten in keiner Weise verhindert wird, ist es erlaubt.“[5] In diesem Fall ist es klar, daß der Tod keineswegs gewollt oder gesucht wird, auch wenn man aus einem vernünftigen Grund die Todesgefahr in Kauf nimmt; man beabsichtigt nur, die Schmerzen wirksam zu lindern, und verwendet dazu jene schmerzstillenden Mittel, die der ärztlichen Kunst zur Verfügung stehen. Doch verdienen die schmerzstillenden Mittel, bei denen die Kranken das Bewußtsein verlieren, eine besondere Überlegung. Denn es liegt viel daran, daß die Menschen nicht nur ihren moralischen Verpflichtungen und den Aufgaben gegenüber ihren Verwandten nachkommen, sondern sich vor allem auch in vollem Bewußtsein auf die Begegnung mit Christus richtig vorbereiten können. Pius XII.ermahnt deshalb: „Es ist nicht recht, den Sterbenden ohne schwerwiegenden Grund des Bewußtseins zu berauben.“[6]

IV.

DAS RICHTIGE MASS IN DER VERWENDUNG THERAPEUTISCHER MITTEL

Es ist in unserer Zeit sehr wichtig, gerade in der Todesstunde die Würde der menschlichen Person und die christliche Bedeutung des Lebens zu wahren und sich vor einer gewissen „Technisierung“ zu hüten, die der Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt ist. So spricht man heute ja auch vom „Recht auf den Tod“, versteht darunter aber nicht das Recht eines Menschen, sich durch eigene oder fremde Hand nach Gutdünken den Tod zu geben, sondern das Recht, in ruhiger Verfassung mit menschlicher und christlicher Würde sterben zu können. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Anwendung therapeutischer Mittel zuweilen manche Frage aufwerfen. In vielen Fällen kann die Situation derart verwickelt sein, daß sich Zweifel ergeben, wie hier die Grundsätze der Sittenlehre anzuwenden sind. Die betreffenden Entscheidungen stehen dem Gewissen des Kranken oder seiner rechtmäßigen Vertreter wie auch der Ärzte zu; dabei sind sowohl die Gebote der Moral wie auch die vielfältigen Aspekte des konkreten Falles vor Augen zu halten. Jeder ist verpflichtet, für seine Gesundheit zu sorgen und sicherzustellen, daß ihm geholfen wird. Jene aber, denen die Sorge für die Kranken anvertraut ist, müssen ihren Dienst mit aller Sorgfalt verrichten und die Therapien anwenden, die nötig oder nützlich scheinen. Muß man nun unter allen Umständen alle verfügbaren Mittel anwenden? Bis vor kurzem antworteten die Moraltheologen, die Anwendung „außerordentlicher“ Mittel könne man keinesfalls verpflichtend vorschreiben. Diese Antwort, die als Grundsatz weiter gilt, erscheint heute vielleicht weniger einsichtig, sei es wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks oder wegen der schnellen Fortschritte in der Heilkunst. Daher ziehen es manche vor, von „verhältnismäßigen“ und „unverhältnismäßigen“ Mitteln zu sprechen. Auf jeden Fall kann eine richtige Abwägung der Mittel nur gelingen, wenn die Art der Therapie, der Grad ihrer Schwierigkeiten und Gefahren, der benötigte Aufwand sowie die Möglichkeiten ihrer Anwendung mit den Resultaten verglichen werden, die man unter Berücksichtigung des Zustandes des Kranken sowie seiner körperlichen und seelischen Kräfte erwarten kann. Damit diese allgemeinen Grundsätze leichter angewendet werden können, dürften die folgenden Klarstellungen hilfreich sein: – Sind andere Heilmittel nicht verfügbar, darf man mit Zustimmung des Kranken Mittel anwenden, die der neueste medizinische Fortschritt zur Verfügung gestellt hat, auch wenn sie noch nicht genügend im Experiment erprobt und nicht ungefährlich sind. Der Kranke, der darauf eingeht, kann dadurch sogar ein Beispiel der Hochherzigkeit zum Wohl der Menschheit geben. – Ebenso darf man die Anwendung dieser Mittel abbrechen, wenn das Ergebnis die auf sie gesetzte Hoffnung nicht rechtfertigt. Bei dieser Entscheidung sind aber der berechtigte Wunsch des Kranken und seiner Angehörigen sowie das Urteil kompetenter Fachärzte zu berücksichtigen. Diese können mehr als andere eine vernünftige Abwägung vornehmen, ob dem Einsatz an Instrumenten und Personal die erwarteten Erfolge entsprechen und ob die angewandte Therapie dem Kranken nicht Schmerzen oder Beschwerden bringt, die in keinem Verhältnis stehen zu den Vorteilen, die sie ihm verschaffen kann. – Es ist immer erlaubt, sich mit den Mitteln zu begnügen, welche die Medizin allgemein zur Verfügung stellt. Niemand kann daher verpflichtet werden, eine Therapie anzuwenden, die zwar schon im Gebrauch, aber noch mit

Risiken versehen oder zu aufwendig ist. Ein Verzicht darauf darf nicht mit Selbstmord gleichgesetzt werden: es handelt sich vielmehr um ein schlichtes Hinnehmen menschlicher Gegebenheiten; oder man möchte einen aufwendigen Einsatz medizinischer Technik vermeiden, dem kein entsprechender zu erhoffender Nutzen gegenübersteht; oder man wünscht, der Familie beziehungsweise der Gemeinschaft keine allzu große Belastung aufzuerlegen. – Wenn der Tod näher kommt und durch keine Therapie mehr verhindert werden kann, darf man sich im Gewissen entschließen, auf weitere Heilversuche zu verzichten, die nur eine schwache oder schmerzvolle Verlängerung des Lebens bewirken könnten, ohne daß man jedoch die normalen Hilfen unterläßt, die man in solchen Fällen einem Kranken schuldet. Dann liegt kein Grund vor, daß der Arzt Bedenken haben müßte, als habe er einem Gefährdeten die Hilfe verweigert.

SCHLUSS

Die in dieser Erklärung enthaltenen Normen sind bestimmt vom aufrichtigen Bemühen, dem Menschen nach dem Plan des Schöpfers zu helfen. Wenn einerseits das Leben als Geschenk Gottes anzusehen ist, so ist andererseits der Tod unausweichlich. Darum müssen wir ihn im vollen Bewußtsein unserer Verantwortung und mit aller Würde annehmen können, ohne die Todesstunde in irgendeiner Weise zu beschleunigen. Der Tod beendet zwar den irdischen Lebenslauf, er eröffnet aber zugleich den Zugang zum unsterblichen Leben. Daher müssen sich alle Menschen schon im Licht menschlicher Werte auf dieses Ereignis innerlich richtig vorbereiten, ganz besonders aber die Christen im Licht ihres Glaubens. Was diejenigen betrifft, die im öffentlichen Gesundheitswesen arbeiten, so werden sie nichts unterlassen, um ihr ganzes fachliches Können in den Dienst der Kranken und Sterbenden zu stellen. Sie sollen aber bedenken, daß diese noch einen anderen Trost viel notwendiger brauchen, nämlich uneingeschränkte Güte und liebende Anteilnahme. Ein solcher Dienst, den Menschen geschenkt, wird zugleich Christus dem Herrn erwiesen, der gesagt hat: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).

Diese Erklärung, welche in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation verabschiedet wurde, hat Papst Johannes Paul II. in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Glaubenskongregation, den 5. Mai 1980.

Franjo Kardinal Seper

Präfekt

Jerome Hamer, O.P.

*Titularerzbischof
Sekretär*

FUSSNOTEN

[1] Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch, 18. November 1974, AAS 66 (1974), S. 730-747.

[2] Pius XII. Ansprache an die Delegierten der Internationalen Vereinigung katholischer Frauen, 11. September 1947, AAS 39 (1947) S. 483. Ansprache an die Mitglieder des katholischen Hebammenverbandes Italiens, 29. Oktober 1951, AAS 43 (1951) S. 835-854. Ansprache an die Mitglieder des Internationalen Forschungsrates für Militärmedizin, 19. Oktober 1953, AAS 45 (1953) S. 744-754.

Ansprache an die Teilnehmer des IX. Kongresses der italienischen Gesellschaft für Anästhesiologie, 24. Februar 1957, AAS 49 (1957) S. 146. Vgl. auch Ansprache zur Frage der „Wiederbelebung“, 24. November 1957, AAS 49 (1957) S. 1027-1033. Paul VI. Ansprache an die Mitglieder der Sonderkommission der Vereinten Nationen zur Frage der Rassentrennung, 22. Mai 1974, AAS 66 (1974) S. 346. Johannes Paul II. Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Nordamerika, 5. Oktober 1979, AAS 71 (1979) S. 1225.

[3] Zu berücksichtigen ist besonders die Empfehlung 779 (1976) über die Rechte der Kranken und Sterbenden, die vom Parlament des Europarates auf seiner XXVII. Ordentlichen Sitzung angenommen worden ist: Vgl. Sipeca, Nr. 1 (März 1977) S. 14-15.

[4] Ganz außer acht gelassen werden hier die Fragen der Todesstrafe und des Krieges. Diese erfordern weitere besondere Überlegungen, die das Thema dieser Erklärung überschreiten.

[5] Pius XII., Ansprache vom 24. Februar 1957, AAS 49 (1957) S. 147.

[6] Ebd., 145, vgl. Ansprache vom 9. September 1958, AAS 50 (1958) S. 694.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

LETTRE RECENTIORES EPISCOPORUM SYNODI A TOUS LES ÉVÊQUES MEMBRES DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES SUR QUELQUES QUESTIONS CONCERNANT L'ESCHATOLOGIE()*

LES RÉCENTS SYNODES, consacrés respectivement à l'évangélisation et à la catéchèse, ont fait prendre une conscience plus vive de la nécessité d'une fidélité parfaite aux vérités fondamentales de la foi, surtout aujourd'hui où les mutations profondes du milieu humain et le souci d'intégrer la foi dans les univers culturels divers imposent un effort plus grand qu'autrefois en vue de rendre cette foi accessible et communicable. Cette dernière exigence, actuellement si pressante, appelle en effet un souci plus fort que jamais d'authenticité et d'intégrité de la foi.

Les responsables doivent donc se montrer extrêmement attentifs à tout ce qui pourrait causer dans la conscience commune des fidèles la lente dégradation et l'extinction progressive de quelque élément du Symbole baptismal indispensable à la cohérence de la foi et lié inséparablement à des usages importants dans la vie de l'Eglise.

Précisément sur l'un de ces points, il a paru opportun et urgent d'attirer l'attention de ceux à qui Dieu a confié le soin de promouvoir et de défendre la foi, afin qu'ils préviennent les dangers qui pourraient mettre en cause cette même foi dans l'âme des fidèles.

Il s'agit de cet article du Credo qui concerne la vie éternelle et donc, généralement, l'au-delà de la mort. Sur une telle question, l'enseignement ne peut pas se permettre de défaillances ; il ne peut même rester déficient ou incertain sans mettre en péril la foi et le salut des fidèles.

Affermir la foi des chrétiens sur des points mis en doute

L'importance de ce dernier *article du Symbole baptismal* n'échappe à personne : il exprime le terme et le but du dessein de Dieu dont le Symbole trace le déroulement. S'il n'y a pas de résurrection, tout l'édifice de la foi s'effondre, comme le dit si vigoureusement saint Paul (cf. 1 Co 15). Si le chrétien ne peut plus donner aux mots « Vie éternelle » un contenu certain, les promesses de l'Évangile, le sens de la création et de la rédemption s'évanouissent, la vie présente elle-même est privée de toute espérance (cf. He 11, 1).

Or, comment ignorer sur ce point le malaise et l'inquiétude de beaucoup ? Qui ne constate que le doute s'insinue subtilement et jusqu'au plus profond des esprits ? Même si heureusement, dans la plupart des cas, le chrétien n'en est pas encore arrivé au doute positif, souvent il s'abstient de penser à ce qui suit la mort, car il commence à sentir se lever en lui des questions auxquelles il redoute de devoir répondre : existe-t-il quelque chose au-delà de la mort ? Subsiste-t-il quelque chose de nous-mêmes après cette mort ? N'est-ce pas le néant qui nous attend ?

Il faut voir là pour une part la répercussion non voulue, dans les esprits, de controverses théologiques largement diffusées dans le public, et dont la plupart des fidèles ne sont en mesure de discerner ni l'objet précis, ni la portée. On entend discuter l'existence de l'âme, la signification d'une survie, on se demande ce qui se passe entre la mort du chrétien et la résurrection générale. Le peuple chrétien est désemparé de ne plus retrouver son vocabulaire et ses connaissances familières. Il ne peut assurément être question de limiter ou même d'empêcher une recherche théologique dont la foi de l'Eglise a besoin et dont elle doit pouvoir profiter. Mais on ne saurait non plus se dispenser d'affermir en temps voulu la foi des chrétiens sur les points qui sont mis en doute. De ce double et difficile devoir, nous voudrions rappeler sommairement la nature et les aspects en cette situation délicate.

Ce que l'Eglise enseigne

Il faut d'abord que tous ceux qui ont à enseigner discernent bien ce que l'Eglise considère comme appartenant à l'essence de sa foi ; la recherche théologique ne peut avoir d'autres vues que de l'approfondir et de le développer.

Cette S. Congrégation, qui a la responsabilité de promouvoir et de protéger la doctrine de la foi, veut ici rappeler l'enseignement que donne l'Eglise au nom du Christ, spécialement sur ce qui advient entre la mort du chrétien et la résurrection générale.

1. L'Eglise croit (cf. *Credo*) à une résurrection des morts.
2. L'Eglise entend cette résurrection de l'homme tout entier ; celle-ci n'est pour les élus rien d'autre que l'extension aux hommes de la Résurrection même du Christ.
3. L'Eglise affirme la survivance et la subsistance après la mort d'un élément spirituel qui est doué de conscience et de volonté en sorte que le « moi » humain subsiste. Pour désigner cet élément, l'Eglise emploie le mot « âme », consacré par l'usage de l'Ecriture et de la Tradition. Sans ignorer que ce terme prend dans la Bible plusieurs sens, elle estime néanmoins qu'il n'existe aucune raison sérieuse de le rejeter et considère même qu'un outil verbal est absolument indispensable pour soutenir la foi des chrétiens.
4. L'Eglise exclut toute forme de pensée ou d'expression qui rendrait absurdes ou inintelligibles sa prière, ses rites funèbres, son culte des morts, lesquels constituent, dans leur substance, des lieux théologiques.
5. L'Eglise, conformément à l'Ecriture, attend « la manifestation glorieuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (*Dei Verbum*, 1, 4), considérée cependant comme distincte et différée par rapport à la situation qui est celle des hommes immédiatement après leur mort.
6. L'Eglise, dans son enseignement sur le sort de l'homme après sa mort, exclut toute explication qui ôterait

son sens à l'Assomption de Marie en ce qu'elle a d'unique, c'est-à-dire le fait que la glorification corporelle de la Vierge est l'anticipation de la glorification destinée à tous les autres élus.

7. L'Eglise, dans la fidélité au Nouveau Testament et à la Tradition, croit à la félicité des justes qui seront un jour avec le Christ. Elle croit qu'une peine attend pour toujours le pécheur qui sera privé de la vue de Dieu, et à la répercussion de cette peine dans tout son être. Elle croit enfin pour les élus à une éventuelle purification préalable à la vision de Dieu, tout à fait étrangère cependant à la peine des damnés. C'est ce que l'Eglise entend lorsqu'elle parle d'enfer et de purgatoire.

En ce qui concerne les conditions de l'homme après la mort, le danger de représentations imaginatives et arbitraires est particulièrement à redouter, car leurs excès entrent pour une grande part dans les difficultés que rencontre souvent la foi chrétienne. Les images employées dans l'Ecriture méritent cependant le respect. Il faut en saisir le sens profond, en évitant le risque de trop les atténuer, ce qui équivaut souvent à vider de leur substance les réalités qu'elles désignent.

Ni les Ecritures ni la théologie ne nous fournissent de lumières suffisantes pour une représentation de l'au-delà. Le chrétien doit tenir solidement deux points essentiels : il doit croire d'une part à la continuité fondamentale qui existe, par la vertu de l'Esprit-Saint, entre la vie présente dans le Christ et la vie future – en effet, la charité est la loi du Royaume de Dieu et c'est la mesure de notre charité ici-bas qui sera celle de notre participation à la gloire du ciel – ; mais, d'autre part, le chrétien doit discerner la rupture radicale entre le présent et l'avenir du fait que, au régime de la foi, se substitue celui de la pleine lumière : nous serons avec le Christ et nous « verrons Dieu » (cf. 1 Jn 3, 2), promesse et mystère inouïs en quoi consiste essentiellement notre espérance. Si l'imagination ne peut y arriver, le cœur y va d'instinct et à fond.

Responsabilité pastorale

Après avoir rappelé ces données, qu'il soit permis maintenant d'évoquer les aspects principaux de la responsabilité pastorale telle qu'elle doit se traduire dans les circonstances actuelles et à la lumière de la prudence chrétienne.

Les difficultés inhérentes à ces problèmes créent de graves devoirs aux théologiens, dont la mission est indispensable. Aussi ont-ils droit à nos encouragements et à la marge de liberté qu'exigent légitimement leurs méthodes. De notre part, cependant, il est nécessaire de rappeler aux chrétiens sans nous lasser les enseignements de l'Eglise qui constituent la base aussi bien de la vie chrétienne que de la recherche des experts. Il faut aussi arriver à faire partager aux théologiens nos soucis pastoraux pour que leurs initiatives de recherches ne soient pas témérairement répandues parmi les fidèles dont la foi est mise en péril aujourd'hui plus que jamais.

Le dernier Synode a manifesté l'attention que l'Episcopat porte au contenu essentiel de la catéchèse, en vue du bien des fidèles. Il est nécessaire que tous ceux qui sont chargés de le transmettre en possèdent une idée très claire. Aussi devons-nous leur donner les moyens d'être en même temps très fermes sur l'essentiel de la doctrine et attentifs à ne pas laisser des représentations enfantines ou arbitraires se confondre avec la vérité de la foi.

Une vigilance constante et courageuse doit s'exercer à travers une Commission doctrinale diocésaine ou nationale sur la production littéraire, non pas seulement pour prévenir à temps les fidèles contre des ouvrages peu sûrs, mais surtout pour leur faire connaître ceux qui sont capables d'alimenter et de soutenir

leur foi. C'est là une tâche lourde et importante, rendue urgente par la vaste diffusion de la presse et par une décentralisation des responsabilités que les circonstances rendent nécessaire et que le Concile a voulue.

Au cours d'une audience accordée au préfet soussigné, S.S. le Pape Jean-Paul II a approuvé cette lettre adoptée en réunion ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation, le 17 mai 1979.

Franjo card. ŠEPER,
Préfet

† **Jérôme HAMER, O.P., Arch. tit. di Lorium**
Secrétaire.

NOTES

(*) CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus, 17 maii 1979 : AAS 71 (1979) 939-943 ; texte français de la polyglotte vaticane publié dans DC 76 (1979), 708-710.





CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

PERSONA HUMANA

ALCUNE QUESTIONI DI ETICA SESSUALE

29 dicembre 1975(1)

1. La persona umana, a giudizio degli scienziati del nostro tempo, è così profondamente influenzata dalla sessualità, che questa deve essere considerata come uno dei fattori che danno alla vita di ciascuno i tratti principali che la distinguono. Dal sesso, infatti, la persona umana deriva le caratteristiche che sul piano biologico, psicologico e spirituale la fanno uomo o donna, condizionando così grandemente l'iter del suo sviluppo verso la maturità e il suo inserimento nella società. È questa la ragione per cui - come chiunque può agevolmente constatare ciò che riguarda il sesso è oggi una materia che frequentemente e apertamente è trattata da libri, riviste, giornali e gli altri strumenti di comunicazione sociale.

Frattanto, s'è accresciuta la corruzione dei costumi, di cui uno dei più gravi indizi è la smoderata esaltazione del sesso, mentre con la diffusione degli strumenti di comunicazione sociale e degli spettacoli, essa è arrivata ad invadere il campo della educazione e ad inquinare la mentalità comune.

In questo contesto, se alcuni educatori, pedagogisti o moralisti, hanno potuto contribuire a far meglio capire e integrare nella vita i peculiari valori dell'uno e dell'altro sesso, altri, invece, hanno proposto concezioni e modi di comportamento che sono in contrasto con le vere esigenze morali dell'essere umano, addirittura tali da favorire un licenzioso edonismo.

Ne è risultato che, anche tra i cristiani, insegnamenti, criteri morali e maniere di vivere, finora fedelmente conservati, sono stati nel giro di pochi anni fortemente scossi, e sono numerosi quelli che oggi, dinanzi a tante opinioni largamente diffuse e contrarie alla dottrina che hanno ricevuto dalla chiesa, finiscono col domandarsi quel che devono ancora ritenere per vero.

Difficoltà incontrate dai pastori ed educatori

2. La chiesa non può restare indifferente dinanzi a tale confusione degli spiriti e a tale rilassamento dei costumi. Si tratta, infatti, di una questione importantissima per la vita personale dei cristiani e per la vita sociale del nostro tempo.(2)

Ogni giorno i vescovi sono indotti a constatare le crescenti difficoltà che incontrano i fedeli nel prendere coscienza della sana dottrina morale, specialmente in materia sessuale, e i pastori nell'esporgla con efficacia. Essi si sentono chiamati, in forza del loro ufficio pastorale, a rispondere su questo punto così grave ai bisogni dei fedeli ad essi affidati; e già importanti documenti sono stati pubblicati circa questa materia da alcuni di loro, o da alcune conferenze episcopali. Tuttavia, poiché le opinioni erronee e le deviazioni che ne

risultano continuano a diffondersi dappertutto, la congregazione per la dottrina della fede, in virtù della sua funzione nei confronti della chiesa universale⁽³⁾ e per mandato del sommo pontefice, ha ritenuto necessario pubblicare la presente dichiarazione.

3. Gli uomini del nostro tempo sono sempre più persuasi che la dignità e la vocazione della persona umana richiedono che, alla luce della loro ragione, essi scoprano i valori inscritti nella loro natura, che li sviluppino incessantemente e li realizzino nella loro vita, in vista di un sempre maggiore progresso.

Ma, in materia morale, l'uomo non può emettere giudizi di valore secondo il suo personale arbitrio: «Nell'intimo del propria coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a dati e alla quale deve obbedire... Egli ha una legge scritta da Dio dentro il suo cuore, obbedire alla quale è la dignità stessa del l'uomo e secondo la quale egli sarà giudicato».⁽⁴⁾

Inoltre, a noi cristiani, Dio mediante la sua rivelazione ha fatto conoscere il suo disegno di salvezza e ha proposto il Cristo, salvatore e santificatore, nella sua dottrina e nel suo esempio, come la norma suprema e immutabile della vita, lui, il quale ha detto: «Io sono la luce del mondo; chi segue me non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12).

Non può, dunque, esserci vera promozione della dignità dell'uomo se non nel rispetto dell'ordine essenziale della sua natura. Certo, nella storia della civiltà, molte condizioni concrete ed esigenze della vita umana sono mutate e muteranno ancora; ma ogni evoluzione dei costumi e ogni genere di vita devono essere contenuti nei limiti imposti dai principi immutabili, fondati sugli elementi costitutivi e le relazioni essenziali di ogni persona umana: elementi e relazioni che trascendono le contingenze storiche.

Questi principi fondamentali, che la ragione può cogliere, sono contenuti nella «legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio, nel suo disegno di sapienza e di amore, ordina, dirige e governa l'universo e le vie della società umana. Dio rende partecipe l'uomo di questa sua legge, cosicché l'uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l'immutabile verità».⁽⁵⁾ Questa legge è accessibile alla nostra conoscenza.

Leggi immutabili naturali

4. A torto, quindi, molti oggi pretendono che, per servire di regola alle azioni particolari, non si possa trovare né nella natura umana né nella legge rivelata altra norma assoluta e immutabile, se non quella che si esprime nella legge generale della carità e del rispetto della dignità umana. A prova di questa asserzione essi sostengono che nelle cosiddette norme della legge naturale o precetti della sacra Scrittura, non si deve vedere altro che determinate espressioni di una forma di cultura particolare in un certo momento della storia.

Ma, in realtà, la rivelazione divina e, nel suo proprio ordine, la sapienza filosofica, mettendo in rilievo esigenze autentiche della umanità, per ciò stesso manifestano necessariamente l'esistenza di leggi immutabili, iscritte negli elementi costitutivi della natura umana e che si manifestano identiche in tutti gli esseri, dotati di ragione.

Inoltre, Cristo ha istituito la sua chiesa come «colonna e sostegno della verità» (1 Tm 3,15). Con l'assistenza dello Spirito santo, essa conserva incessantemente e trasmette senza errore le verità dell'ordine morale, e interpreta autenticamente non soltanto la legge positiva rivelata, «ma anche i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana»,⁽⁶⁾ e che concernono il pieno sviluppo e la santificazione dell'uomo. Ora di fatto, la chiesa, nel corso della sua storia, ha costantemente considerato un certo numero di precetti della legge naturale come aventi valore assoluto e immutabile, e ha visto nella loro trasgressione

una contraddizione con la dottrina e lo spirito del vangelo.

5. Poiché l'etica sessuale riguarda certi valori fondamentali della vita umana e della vita cristiana, è pure ad essa che si applica questa dottrina generale. In questo campo esistono principi e norme che la chiesa, senza alcuna esitazione, ha sempre trasmesso nel suo insegnamento, per quanto opposti potessero essere ad essi le opinioni e i costumi del mondo. Questi principi e queste norme non hanno affatto origine da un certo tipo di cultura, ma appunto dalla conoscenza della legge divina e della natura umana. Essi non possono, pertanto, ritenersi superati né messi in dubbio, col pretesto di una nuova situazione culturale.

Sono questi i principi che hanno ispirato i suggerimenti e le direttive del concilio Vaticano II per una educazione e una organizzazione della vita sociale, che tengano debito conto della eguale dignità dell'uomo e della donna, nel rispetto della loro differenza.(7)

Parlando dell'indole sessuata dell'essere umano e della facoltà umana di generare, il concilio ha notato che esse «sono meravigliosamente superiori a quanto avviene negli stadi inferiori della vita».(8) Poi si è particolarmente dedicato ad esporre i principi e i criteri, che concernono la sessualità umana nel matrimonio e che hanno il loro fondamento nella finalità della sua funzione specifica.

A questo proposito, il concilio dichiara che la bontà morale degli atti propri della vita coniugale, ordinati secondo la vera dignità umana, «non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinata da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona e dei suoi atti e sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana».(9)

Queste ultime parole riassumono brevemente la dottrina del concilio - esposta in precedenza con maggior ampiezza della stessa costituzione(10) - circa la finalità dell'atto sessuale e criterio principale della sua moralità: è il rispetto della sua finalità che garantisce l'onestà di questo atto.

Questo stesso principio, che la chiesa attinge alla rivelazione divina e alla propria interpretazione autentica della legge naturale, fonda anche la sua dottrina tradizionale, secondo la quale l'uso della funzione sessuale ha il suo vero senso e la sua attitudine morale soltanto nel matrimonio legittimo.(11)

Rapporti prematrimoniali

6. La presente dichiarazione non intende trattare di tutti gli abusi della facoltà sessuale né di tutto ciò che implica la pratica della castità; essa si propone di richiamare la dottrina della chiesa intorno ad alcuni punti particolari, considerata l'urgente necessità di opporsi a gravi errori e a comportamenti aberranti e largamente diffusi.

7. Molti oggi rivendicano il diritto all'unione sessuale prima del matrimonio, almeno quando una ferma volontà di sposarsi e un affetto, in qualche modo già coniugale nella psicologia dei soggetti, richiedono questo completamento, che essi stimano connaturale; ciò soprattutto quando la celebrazione del matrimonio è impedita dalle circostanze esterne, o se questa intima relazione sembra necessaria perché sia conservato l'amore.

Questa opinione è in contrasto con la dottrina cristiana. secondo la quale ogni atto genitale umano deve svolgersi nel quadro del matrimonio. Infatti, per quanto sia fermo il proposito di coloro che si impegnano in tali rapporti prematuri, resta vero, però, che questi non consentono di assicurare, nella sua sincerità e

fedeltà, la relazione interpersonale di un uomo e di una donna e, specialmente di proteggerla dalle fantasie e dai capricci. Ora, è un'unione stabile quella che Gesù ha voluto e che ha restituito alla sua condizione originale, fondata sulla differenza del sesso. «Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non separi» (cf. *Mt* 19,4-6). San Paolo è ancora più esplicito quando insegna che, se celibi e vedovi non possono vivere in continenza non hanno altra scelta che la stabile unione del matrimonio: «È meglio sposarsi che ardere» (1 *Cor* 7,9). Col matrimonio, infatti, l'amore dei coniugi è assunto nell'amore irrevocabile che Cristo ha per la chiesa (cf. *Ef* 5,25-32), mentre l'unione dei corpi nell'impudicizia(12) contamina il tempio dello Spirito santo, quale è divenuto il cristiano. L'unione carnale, dunque, non è legittima se tra l'uomo e la donna non si è instaurata una definitiva comunità di vita.

Ecco ciò che ha sempre inteso e insegnato la chiesa,(13) trovando, peraltro, nella riflessione degli uomini e nelle lezioni della storia un accordo profondo con la sua dottrina.

L'esperienza ci insegna che, affinché l'unione sessuale possa rispondere veramente alle esigenze della finalità, che le è propria dell'umana dignità, l'amore deve trovare la sua salvaguardia nella stabilità del matrimonio. Queste esigenze richiedono un contratto matrimoniale sancito e garantito dalla società, tale da instaurare uno stato di vita di capitale importanza, sia per l'unione esclusiva dell'uomo e della donna, sia anche per il bene della loro famiglia e della comunità umana. Il più delle volte, infatti, accade che le relazioni prematrimoniali escludono la prospettiva della prole. Ciò che viene presentato come un amore coniugale non potrà, come dovrebbe essere, espandersi in un amore paterno e materno; oppure, se questo avviene, risulterà a detrimento della prole, che sarà privata dell'ambiente stabile, nel quale dovrebbe svilupparsi per poter in esso trovare la via e i mezzi per il suo inserimento nell'insieme della società.

Il consenso che si scambiano le persone, che vogliono unirsi in matrimonio, deve, perciò, essere esternamente manifestato e in modo che lo renda valido dinanzi alla società. Quanto ai fedeli, è secondo le leggi della chiesa che essi devono esprimere il loro consenso all'instaurazione di una comunità di vita coniugale, consenso che farà del loro matrimonio un sacramento di Cristo.

Relazioni omosessuali

8. Ai nostri giorni, contro l'insegnamento costante del magistero e il senso morale del popolo cristiano, alcuni, fondandosi su osservazioni di ordine psicologico, hanno cominciato a giudicare con indulgenza, anzi a scusare del tutto, le relazioni omosessuali presso certi soggetti. Essi distinguono - e sembra non senza motivo - tra gli omosessuali la cui tendenza, derivando da falsa educazione, da mancanza di evoluzione sessuale normale, da abitudine contratta, da cattivi esempi o da altre cause analoghe, è transitoria o, almeno, non incurabile, e gli omosessuali che sono definitivamente tali per una specie di istinto innato o di costituzione patologica, giudicata incurabile.

Ora, per ciò che riguarda i soggetti di questa seconda categoria, alcuni concludono che la loro tendenza è a tal punto naturale da dover ritenere che essa giustifichi, in loro, relazioni omosessuali in una sincera comunione di vita e di amore, analoga al matrimonio, in quanto essi si sentono incapaci di sopportare una vita solitaria.

Certo, nell'azione pastorale, questi omosessuali devono essere accolti con comprensione e sostenuti nella speranza di superare le loro difficoltà personali e il loro disadattamento sociale. La loro colpevolezza sarà giudicata con prudenza; ma non può essere usato nessun metodo pastorale che, ritenendo questi atti conformi alla condizione di quelle persone, accordi loro una giustificazione morale. Secondo l'ordine

morale oggettivo, le relazioni omosessuali sono atti privi della loro regola essenziale e indispensabile. Esse sono condannate nella sacra Scrittura come gravi depravazioni e presentate, anzi, come la funesta conseguenza di un rifiuto di Dio.(14) Questo giudizio della Scrittura non permette di concludere che tutti coloro, i quali soffrono di questa anomalia, ne siano personalmente responsabili, ma esso attesta che gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati e che, in nessun caso, possono ricevere una qualche approvazione.

Masturbazione

9. Spesso, oggi, si mette in dubbio o si nega espressamente la dottrina tradizionale cattolica, secondo la quale la masturbazione costituisce un grave disordine morale. La psicologia e la sociologia, si dice, dimostrano che, soprattutto tra gli adolescenti, essa è un fenomeno normale dell'evoluzione della sessualità. Non ci sarebbe colpa reale e grave, se non nella misura in cui il soggetto cedesse deliberatamente ad un'auto soddisfazione chiusa in se stessa («ipsazione»), perché in tal caso l'atto sarebbe radicalmente contrario a quella comunione amorosa tra persone di diverso sesso, che secondo certuni sarebbe quel che principalmente si cerca nell'uso della facoltà sessuale.

Questa opinione è contraria alla dottrina e alla pratica pastorale della chiesa cattolica. Quale che sia il valore di certi argomenti d'ordine biologico o filosofico, di cui talvolta si sono serviti i teologi, di fatto sia il magistero della chiesa - nella linea di una tradizione costante -, sia il senso morale dei fedeli hanno affermato senza esitazione che la masturbazione è un atto intrinsecamente e gravemente disordinato.(15) La ragione principale è che, qualunque ne sia il motivo, l'uso deliberato della facoltà sessuale, al di fuori dei rapporti coniugali normali, contraddice essenzialmente la sua finalità. A tale uso manca, infatti, la relazione sessuale richiesta dall'ordine morale, quella che realizza, «in un contesto di vero amore, l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana».(16) Soltanto a questa relazione regolare dev'essere riservato ogni esercizio deliberato sulla sessualità. Anche se non si può stabilire con certezza che la Scrittura riprova questo peccato con una distinta denominazione, la tradizione della chiesa ha giustamente inteso che esso veniva condannato nel nuovo testamento, quando questo parla di «impurità», di «impudicizia», o di altri vizi, contrari alla castità e alla continenza.

Le inchieste sociologiche possono indicare la frequenza questo disordine secondo i luoghi, la popolazione o le circostanze prese in considerazione; si rilevano così dei fatti. Ma i fatti non costituiscono un criterio che permette di giudicare del valore morale degli atti umani.(17) La frequenza del fenomeno in questione è, certo, da mettere in rapporto con l'innata debolezza dell'uomo in conseguenza del peccato originale, ma anche con la perdita del senso di Dio, la depravazione dei costumi, generata dalla commercializzazione del vizio, la sfrenata licenza di tanti spettacoli e di pubblicazioni, come anche con l'oblio del pudore, custode della castità.

La psicologia moderna offre, in materia di masturbazione, parecchi dati validi e utili, per formulare un giudizio più equo sulla responsabilità morale e per orientare l'azione pastorale. Essa aiuta a vedere come l'immaturità dell'adolescenza, che può talvolta prolungarsi oltre questa età, lo squilibrio psichico, o l'abitudine contratta possano influire sul comportamento, attenuando il carattere deliberato dell'atto, e far sì che, soggettivamente, non ci sia sempre colpa grave. Tuttavia, in generale, l'assenza di grave responsabilità non deve essere presunta; ciò significherebbe misconoscere la capacità morale delle persone.

Nel ministero pastorale, per formarsi un giudizio adeguato nei casi concreti, sarà preso in considerazione, nella sua totalità, il comportamento abituale delle persone, non soltanto per ciò che riguarda la pratica della carità e della giustizia, ma anche circa la preoccupazione di osservare il precetto particolare della castità. Si vedrà, specialmente, se si fa ricorso ai mezzi necessari, naturali e soprannaturali, che l'ascesi cristiana, nella

sua esperienza di sempre, raccomanda per dominare le passioni e far progredire la virtù.

Opzione fondamentale

10. Il rispetto della legge morale, nel campo della sessualità, come anche la pratica della castità, sono compromessi non poco soprattutto presso i cristiani meno ferventi, dall'attuale tendenza a ridurre all'estremo - quando addirittura non è negata - la realtà del peccato grave, almeno nell'esistenza concreta degli uomini.

Certuni arrivano fino ad affermare che il peccato mortale, che separa l'uomo da Dio, si verificherebbe soltanto nel rifiuto diretto e formale, col quale ci si oppone all'appello di Dio, o nell'egoismo che, completamente e deliberatamente, esclude l'amore del prossimo. E allora soltanto, dicono, che ci sarebbe l'«opzione fondamentale», cioè la decisione che impegna totalmente la persona e che sarebbe richiesta per costituire un peccato mortale; per mezzo di essa l'uomo, dall'intimo della sua personalità, assumerebbe o ratificherebbe un atteggiamento fondamentale nei riguardi di Dio e degli uomini. Al contrario, le azioni chiamate «periferiche» (che - si dice - non implicano, in generale, una scelta decisiva) non arriverebbero a modificare l'opzione fondamentale, tanto più che esse procedono spesso - si osserva - dall'abitudine. Esse possono, dunque, indebolire l'opzione fondamentale, ma non modificarla del tutto. Ora, secondo questi autori, un mutamento dell'opzione fondamentale verso Dio avviene più difficilmente nel campo dell'attività sessuale, dove, in generale, l'uomo non trasgredisce l'ordine morale in maniera pienamente deliberata e responsabile, ma piuttosto sotto l'influenza della sua passione, della sua fragilità o immaturità e, talvolta, anche dell'illusione di testimoniare così il suo amore per il prossimo; al che spesso si aggiunge la pressione dell'ambiente sociale.

In realtà è, sì, l'opzione fondamentale che definisce, in ultima analisi, la disposizione morale dell'uomo; ma essa può essere radicalmente modificata da atti particolari, specialmente se questi sono preparati - come spesso accade - da atti anteriori più superficiali. In ogni caso, non è vero che uno solo di questi atti particolari non possa esser sufficiente perché si commetta peccato mortale.

Secondo la dottrina della chiesa, il peccato mortale che si oppone a Dio non consiste soltanto nel rifiuto formale e diretto del comandamento della carità; esso è ugualmente in questa opposizione all'autentico amore, inclusa in ogni trasgressione deliberata, in materia grave, di ciascuna delle leggi morali.

Cristo stesso ha indicato il duplice comandamento dell'amore quale fondamento della vita morale; ma da questo comandamento «dipende tutta la legge e i profeti» (*Mt 22,40*): esso dunque comprende gli altri precetti particolari. Di fatto, al giovane che gli domandava: «Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?». Gesù rispose: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti:... non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, onora il padre e la madre, ama il prossimo tuo come te stesso» (*Mt 19,16-19*).

L'uomo pecca, dunque, mortalmente non soltanto quando il suo atto procede dal disprezzo diretto di Dio e del prossimo, ma anche quando coscientemente e liberamente, per un qualsiasi motivo, egli compie una scelta il cui oggetto è gravemente disordinato. In questa scelta, infatti, come è stato detto sopra, è già incluso il disprezzo del comandamento divino: l'uomo si allontana da Dio e perde la carità. Ora, secondo la tradizione cristiana e la dottrina della chiesa, e come riconosce anche la retta ragione, l'ordine morale della sessualità comporta per la vita umana valori così alti, che ogni violazione diretta di quest'ordine è oggettivamente grave.(18)

È vero che nelle colpe di ordine sessuale, visto il loro genere e le loro cause, avviene più facilmente che

non sia pienamente dato un libero consenso, e questo suggerisce di esser prudenti e cauti nel dare un giudizio circa la responsabilità del soggetto. Qui, in particolare, è il caso di richiamare le parole della Scrittura: «L'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore» (1 *Sam* 16,7). Tuttavia, raccomandare una tale prudenza di giudizio circa la gravità soggettiva di un atto peccaminoso particolare non significa affatto che si debba ritenere che, nel campo sessuale, non si commettano peccati mortali.

I pastori devono, dunque, dar prova di pazienza e di bontà; ma non è loro permesso né di rendere vani i comandamenti di Dio, né di ridurre oltre misura la responsabilità delle persone. «Non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo è eminente forma di carità verso le anime. Ma ciò deve sempre accompagnarsi con la pazienza e la bontà di cui il Signore stesso ha dato l'esempio nel trattare con gli uomini. Venuto non per giudicare ma per salvare, Egli fu certo intransigente con il male, ma misericordioso verso le persone».

(19)

La virtù della castità

11. Come è stato detto sopra, la presente dichiarazione intende attirare, nelle presenti circostanze, l'attenzione dei fedeli su certi errori e comportamenti dai quali si devono guardare. La virtù della castità non si limita, però, ad evitare le colpe indicate; essa implica, altresì, esigenze positive e più alte. E una virtù che dà una impronta a tutta la personalità, nel suo comportamento sia interiore che esteriore.

Essa deve distinguere le persone, nei loro differenti stati di vita: le une, nella verginità o nel celibato consacrato, un modo eminente di dedicarsi più facilmente a Dio solo, con cuore indiviso;(20) le altre, nella maniera, quale è determinata per tutti dalla legge morale e secondo che siano sposate o celibi. Tuttavia, in ogni stato di vita, la castità non si riduce a un atteggiamento esteriore: essa deve rendere puro il cuore dell'uomo, secondo la parola di Cristo: «Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (*Mt* 5,27-28).

La castità è compresa in quella continenza che Paolo annovera tra i doni dello Spirito santo, mentre condanna la lussuria come un vizio particolarmente indegno del cristiano e che esclude dal regno dei cieli (cf. *Gal* 5,19-23; 1 *Cor* 6,9-11). «Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dalla impudicizia, che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto non come oggetto di passioni e libidine, come i pagani che non conoscono Dio; che nessuno offenda e inganni in questa materia il proprio fratello... Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione. Perciò chi disprezza queste norme non disprezza un uomo, ma Dio stesso, che vi dona il suo santo Spirito» (1 *Ts* 4,3-8; cf. *Col* 3,5-7; 1 *Tm* 1,10). «Quanto alla fornicazione e a ogni specie di impurità o cupidigia, neppure se ne parli tra voi, come si addice a santi... Perché, sappiatelo bene, nessun fornicatore, o impuro, o avaro - che è roba da idolatri - avrà parte al regno di Cristo e di Dio. Nessuno vi inganni con vani ragionamenti: per queste cose infatti piomba l'ira di Dio sopra coloro che gli resistono. Non abbiate quindi niente in comune con loro. Se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come i figli della luce» (*Ef* 5,3-8; cf. 4,18-19).

L'apostolo, inoltre, precisa la ragione propriamente cristiana di praticare la castità, quando condanna il peccato di fornicazione non soltanto nella misura in cui quest'azione fa torto al prossimo o all'ordine sociale, ma perché il fornicatore offende Cristo, che lo ha riscattato con il suo sangue e di cui egli è membro, e lo Spirito santo, di cui egli è tempio: «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?... Qualsiasi peccato l'uomo commetta, è fuori del suo corpo; ma chi si dà all'impudicizia, pecca contro il proprio corpo. O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi? Infatti siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel

vostro corpo» (1 *Cor* 6,15.18-19).

Quanto più i fedeli comprenderanno il valore della castità e la sua necessaria funzione nella loro vita di uomini e di donne, quanto più avvertiranno, per una sorta d'istinto spirituale, ciò che questa virtù esige e suggerisce, tanto meglio essi sapranno anche accettare e compiere, docili all'insegnamento della chiesa, ciò che la retta coscienza detterà loro nei casi concreti.

12. L'apostolo san Paolo descrive in termini drammatici il doloroso conflitto, nell'interno dell'uomo schiavo del peccato, tra la «legge della sua mente» e la «legge della carne nelle sue membra», che lo tiene prigioniero (cf. *Rm* 7,23). Ma l'uomo può ottenere d'esser liberato dal suo «corpo di morte» mediante la grazia di Gesù Cristo (cf. *Rm* 7,24-25). Di questa grazia godono gli uomini che essa stessa ha reso giusti, coloro che la legge dello Spirito, che dà la vita in Cristo, ha liberato dalla legge del peccato e dalla morte (*Rm* 8,2). Perciò, l'apostolo li scongiura: «Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale, sì da sottomettervi ai suoi desideri» (*Rm* 6,12).

Questa liberazione, pur rendendo idonei a servire Dio in novità di vita, non sopprime la concupiscenza che proviene del peccato originale, né gli incitamenti al male di un «mondo che giace sotto il potere del maligno» (1 *Gv* 5,19). Perciò l'Apostolo incoraggia i fedeli a superare le tentazioni con la forza di Dio (cf. 1 *Cor* 10,13) «e a resistere alle insidie del diavolo» (*Ef* 6,11) mediante la fede, la preghiera vigilante (cf. *Ef* 6,16.18) e una austerità di vita che riduce il corpo a servizio dello Spirito (cf. 1 *Cor* 9,27).

Vivere la vita cristiana sulle orme di Cristo richiede che ciascuno «rinneghi se stesso e prenda la sua croce ogni giorno» (*Lc* 9,23), se sorretto dalla speranza della ricompensa: «Se moriamo con lui, vivremo anche con lui; se con lui perseveriamo, con lui anche regneremo» (2 *Tm* 2,11-12).

Nella linea di questi insistenti inviti, i fedeli anche nel nostro tempo, anzi oggi più che mai, devono adottare i mezzi, che sono stati sempre raccomandati dalla chiesa per vivere una vita casta: la disciplina dei sensi e dello spirito, la vigilanza e la prudenza nell'evitare le occasioni di peccato, la custodia del pudore, la moderazione nei divertimenti, le sane occupazioni, il frequente ricorso alla preghiera e ai sacramenti della penitenza e dell'eucaristia. I giovani, soprattutto, devono preoccuparsi sviluppare la loro pietà verso l'immacolata Madre di Dio e proporsi, come esempio da imitare, la vita dei santi e degli altri fedeli, specialmente dei giovani, che si sono distinti nella pratica della castità.

Occorre, in particolare, che tutti abbiano un'alta idea della virtù della castità, della sua bellezza e del suo rifulgente splendore. Essa onora l'essere umano e lo rende capace di un amore vero, disinteressato, generoso e rispettoso degli altri.

13. È compito dei vescovi insegnare ai fedeli la dottrina morale concernente la sessualità, quali che siano le difficoltà che l'adempimento di questo compito incontra di fronte alle idee e ai costumi oggi diffusi. Questa dottrina tradizionale sarà approfondita, espressa in maniera adatta a illuminare le coscienze dinanzi alle nuove situazioni che si sono create, e arricchita con discernimento da ciò che può esser detto di vero e di utile circa il significato e il valore della sessualità umana. Mai principi e le norme di vita morale, che sono stati confermati nella presente dichiarazione, devono essere fedelmente ritenuti e insegnati. Si tratta, in particolare, di far capire ai fedeli che la chiesa non li mantiene come inveterati «tabù», né in forza di qualche pregiudizio manicheo, come spesso si pretende, ma perché sa con certezza che essi corrispondono all'ordine divino della creazione e allo spirito di Cristo e, dunque, anche alla dignità umana.

Missione dei vescovi è, altresì, quella di vigilare perché nelle facoltà di teologia e nei seminari sia esposta la sana dottrina alla luce e sotto la guida del magistero della chiesa. Essi devono, parimenti, avere cura che i

confessori illuminino le coscienze e che l'insegnamento catechistico sia impartito in perfetta fedeltà alla dottrina cattolica.

Ai vescovi, ai sacerdoti e ai loro collaboratori spetta di mettere in guardia i fedeli contro le opinioni erranee, spesso proposte nei libri, nelle riviste e in pubblici convegni.

I genitori per primi, come anche gli educatori della gioventù, si sforzeranno di condurre, mediante un'educazione integrale, i loro figli e i loro allievi alla maturità psicologica, affettiva e morale quale conviene alla loro età. Essi daranno loro, a questo scopo, un'informazione prudente e adatta alla loro volontà ai costumi cristiani non soltanto con i consigli, ma soprattutto con l'esempio della loro propria vita, con l'aiuto di Dio ottenuto mediante la preghiera. Sapranno anche proteggerli dai tanti pericoli che i giovani neppure sospettano.

Gli artisti, gli scrittori e tutti coloro i quali dispongono degli strumenti di comunicazione sociale, devono esercitare la loro professione in accordo con la loro fede cristiana, coscienti della enorme influenza che essi possono esercitare. Essi devono ricordare che «il primato dell'ordine morale oggettivo deve essere rispettato assolutamente da tutti»,⁽²¹⁾ e che non è lecito preferirgli un preteso fine estetico, un vantaggio materiale o il successo. Si tratti di creazione artistica o letteraria, di spettacoli o di informazioni, ciascuno, nel proprio campo, darà prova di tatto, di discrezione, di moderazione e di un giusto senso dei valori. In tal modo, lungi dall'aumentare la crescente licenza dei costumi, essi contribuiranno a frenarla, e a risanare anche il clima morale della società.

Da parte loro, tutti i fedeli laici, in virtù del loro diritto e del loro dovere d'apostolato, si faranno premura di agire nello stesso senso.

È conveniente, infine, ricordare a tutti queste parole del concilio Vaticano II: «Il sacro concilio dichiara che i fanciulli e i giovani hanno il diritto di essere stimolati sia a valutare con retta coscienza e ad accettare con adesione personale i valori morali, sia a conoscere e ad amare Dio più perfettamente; perciò chiede con insistenza a quanti governano i popoli o presiedono all'educazione, di preoccuparsi perché mai la gioventù venga privata di questo sacro diritto».⁽²²⁾

Il sommo pontefice Paolo VI, nell'udienza accordata al sottoscritto prefetto della congregazione per la dottrina della fede il 7 novembre 1975, ha ratificato e confermato questa dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale, ordinandone la pubblicazione.

Roma, palazzo della Congregazione per la dottrina delle fede, 29 dicembre 1975.

Franjo card. ŠEPER,
prefetto

Jérôme HAMER o.p.,
arciv. tit. di Lorium,
segretario

NOTE

(1) SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE Dichiarazione *Persona Humana* circa alcune questioni di etica sessuale, 29 dicembre 1975: AAS

68(1976) (testo originale latino); EV 5/1717-1745 (testo bilingue).

(2) Cf. *Gaudium et spes*, 47: nn. 9-10; EV 1/1469.

3 Cf. Cost. ap. *Regimini ecclesiae universae*. 15.8.1967, n. 29: EV 2/1569.

(4) Cf. *Gaudium et spes*, 16: EV 1/1369.

(5) *Dignitatis humanae*, 3: EV 1/1047.

(6) *Dignitatis humanae*, 14: EV 1/1080; cf. Pio XI, Enc. *Casti connubii*, 31.12.1930: AAS 22(1930), 579-580; EE 5/552s; Pio XII, Allocuzione 2.11.1954: AAS 46(1954), 671-672; GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et magistra*, 15.5.1961: AAS 53(1961), 457; EE 7/457; Paolo VI, Enc. *Humanae vitae*, 25.7.1968, n. 4: n. 40-42; EV 3/591.

(7) Cf. *Gravissimum educationis*, 1 e 8: EV 1/822.839; *Gaudium et spes*, 29, 60, 67: EV 1/1410.1519.1547.

(8) Cf. *Gaudium et spes*, 51: n. 23; EV 1/1483.

(9) Cf. *Gaudium et spes*, 51: n. 23; EV 1/1483; cf. anche n. 49: n. 15-16; EV 1/1475s.

(10) Cf. *Gaudium et spes*, 49 e 50: nn. 15-20; EV 1/1475-1480.

(11) La presente Dichiarazione non comprende tutte le norme morali sulla vita sessuale nel matrimonio, essendo queste egregiamente esposte nelle lettere encicliche *Casti connubii* e *Humanae vitae*.

(12) Il rapporto sessuale extramatrimoniale viene espressamente condannato in 1 *Cor* 5,1-6.9; 7,2; 10,8; *Ef* 5,5-7; 1 *Tm* 1,10; *Eb* 13,4; e con argomentazioni chiare: 1 *Cor* 6,12-20.

(13) Cf. INNOCENZO IV, Ep. *Sub catholica professione*, 6.3.1254: Denz 835; Pio II, Proposizioni condannate nella lettera *Cum sicut accepimus*, 14.11.1459: Denz 1367; Sant'Offizio, Decreti del 24.9.1665 e 2.3.1679: Denz 2045 e 2148; Pio XI, Enc. *Casti connubii*, 31.12.1930: 22(1930), 558-559; EE 5/497-499.

(14) *Rm* 1,24-27: «Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore sì da disonorare fra di loro i propri corpi, poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen. Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami; le loro donne hanno cambiato i rapporti naturali in rapporti contro natura. Egualmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono accesi di passione gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi uomini con uomini, ricevendo così in sé stessi la punizione che si addiceva al loro traviamiento». Cf. anche quello che Paolo dice a proposito degli uomini sodomiti e pervertiti in 1 *Cor* 6,10 e 1 *Tm* 1,10.

(15) Cf. LEONE IX, Ep. *Ad splendidum nitentis*, a. 1054: Denz 687-688; Sant'Offizio, Decreto del 2.3.1679: Denz 2149; Pio XII, Allocuzioni dell'8 ottobre 1953 e del 19 maggio 1956: AAS 45(1953), 677s e 58(1956), 472s.

(16) *Gaudium et spes*, 51: n. 23; *EV* 1/1483.

(17) «Se le inchieste sociologiche ci sono utili per meglio conoscere la mentalità dell'ambiente, le preoccupazioni e le necessità di coloro ai quali annunciamo la parola di Dio, come pure le resistenze che le oppone l'umana ragione nell'età moderna, con l'idea largamente diffusa che non esisterebbe, fuori della scienza, alcuna forma legittima di sapere, le conclusioni di tali inchieste non potrebbero costituire di per se stesse un criterio determinante di verità» (Paolo VI, Esort. apost. *Quinque iam anni*, 8.12.1970: *EV* 3/2883).

(18) Cf, sopra le note 13 e 15: Sant' Offizio, Decreto del 18 marzo 1666: Denz 2060; PAOLO VI, Enc. *Humanae vitae*, nn. 13 e 14: nn. 65-69; *EV* 3/599s.

(19) PAOLO VI, Enc. *Humanae vitae*, n. 29: nn. 95; *EV* 3/615.

(20) Cf. 1 *Cor* 7,7.34; Conc. Di Trento, sess. 24, can. 10: Denz 1810; CONC. Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 42, 43, 44: *EV* 1/397-407; Sinodo dei Vescovi 1971, *Il sacerdozio ministeriale*, parte II, 4 b: *EV* 4/1211.

(21) Conc. Vaticano II. Decreto *Inter mirifica*, 6: *EV* 1/254.

(22) Conc. Vaticano II, Dich. *Gravissimum educationis*, 1: *EV* 1/824.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

DÉCLARATION *PERSONA HUMANA* SUR CERTAINES QUESTIONS D'ÉTHIQUE SEXUELLE (*)

1. La personne humaine, aux yeux de la recherche scientifique contemporaine, est si profondément affectée par la sexualité que celle-ci doit être tenue pour l'un des facteurs qui donnent à la vie de chacun les traits principaux qui la distinguent. C'est du sexe, en effet, que la personne humaine reçoit les caractères qui, sur le plan biologique, psychologique et spirituel, la font homme et femme, conditionnant par là grandement son acheminement vers la maturité et son insertion dans la société. C'est pourquoi les choses du sexe, comme chacun le peut aisément constater, sont de nos jours un thème fréquemment et ouvertement abordé dans les livres, les revues, les magazines et autres instruments de communication sociale.

Durant ce temps, s'est accrue la corruption des mœurs dont une exaltation sans mesure du sexe est un des plus graves indices ; tandis que, par la diffusion des moyens de communication sociale et des spectacles, cette corruption en est venue à envahir le champ de l'éducation et à infecter la mentalité générale.

Si, dans ce contexte, des éducateurs, des pédagogues ou des moralistes ont pu contribuer à mieux faire comprendre et intégrer dans la vie les valeurs propres à l'un et l'autre sexe, d'autres en revanche ont proposé des conceptions et des modes de conduite contraires aux véritables exigences morales de l'être humain, allant même jusqu'à favoriser un hédonisme licencieux.

Il en est résulté que, même parmi les chrétiens, des enseignements, des critères moraux et des manières de vivre jusque là fidèlement conservés ont été en quelques années fortement ébranlés et nombreux sont ceux qui aujourd'hui, devant tant d'opinions largement répandues en opposition à la doctrine qu'ils ont reçue de l'Eglise, en viennent à se demander ce qu'ils doivent encore tenir pour vrai.

Relâchement des mœurs

2. L'Eglise ne peut demeurer indifférente à cette confusion des esprits et à ce relâchement des mœurs. Il s'agit, en effet, d'une question de la plus haute importance pour la vie personnelle des chrétiens et pour la vie sociale de notre temps.(1)

Chaque jour les Evêques sont amenés à constater les difficultés croissantes qu'éprouvent les fidèles à prendre conscience de la saine doctrine morale, particulièrement en matière sexuelle, ainsi que les pasteurs à l'exposer avec efficacité.

Ils se savent appelés, par leur charge pastorale, à répondre sur ce point si grave aux besoins de leurs fidèles, et déjà des documents importants ont été publiés en cette matière par certains d'entre eux ou par des Conférences épiscopales. Cependant, comme les opinions erronées et les déviations qui en résultent continuent de se répandre en tous lieux, la S. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, de par sa fonction à l'égard de l'Eglise universelle (2) et par mandat du Souverain Pontife, a jugé nécessaire de publier la présente Déclaration.

Une loi immuable

3. Les hommes de notre temps sont de plus en plus persuadés que la dignité et la vocation humaines demandent qu'à la lumière de leur intelligence ils découvrent les valeurs inscrites en leur nature, qu'ils les développent sans cesse et les réalisent dans leur vie en vue d'un progrès toujours plus grand.

Mais, en matière morale, l'homme ne peut porter des jugements de valeur selon son arbitraire personnel : « Au fond de sa conscience l'homme découvre une loi qu'il ne se donne pas à lui-même et à laquelle il doit obéir... Il porte une loi que Dieu a inscrite en son cœur ; sa dignité est de la suivre, et c'est sur elle qu'il sera jugé ». (3)

En outre, à nous chrétiens, Dieu, par sa révélation, a fait connaître son dessein de salut et proposé le Christ, Sauveur et Sanctificateur, en sa doctrine et son exemple, comme la Loi suprême et immuable de la vie, Lui qui a dit : « Je suis la Lumière du monde ; qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie » (*Jn 8, 12*).

Il ne peut donc y avoir de vraie promotion de la dignité de l'homme que dans le respect de l'ordre essentiel de sa nature. Certes, dans l'histoire de la civilisation, bien des conditions concrètes et des besoins de la vie humaine ont changé et changeront encore ; mais toute évolution des mœurs et tout genre de vie doivent être maintenus dans les limites qu'imposent les principes immuables fondés sur les éléments constitutifs et les relations essentielles de toute personne humaine, éléments et relations qui transcendent les contingences historiques.

Ces principes fondamentaux, que la raison peut saisir, sont contenus dans « la loi divine, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne l'univers ainsi que les voies de la communauté des hommes. De cette loi qui est sienne, Dieu, par une délicate disposition de sa Providence, rend l'homme participant pour qu'il puisse toujours mieux connaître l'immuable vérité ». (4) Cette loi divine est accessible à notre connaissance.

4. C'est donc à tort que beaucoup prétendent aujourd'hui que, pour servir de règle aux actions particulières, on ne peut trouver ni dans la nature humaine ni dans la loi révélée d'autre norme absolue et immuable que celle qui s'exprime dans la loi générale de la charité et du respect de la dignité humaine. Comme preuve de cette assertion, ils avancent que, dans ce qu'on appelle couramment normes de la loi naturelle ou préceptes de la Sainte Ecriture, on ne doit voir que des expressions données d'une forme de culture particulière en un certain moment de l'histoire.

Mais en réalité, la Révélation divine et, dans son ordre propre, la sagesse philosophique, en faisant ressortir des exigences authentiques de l'humanité, manifestent nécessairement, par là même, l'existence de lois immuables inscrites dans les éléments constitutifs de la nature humaine et qui se révèlent identiques en tous les êtres doués de raison.

De plus, le Christ a institué son Eglise comme « colonne et support de la vérité » (1 *Tm* 3, 15). Avec l'assistance de l'Esprit-Saint, elle conserve sans cesse et transmet sans erreur les vérités de l'ordre moral, et elle interprète authentiquement non seulement la loi positive révélée, « mais aussi les principes de l'ordre moral qui dérivent de la nature humaine elle-même »(5) et qui concernent le plein développement et la sanctification de l'homme. Or, de fait, l'Eglise tout au long de son histoire a constamment tenu un certain nombre de préceptes de la loi naturelle comme ayant une valeur absolue et immuable, et a vu dans leur transgression une contradiction à la doctrine et à l'esprit de l'Evangile.

Finalité de l'acte sexuel dans le mariage légitime

5. Parce que l'éthique sexuelle concerne certaines valeurs fondamentales de la vie humaine et de la vie chrétienne, c'est à elle également que s'applique cette doctrine générale. Il existe en ce domaine des principes et des normes que, sans hésiter, l'Eglise a toujours transmis dans son enseignement, si opposés qu'aient pu leur être les opinions et les mœurs du monde. Ces principes et ces normes ne doivent nullement leur origine à un certain type de culture, mais bien à la connaissance de la loi divine et de la nature humaine. Ils ne peuvent donc être considérés comme périmés ni mis en doute sous le prétexte d'une situation culturelle nouvelle.

Ce sont ces principes qui ont inspiré les conseils et les directives donnés par le Concile Vatican II pour une éducation et une organisation de la vie sociale qui tiennent compte de l'égale dignité de l'homme et de la femme dans le respect de leur différence.(6)

Parlant de « la condition sexuée de l'être humain et de sa faculté de procréer », le Concile a relevé qu' « elles dépassent admirablement ce qui existe aux degrés inférieurs de la vie ».(7) Puis il s'est attaché particulièrement à exposer les principes et les critères qui concernent la sexualité humaine dans le mariage et qui ont leur fondement dans la finalité de sa fonction spécifique.

Il déclare à ce propos que la bonté morale des actes propres à la vie conjugale, ordonnés selon la véritable dignité humaine, « ne dépend pas uniquement de la sincérité de l'intention et de l'appréciation des motifs, mais doit se déterminer selon des critères objectifs, tirés de la nature de la personne et de ses actes, et qui respectent le sens intégral d'un don réciproque et d'une procréation humaine dans le contexte d'un amour vrai ».(8)

Ces derniers mots résument brièvement la doctrine du Concile, plus amplement exposée auparavant dans la même Constitution, (9) sur la finalité de l'acte sexuel et sur le critère principal de sa moralité: c'est le respect de sa finalité qui assure à cet acte son honnêteté.

Ce même principe, que l'Eglise tient de la révélation divine et de son interprétation authentique de la loi naturelle, fonde aussi sa doctrine traditionnelle, selon laquelle l'usage de la fonction sexuelle n'a son vrai sens et sa rectitude morale que dans le mariage légitime.(10)

Points particuliers

6. La présente Déclaration n'entend pas traiter de tous les abus de la faculté sexuelle ni de tout ce qu'implique la pratique de la chasteté. Elle a pour objet de rappeler la doctrine de l'Eglise sur certains points particuliers, vu l'urgente nécessité de s'opposer à des erreurs graves et à des manières d'agir aberrantes et largement répandues.

Relations pré-conjugales

7. Plusieurs aujourd'hui revendiquent le droit à l'union sexuelle avant le mariage là, du moins, où une intention ferme de se marier et une affection en quelque sorte déjà conjugale dans la psychologie des sujets demandent cet achèvement qu'ils estiment connaturel ; cela surtout quand la célébration du mariage est empêchée par les circonstances ou si cette relation intime paraît nécessaire pour que l'amour soit conservé.

Cette opinion s'oppose à la doctrine chrétienne selon laquelle c'est dans le cadre du mariage que doit se situer tout acte génital de l'homme. Quelle que soit en effet la fermeté du propos de ceux qui s'engagent dans ces rapports prématurés, il demeure que ceux-ci ne permettent pas d'assurer dans sa sincérité et sa fidélité la relation interpersonnelle d'un homme et d'une femme et notamment de les protéger contre les fantaisies et les caprices. Or c'est une union stable que Jésus a voulue et dont il rétablit l'exigence primitive à partir des différences sexuelles : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme et qu'il a dit : Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront plus qu'une seule chair ? Ainsi ils ne seront plus deux mais une seule chair. Eh bien, ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer » (Cf. *Mt* 19, 4-6). Saint Paul sera encore plus explicite lorsqu'il montrera que, si des célibataires ou des veuves ne peuvent pas vivre dans la continence, ils n'ont d'autres alternatives que l'union stable du mariage : « il vaut mieux se marier que de brûler (du désir sexuel) » (1 *Co* 7, 9). Par le mariage, en effet, l'amour des époux est assumé en celui que le Christ porte irrévocablement à l'Eglise (Cf. *Ep* 5, 25-32), tandis que l'union corporelle dans la débauche (11) pollue le temple de l'Esprit qu'est devenu le chrétien. L'union charnelle n'est donc légitime que si entre l'homme et la femme s'est instaurée, définitive, une communauté de vie.

C'est ce que l'Eglise a toujours compris et enseigné, (12) trouvant d'ailleurs dans la réflexion des hommes et les leçons de l'histoire un accord profond avec sa doctrine.

Nous savons d'expérience que, pour que l'union sexuelle puisse répondre vraiment aux exigences de sa propre finalité et de la dignité humaine, l'amour doit trouver sa sauvegarde dans la stabilité du mariage. Ces exigences appellent un contrat conjugal sanctionné et garanti par la société, contrat qui instaure un état de vie d'importance capitale tant pour l'union exclusive de l'homme et de la femme que pour le bien de leur famille et de la communauté humaine. Le plus souvent, en effet, les relations pré-conjugales excluent la perspective de l'enfant. Ce qu'on représente comme un amour conjugal ne pourra pas, alors qu'absolument il le devrait, s'épanouir en un amour paternel et maternel. Ou, s'il le fait, ce sera au détriment des enfants qui seront privés du milieu stable où ils devraient se développer pour pouvoir y trouver la voie et les moyens de leur insertion dans l'ensemble de la société.

Le consentement que se donnent les personnes qui désirent s'unir en mariage doit donc être extérieurement manifesté et d'une façon qui le rende valable au regard de la société. Quant aux fidèles c'est selon les lois de l'Eglise que doit s'exprimer leur consentement à l'instauration d'une communauté de vie conjugale, consentement qui fera de leur mariage un sacrement du Christ.

Homosexualité

8. De nos jours, à l'encontre de l'enseignement constant du Magistère et du sens moral du peuple chrétien, quelques-uns en sont venus, en se fondant sur des observations d'ordre psychologique, à juger avec indulgence, voire même à excuser complètement, les relations homosexuelles chez certains sujets.

Ils font une distinction — et, semble-t-il, avec raison — entre les homosexuels dont la tendance provenant d'une éducation faussée, d'un manque d'évolution sexuelle normale, d'une habitude prise, de mauvais

exemples ou d'autres causes analogues est transitoire ou du moins non incurable, et les homosexuels qui sont définitivement tels par une sorte d'instinct inné ou de constitution pathologique jugée incurable. Or, quant à cette seconde catégorie de sujets, certains concluent que leur tendance est à tel point naturelle qu'elle doit être considérée comme justifiant, pour eux, des relations homosexuelles dans une sincère communion de vie et d'amour analogue au mariage en tant qu'ils se sentent incapables de supporter une vie solitaire.

Certes, dans l'action pastorale, ces homosexuels doivent être accueillis avec compréhension et soutenus dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale. Leur culpabilité sera jugée avec prudence. Mais nulle méthode pastorale ne peut être employée qui, parce que ces actes seraient estimés conformes à la condition de ces personnes, leur accorderait une justification morale. Selon l'ordre moral objectif, les relations homosexuelles sont des actes dépourvus de leur règle essentielle et indispensable. Elles sont condamnées dans la Sainte Ecriture comme de graves dépravations et présentées même comme la triste conséquence d'un refus de Dieu.(13) Ce jugement de l'Ecriture ne permet pas de conclure que tous ceux qui souffrent de cette anomalie en sont personnellement responsables, mais il atteste que les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés et qu'ils ne peuvent en aucun cas recevoir quelque approbation.

Masturbation

9. Fréquemment aujourd'hui on met en doute ou l'on nie expressément la doctrine catholique traditionnelle selon laquelle la masturbation constitue un grave désordre moral. La psychologie et la sociologie, dit-on, démontrent que, surtout chez les jeunes, elle est un phénomène normal de l'évolution de la sexualité. Il n'y aurait de faute réelle et grave que dans la mesure où le sujet céderait délibérément à une auto-satisfaction close sur soi (« ipsation »), car alors l'acte serait radicalement contraire à la communion amoureuse entre des personnes de sexe différent, dont certains prétendent qu'elle est ce qui est principalement recherché dans l'usage de la faculté sexuelle.

Cette opinion contredit la doctrine et la pratique pastorale de l'Eglise catholique. Quoi qu'il en soit de la valeur de certains arguments d'ordre biologique ou philosophique dont se sont servis parfois les théologiens, en fait, tant le Magistère de l'Eglise, dans la ligne d'une tradition constante, que le sens moral des fidèles ont affirmé sans hésitation que la masturbation est un acte intrinsèquement et gravement désordonné.(14) La raison principale en est que, quel qu'en soit le motif, l'usage délibéré de la faculté sexuelle en dehors des rapports conjugaux normaux contredit essentiellement sa finalité. Il lui manque, en effet la relation sexuelle requise par l'ordre moral, celle qui réalise « le sens intégral d'un don réciproque et d'une procréation humaine dans le contexte d'un amour vrai ».(15) C'est à cette relation régulière que l'on doit réserver tout l'exercice délibéré de la sexualité. Même si l'on ne peut assurer que l'Ecriture réprouve ce péché sous une appellation distincte, la tradition de l'Eglise a compris à juste titre qu'il était condamné dans le Nouveau Testament lorsque celui-ci parle d'« impureté », d'« impudicité » ou d'autres vices contraires à la chasteté et à la continence.

Les enquêtes sociologiques peuvent indiquer la fréquence de ce désordre selon les lieux, la population ou les circonstances qu'elles prennent en observation ; on relève ainsi des faits. Mais les faits ne constituent pas un critère permettant de juger la valeur morale des actes humains.(16) La fréquence du phénomène en question est à mettre, certes, en rapport avec la faiblesse innée de l'homme, suite du péché originel, mais aussi avec la perte du sens de Dieu, la dépravation des mœurs engendrée par la commercialisation du vice, la licence effrénée de tant de spectacles et de publications, ainsi que l'oubli de la pudeur, gardienne de la chasteté.

La psychologie moderne fournit, au sujet de la masturbation, plusieurs données valables et utiles pour formuler un jugement plus équitable sur la responsabilité morale et pour orienter une action pastorale. Elle aide à voir comment l'immaturation de l'adolescence, qui peut parfois se prolonger au-delà de cet âge, le déséquilibre psychique ou l'habitude prise peuvent influencer sur le comportement, atténuant le caractère délibéré de l'acte et faire que, subjectivement, il n'y ait pas toujours faute grave. Cependant, en général, l'absence de grave responsabilité ne doit pas être présumée ; ce serait méconnaître la capacité morale des personnes.

Dans le ministère pastoral, pour se former un jugement adéquat dans les cas concrets, on considérera dans sa totalité le comportement habituel des personnes, non seulement quant à la pratique de la charité et de la justice, mais encore quant au souci d'observer le précepte particulier de la chasteté. On verra, notamment, si l'on a bien pris les moyens nécessaires, naturels et surnaturels, que dans son expérience de toujours l'ascèse chrétienne recommande pour dominer les passions et faire progresser la vertu.

La loi morale et le péché

10. Le respect de la loi morale, dans le domaine de la sexualité, ainsi que la pratique de la chasteté ne sont pas peu compromis, surtout chez les chrétiens moins fervents, par la tendance actuelle à réduire à l'extrême, quand ce n'est pas à nier, la réalité du péché grave, du moins dans l'existence concrète des hommes.

Certains vont jusqu'à affirmer qu'il n'y aurait péché mortel, séparant de Dieu, que dans le refus formel directement opposé à l'appel de Dieu, ou dans l'égoïsme qui, complètement et délibérément, se ferme à l'amour du prochain. C'est alors seulement qu'aurait lieu l'option fondamentale, c'est-à-dire la décision qui engage totalement la personne et qui serait requise pour constituer un péché mortel ; par elle l'homme, du fond de sa personnalité, prendrait ou ratifierait une attitude foncière à l'égard de Dieu ou des hommes. Au contraire, les actions appelées périphériques (qui, dit-on, n'impliquent pas, en général, de choix décisif) n'iraient pas jusqu'à changer l'option fondamentale, d'autant moins qu'elles procèdent souvent, observe-t-on, de l'habitude. Elles peuvent donc affaiblir l'option fondamentale mais non point la changer du tout au tout. Or, selon ces auteurs, un changement de l'option fondamentale envers Dieu advient plus difficilement dans le domaine de l'activité sexuelle où, en général, l'homme ne transgresse pas l'ordre moral de manière pleinement délibérée et responsable, mais plutôt sous l'influence de sa passion, de sa faiblesse, de son immaturité, parfois même de l'illusion de témoigner ainsi son amour pour le prochain ; à quoi s'ajoute souvent la pression du milieu social.

En réalité, c'est bien l'option fondamentale qui définit en dernier ressort la disposition morale de la personne, mais elle peut être totalement changée par des actes particuliers, ceux-ci seraient-ils préparés — comme il arrive souvent — par des actes antérieurs plus superficiels. En tout état de cause il n'est pas vrai qu'un seul de ces actes particuliers ne puisse suffire pour qu'il y ait péché mortel.

Selon la doctrine de l'Eglise, le péché mortel qui s'oppose à Dieu ne consiste pas dans la seule résistance formelle et directe au commandement de la charité : il est également dans cette opposition à l'amour authentique incluse en toute transgression délibérée, en matière grave, de chacune des lois morales.

Le Christ a indiqué lui-même le double commandement de l'amour comme fondement de la vie morale. Mais, à ce commandement, « toute la Loi est suspendue ainsi que les Prophètes » (*Mt 22, 40*) : il comprend donc les autres préceptes particuliers. De fait, au jeune homme qui lui demandait : « Que ferai-je de bon pour posséder la vie éternelle ? », Jésus répondit : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements... : tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage ; honore ton père et ta mère et tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Mt 19, 16-*

19).

L'homme pèche donc mortellement, non seulement quand son action procède du mépris direct de l'amour de Dieu et du prochain, mais encore lorsqu'il fait consciemment et librement, pour quelque motif que ce soit, un choix dont l'objet est gravement désordonné. Dans ce choix, en effet, comme il a été dit plus haut, est inclus le mépris du commandement divin : l'homme se détourne de Dieu et perd la charité. Or, selon la tradition chrétienne et la doctrine de l'Eglise, et comme le reconnaît aussi la raison droite, l'ordre moral de la sexualité comporte pour la vie humaine des valeurs si hautes que toute violation directe de cet ordre est objectivement grave. (17)

Il est vrai que dans les fautes d'ordre sexuel, vu leur genre et leurs causes, il arrive plus aisément qu'un libre consentement ne soit pas pleinement donné, ce qui invite à user de précaution dans tout jugement à porter sur la responsabilité du sujet. C'est particulièrement ici le cas de se rappeler cette parole de l'Écriture : « L'homme voit les apparences, mais Dieu sonde les cœurs » (1 S 16,7). Cependant, recommander cette prudence du jugement sur la gravité subjective d'un acte peccamineux particulier ne signifie nullement tenir que dans le domaine sexuel il ne se commet pas de péchés mortels.

Les pasteurs doivent donc faire preuve de patience et de bonté, mais il ne leur est permis, ni de rendre vains les commandements de Dieu, ni de réduire outre mesure la responsabilité des personnes. « Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes ; mais cela doit toujours être accompagné de la patience et de la bonté dont le Seigneur lui-même a donné l'exemple en traitant avec les hommes. Venu non pour juger mais pour sauver, il fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes ».(18)

La vertu de chasteté

11. Comme il a été dit plus haut, la présente Déclaration entend, dans les circonstances actuelles, attirer l'attention des fidèles sur certaines erreurs et actions dont ils doivent se garder. Mais la vertu de chasteté ne se borne pas à éviter les fautes indiquées : elle a aussi des exigences positives et plus hautes. C'est une vertu qui marque toute la personnalité dans son comportement tant intérieur qu'extérieur.

Elle doit qualifier les personnes suivant leurs différents états de vie : les unes, dans la virginité ou le célibat consacré, manière éminente de se livrer plus facilement à Dieu seul d'un cœur sans partage ; (19) les autres, de la façon que détermine pour tous la loi morale et selon qu'elles sont mariées ou célibataires. Mais en tout état de vie, la chasteté ne se réduit pas à une attitude extérieure ; elle doit rendre pur le cœur de l'homme, selon cette parole du Christ : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu ne commettras pas l'adultère. Eh bien ! moi je vous dis : quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle » (Mt 5, 28).

La chasteté est comprise dans cette continence que saint Paul met au nombre des dons du Saint-Esprit, tandis qu'il condamne la luxure comme un vice particulièrement indigne du chrétien et qui exclut du Royaume des cieux (Cf. Ga 5, 19-23 ; 1 Co 6, 9-11). « Voici quelle est la volonté de Dieu : c'est votre sanctification ; c'est que vous vous absteniez d'impudicité, que chacun de vous sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et respect, sans se laisser emporter par la passion comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu ; que personne en cette matière ne blesse ou ne lèse son frère (...) Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification. Dès lors, qui rejette cela, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui qui vous fait le don de son Esprit-Saint » (1 Th 4, 3-8 ; cf. Col 3, 5-7 ; 1 Tim 1, 10). « Quant à la fornication, à l'impureté sous toutes ses formes, ou encore à la cupidité, que leurs noms ne soient même pas prononcés parmi vous : c'est ce qui sied à des saints (...) Car, sachez-le bien, ni le fornicateur, ni

l'impudique, ni le cupide — qui est un idolâtre — n'ont droit à l'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu. Que nul ne vous abuse par de vaines raisons : ce sont bien de tels désordres qui attirent la colère de Dieu sur ceux qui lui résistent. N'ayez donc rien de commun avec eux. Jadis vous étiez ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur ; conduisez-vous en enfants de lumière» (*Ep* 5, 3-8 ; cf. 4, 18-19).

L'Apôtre précise en outre la raison proprement chrétienne de pratiquer la chasteté, lorsqu'il condamne le péché de fornication, non pas seulement dans la mesure où cette action fait tort au prochain ou à l'ordre social, mais parce que le fornicateur offense le Christ qui l'a racheté de son sang et dont il est membre, et l'Esprit-Saint dont il est le temple : « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? (...) Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps ; celui qui fornique, lui, pêche contre son propre corps. Ou bien, ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ? Vous avez été bel et bien achetés ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (1 *Co* 6, 15. 18-20).

Plus les fidèles comprendront la valeur de la chasteté et son rôle nécessaire dans leur vie d'hommes et de femmes, plus il en saisiront, par une sorte d'instinct spirituel, les exigences et les conseils, mieux aussi ils sauront accepter et accomplir, dociles à l'enseignement de l'Eglise, ce que la conscience droite leur commandera dans les cas concrets.

12. L'Apôtre saint Paul décrit en termes poignants le douloureux conflit, à l'intérieur de l'homme esclave du péché, entre la « loi de sa raison » et la « loi de la chair en ses membres » qui le tient captif (Cf. *Rm* 7, 23). Mais l'homme peut obtenir d'être libéré de son « corps de mort » par la grâce de Jésus-Christ (Cf. *Rm* 7, 24-25). De cette grâce jouissent les hommes qu'elle a elle-même rendus justes, ceux que la loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus a affranchis de la loi du péché et de la mort (Cf. *Rm* 8, 2). C'est pourquoi l'Apôtre les adjure : « Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel, de manière à vous plier à ses convoitises » (*Rm* 6, 12).

Cette libération, tout en rendant apte à servir dans une vie nouvelle, ne supprime pas la concupiscence provenant du péché originel, ni les incitations au mal d'un monde « qui gît au pouvoir du Mauvais » (1 *Jn* 5, 19). Aussi l'Apôtre encourage-t-il les fidèles à surmonter les tentations dans la force de Dieu (Cf. 1 *Co* 10, 13) et à « résister aux manœuvres du diable » (*Ep* 6, 11) par la foi, la prière vigilante (Cf. *Ep* 6, 16. 18) et une austérité de vie qui réduise le corps au service de l'Esprit (Cf. 1 *Co* 9, 27).

Vivre la vie chrétienne sur les traces du Christ demande que chacun « renonce à soi-même et se charge de sa croix tous les jours » (*Lc* 9, 23), soutenu par l'espérance de la récompense : « Car si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons. Si nous tenons ferme, avec lui nous régnerons » (2 *Tm* 2, 11-12).

Dans la ligne de ces invitations pressantes, les fidèles doivent aujourd'hui encore, et même plus que jamais, prendre les moyens qui ont toujours été recommandés par l'Eglise pour mener une vie chaste : la discipline des sens et de l'esprit, la prudence attentive à éviter les occasions de chute, la garde de la pudeur, la modération dans les divertissements, de saines occupations, le recours fréquent à la prière et aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. La jeunesse, surtout, doit avoir le souci de développer sa piété envers l'Immaculée Mère de Dieu, et se proposer en exemple la vie des Saints et des autres fidèles, en tout premier des jeunes qui se sont distingués par la pratique de la chasteté.

Il importe en particulier que tous aient une haute idée de la vertu de chasteté, de sa beauté et de sa force de rayonnement. Elle fait honneur à l'être humain et le rend capable d'un amour vrai, désintéressé, généreux et respectueux d'autrui.

Devoirs des évêques, des prêtres, des parents et des médias

13. Il appartient aux Evêques d'enseigner aux fidèles la doctrine morale concernant la sexualité, quelles que soient les difficultés que l'accomplissement de cette tâche rencontre dans les idées et les mœurs aujourd'hui répandues. Cette doctrine traditionnelle sera approfondie, exprimée de façon propre à éclairer les consciences face aux situations nouvellement créées, enrichie avec discernement de ce qui peut être dit de vrai et d'utile sur le sens et la valeur de la sexualité humaine. Mais les principes et les normes de vie morale réaffirmés dans la présente Déclaration doivent être fidèlement tenus et enseignés. Il s'agira notamment de faire comprendre aux fidèles que l'Eglise les tient non pas comme des « tabous » invétérés, ni en vertu de quelque préjugé manichéen, ainsi qu'on le prétend souvent, mais parce qu'elle sait avec certitude qu'ils correspondent à l'ordre divin de la création et à l'esprit du Christ, et donc aussi à la dignité humaine.

La mission des Evêques est aussi de veiller à ce que, dans les facultés de théologie et dans les séminaires, soit exposée une saine doctrine à la lumière de la foi et sous la direction du Magistère de l'Eglise. Ils doivent également prendre soin que les confesseurs éclairent les consciences et que l'enseignement catéchétique soit donné dans une parfaite fidélité à la doctrine catholique.

Aux Evêques, aux prêtres et à leurs collaborateurs, il revient de mettre les fidèles en garde contre les opinions erronées fréquemment proposées dans des livres, des revues et des conférences publiques.

Les parents en premier lieu, ainsi que les éducateurs de la jeunesse, s'efforceront de conduire, par une éducation intégrale, leurs enfants et leurs élèves à la maturité psychologique, affective et morale qui convient à leur âge. Ils leur donneront pour cela l'information prudente et adaptée à leur âge et ils formeront assidûment leur volonté aux mœurs chrétiennes, non seulement par des conseils mais surtout par l'exemple de leur propre vie, avec l'aide de Dieu que leur obtiendra la prière. Ils sauront aussi les protéger de tant de dangers dont les jeunes ne se doutent pas.

Les artistes, les écrivains et tous ceux qui disposent des moyens de communication sociale doivent exercer leur profession en accord avec leur foi chrétienne, conscients de l'énorme influence qu'ils peuvent avoir. Ils se souviendront que « le primat de l'ordre moral objectif s'impose à tous de façon absolue » (20), et que l'on ne peut lui préférer un but prétendu esthétique, un avantage matériel ou le succès. Qu'il s'agisse de création artistique ou littéraire, de spectacles ou d'informations, chacun dans son domaine fera preuve de tact, de discrétion, de modération et d'un juste sens des valeurs. Ainsi, loin d'ajouter encore à la licence croissante des mœurs, ils contribueront à l'enrayer et même à assainir le climat moral de la société.

Pour leur part, tous les fidèles laïcs, en vertu de leur droit et de leur devoir d'apostolat, auront à cœur d'agir dans le même sens.

Il importe enfin de rappeler à tous ces paroles du Second Concile du Vatican : « Le Saint Concile déclare que, pour les enfants et les adolescents, c'est un droit d'être activement aidés à porter avec une conscience droite un jugement sur les valeurs morales et à les adopter par une adhésion personnelle ; ainsi qu'à progresser dans la connaissance et l'amour de Dieu. Aussi demande-t-il instamment à tous ceux qui gouvernent les peuples ou qui sont responsables de l'éducation de veiller à ce que jamais la jeunesse ne soit frustrée de ce droit sacré ».(21)

Au cours de l'audience accordée le 7 novembre 1975 au Préfet, soussigné, de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le Souverain Pontife, par la Providence divine, pape Paul VI a approuvé cette Déclaration « Sur quelques questions d'éthique sexuelle », l'a confirmée et en a ordonné la publication.

Donné à Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 29 décembre 1975.

Franjo card. ŠEPER,
Préfet

† **Jérôme HAMER, O.P., Arch. tit. di Lorium**
Secrétaire.

NOTES

(*) S. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, 29 dec. 1975 : AAS 68 (1976) 77-96 ; texte officiel français dans *DocCath* 73 (1976), pp. 108-114.

(1) Cf. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 47 : AAS 58 (1966), p. 1067.

(2) Cf. Const. Apost. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 août 1967. n. 29 : AAS 59 (1967), p.897.

(3) *Gaudium et Spes*, n.16 : AAS 58 (1966), p.1037.

(4) CONC. VAT. II. Déclar. *Dignitatis Humanae*, n. 3 : AAS 58 (1966), p. 931.

(5) *Dignitatis Humanae*, n. 14 : AAS 58 (1966), p. 940 ; cf. PIE XI, Enc. *Casti Connubii*, 31 déc. 1930 : AAS 22 (1930), pp. 579-580 : PIE XII, Alloc. 2 nov. 1954 : AAS 46 (1954), pp. 671-672 ; JEAN XXIII. Enc. *Mater et Magistra*, 15 mai 1961 : AAS 53 (1961), p.457 : PAUL VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 juillet 1968, n.4 : AAS 60 (1968), p.483.

(6) Cf. CONC. VAT. II, Déclar. *Gravissimum Educationis*, nn. 1, 8 : AAS 58 (1966), pp. 729-730 ; 734-736. *Gaudium et Spes*, nn. 29, 60, 67 : AAS 58 (1966), pp. 1048-1049 ; 1080-1081 ; 1088-1089.

(7) *Gaudium et Spes*, n. 51 : AAS 58 (1966), p. 1072.

(8) *Ibid.*, cf. aussi n. 49 : l. c., pp. 1069-1070.

(9) *Ibid.*, nn. 49, 50 : l. c., pp.1069-1072.

(10) La présente Déclaration ne s'étend pas davantage sur les normes morales de la vie sexuelle dans le mariage : elles ont été clairement enseignées dans les Encycliques *Casti Connubii et Humanae Vitae*.

(11) L'union sexuelle hors du mariage est formellement condamnée : 1 Co 5, 1 ; 6, 9 ; 7, 2 ; 10, 8 ; Ep 5, 5 ; 1 Tim 1, 10 ; He 13, 4 ; et, avec des raisons explicites : 1 Co 6, 12-20.

(12) Cf. INNOCENT IV, Ep. *sub catholicae professione*, 6 mars 1254 : DS 835 : PIE II, Propos. damn. in Ep. *Cum sicut accepimus*, 14 nov. 1459 : DS 1367 : Décrets du S. Office, 24 sept. 1665 : DS 2045 ; 2 mars 1679 : DS 2148 ; PIE XI. Enc. *Casti Connubii*, 31 déc. 1930 : AAS 22 (1930), pp. 558-559.

(13) Rm 1, 24-27 : « Aussi Dieu les a-t-il livrés selon les convoitises de leur cœur à une impureté où ils avilissent eux-mêmes leurs propres corps : eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature de préférence au Créateur, qui est béni éternellement. Amen. Aussi Dieu les a-t-il livrés à des passions avilissantes : car leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature : pareillement les hommes délaissant l'usage naturel de la femme, ont brûlé de désir les uns pour les autres, perpétrant l'infamie d'homme à homme et recevant en leurs personnes l'inévitable salaire de leurs égarements ». Voir aussi ce que dit S. Paul des « masculorum concubitores » en 1 Co 6, 10 ; 1 Tm 1, 10.

(14) Cf. LÉON IX, Ep. *Ad splendidum nitentis*, année 1054 : DS 687-688 : Décret du S. Office, 2 mars 1679 : DS 2149 ; PIE XII, Alloc. 8 oct. 1953 : AAS 45 (1953), pp. 677-678 ; 19 mai 1956 : AAS 48 (1956), pp. 472-473.

(15) *Gaudium et Spes*, n.51 : AAS 58 (1966), p.1072.

(16) « Si les enquêtes sociologiques nous sont utiles pour mieux connaître la mentalité ambiante, les préoccupations et les besoins de ceux auxquels nous annonçons la parole de Dieu, comme aussi les résistances que lui oppose la raison moderne, avec le sentiment largement répandu qu'il n'existerait, hors de la science, aucune forme légitime de savoir, les conclusions de telles enquêtes ne sauraient constituer par elles-mêmes un critère déterminant de vérité » (PAUL VI, Exhort. Apostol. *Quinque iam anni*, 8 décembre 1970 : AAS 63 [1971], p. 102).

(17) Cf. supra. notes (17). (19) ; Décret du S. Office, 18 mars 1666 : DS 2060 ; PAUL VI, Enc. *Humanae Vitae*, nn. 13. 14 : AAS 60 (1968), pp. 489-490.

(18) PAUL VI, Enc. *Humanae Vitae*, n.29 : AAS 60 (1968), p.501.

(19) Cf. 1 Co 7, 7. 34 ; Conc. de Trente, Sess. XXIV, can. 10 : DS 1810 ; Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, nn. 42, 43, 44 : AAS 57 (1965), pp. 47-51 ; Synode des Evêques, *De sacerdotio ministeriali*, pars II, 4, b : AAS 63 (1971), pp. 915-916.

(20) CONC. VAT. II, Décret *Inter Mirifica*, n. 6 : AAS 56 (1964), p. 147.

(21) CONC. VAT. II, Déclaration *Gravissimum Educationis*, n. 1 : AAS 58 (1966), p. 730.





SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

DICHIARAZIONE SULL'ABORTO PROCURATO

I. Introduzione

Il problema dell'aborto procurato e della sua eventuale liberalizzazione legale è diventato, un po' dappertutto, tema di discussioni appassionate. Questi dibattiti sarebbero meno gravi, se non si trattasse della vita umana, valore primordiale che è necessario proteggere e promuovere. Ciascuno lo comprende, anche se parecchi cercano ragioni per far servire a questo fine, contro ogni evidenza, anche l'aborto. Non ci si può, in effetti, non stupire nel vedere crescere, da una parte, la netta protesta contro la pena di morte, contro ogni forma di guerra, e, dall'altra, la rivendicazione di rendere libero l'aborto, sia interamente, sia su indicazioni sempre più larghe. La Chiesa è pienamente cosciente che spetta alla sua vocazione di difendere l'uomo contro tutto ciò che potrebbe dissolverlo o avvilirlo, per tacere su tale argomento: poiché il Figlio di Dio si è fatto uomo, non c'è uomo che non sia suo fratello in quanto uomo e che non sia chiamato a divenire cristiano e a ricevere da lui la salvezza.

2. In numerosi Paesi, i pubblici poteri che resistono a una liberalizzazione delle leggi sull'aborto, sono oggetto di pesanti pressioni, che mirano a condurveli. Ciò, si dice, non violerebbe alcuna coscienza, perché si lascerebbe ciascuno libero di seguire la propria opinione, mentre si impedirebbe a chiunque di imporre la propria agli altri. Il pluralismo etico è rivendicato come la conseguenza naturale del pluralismo ideologico. C'è, tuttavia, una grande differenza tra l'uno e l'altro, perché l'azione tocca più immediatamente gli interessi degli altri che non la semplice opinione, e perché non ci si può mai appellare alla libertà di opinione per ledere i diritti degli altri, in modo del tutto speciale il diritto alla vita.

3. Numerosi laici cristiani, specialmente medici, ma anche associazioni di padri e di madri di famiglia, uomini politici o personalità in posti di responsabilità, hanno vigorosamente reagito contro questa campagna di opinione. Ma, soprattutto molte Conferenze episcopali, nonché vescovi a proprio nome, hanno giudicato opportuno richiamare senza ambiguità ai fedeli la dottrina tradizionale della Chiesa (1). Questi documenti, la cui convergenza è impressionante, mettono mirabilmente in luce l'atteggiamento, umano e cristiano insieme, di rispetto della vita. È tuttavia avvenuto che parecchi di essi incontrassero, qua o là, riserve o anche contestazione.

4. Incaricata di promuovere e di difendere la fede e la morale nella Chiesa Universale (2): la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede si propone di richiamare questi insegnamenti nelle loro linee essenziali a tutti i fedeli. Così, ponendo in risalto l'unità della Chiesa, essa confermerà con l'autorità propria della Santa Sede ciò che i vescovi hanno felicemente intrapreso. Essa confida che tutti i fedeli, compresi coloro che sono stati scossi dalle controversie e dalle opinioni nuove, comprenderanno che non si tratta di opporre una opinione ad altre, ma di trasmettere loro un insegnamento costante del Magistero supremo, che espone la regola dei costumi alla luce della fede (3). È dunque chiaro che questa Dichiarazione non può non comportare un grave obbligo per le coscienze dei fedeli. Voglia Iddio

illuminare altresì tutti gli uomini che cercano con cuore sincero di «operare la verità» (*Io. 3, 2 1*).

II. Alla luce della fede

5. «Dio non ha fatto la morte, né si rallegra per la fine dei viventi!» (*Sap. 1, 13*). Certamente Dio ha creato degli esseri che vivono per un tempo limitato, e la morte fisica non può essere assente dal mondo dei viventi corporei. Ma ciò che è, anzitutto, voluto, è la vita; tutto, nell'universo visibile è stato fatto in vista dell'uomo, immagine di Dio e coronamento del mondo (*Gen. 1, 26-28*). Sul piano umano, «è per invidia del diavolo che la morte è entrata nel mondo» (*Sap. 2, 24*); introdotta a causa del peccato, essa gli rimane legata, e ne è insieme il segno e il frutto. Ma essa non potrà trionfare (4). Confermando infatti la fede nella risurrezione, il Signore proclama nel Vangelo che Dio «non è Dio dei morti, ma dei vivi» (*Matth. 22, 32*), e la morte, come il peccato, sarà definitivamente vinta dalla risurrezione nel Cristo (1 *Cor. 15, 20-27*). Così si comprende come la vita umana, anche su questa terra, sia preziosa. Ispirata dal Creatore (5), da lui è ripresa (*Gen. 2, 7; Sap. 15, 11*). Essa resta sotto la sua protezione: il sangue dell'uomo grida verso di Lui (*Gen. 4, 10*) ed Egli ne domanderà conto, «perché ad immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (*Gen. 9, 5-6*). Il comandamento di Dio è formale: «Non uccidere» (*Ex. 20, 13*). La vita è nello stesso tempo un dono e una responsabilità; ricevuta come un «talento» (*Matth, 25, 14-30*), essa deve essere valorizzata. Per farla fruttificare, si offrono all'uomo in questo mondo molti compiti, ai quali egli non deve sottrarsi; ma più profondamente, il cristiano sa che la vita eterna dipende per lui da ciò che, con la grazia di Dio, egli avrà operato nella sua vita terrestre.

6. La tradizione della Chiesa ha sempre ritenuto che la vita umana deve essere protetta e favorita fin dal suo inizio, come nelle diverse tappe del suo sviluppo. Opponendosi ai costumi del mondo greco-romano, la Chiesa dei primi secoli ha insistito sulla distanza che, su questo punto, separa da essi i costumi cristiani. Nella *Didachè* è detto chiaramente: «Tu non ucciderai con l'aborto il frutto del grembo e non farai perire il bimbo già nato» (6). Atenagora sottolinea che i cristiani considerano come omicide le donne che usano medicine per abortire; egli condanna chi assassina i bimbi, anche quelli che vivono ancora nel grembo della loro madre, dove si ritiene che essi «sono già l'oggetto delle cure della Provvidenza divina» (7). Tertulliano non ha forse tenuto sempre il medesimo linguaggio; tuttavia egli afferma chiaramente questo principio essenziale: «È un omicidio anticipato impedire di nascere; poco importa che si sopprima l'anima già nata o che la si faccia scomparire sul nascere. È già un uomo colui che lo sarà» (8).

7. Nel corso della storia, i Padri della Chiesa, i suoi Pastori e Dottori hanno insegnato la medesima dottrina, senza che le diverse opinioni circa il momento dell'infusione dell'anima spirituale abbiano introdotto un dubbio sulla illegittimità dell'aborto. Certo, quando nel medio evo era generale l'opinione che l'anima spirituale non fosse presente che dopo le prime settimane, si faceva una differenza nella valutazione del peccato e nella gravità delle sanzioni penali; eccellenti autori hanno ammesso, per questo primo periodo, soluzioni casuistiche più larghe, che respingevano per i periodi seguenti della gravidanza. Ma nessuno ha mai negato che l'aborto procurato, anche in quei primi giorni, fosse oggettivamente una grave colpa. Questa condanna è stata, di fatto, unanime. Fra i tanti documenti, basterà ricordarne qualcuno. Il primo Concilio di Magonza, nell'847, conferma le pene stabilite dai Concili precedenti contro l'aborto e decide che la più rigorosa penitenza sarà imposta «alle donne che commettono fornicazione e uccidono i loro parti o quelle che provocano l'eliminazione del frutto concepito nel loro grembo» (9). Il Decreto di Graziano cita queste parole del Papa Stefano V: «È omicida colui che fa perire mediante aborto ciò che era stato concepito» (10). San Tommaso, dottore comune della Chiesa, insegna che l'aborto è un peccato grave contrario alla legge naturale (11). Al tempo del Rinascimento, il Papa Sisto V condanna l'aborto con la più grande severità (12). Un secolo più tardi, Innocenzo XI condanna le proposizioni di certi canonisti lassisti, che pretendevano di scusare l'aborto procurato prima del momento in cui alcuni fissavano l'animazione

spirituale del nuovo essere (13). Ai nostri giorni, gli ultimi Romani Pontefici hanno proclamato la medesima dottrina con la più grande chiarezza: Pio XI ha risposto espressamente alle obiezioni più gravi (14); Pio XII ha chiaramente escluso ogni aborto diretto, cioè quello che è fine o mezzo al fine (15); Giovanni XXIII ha richiamato l'insegnamento dei Padri sul carattere sacro della vita «che, fin dal suo inizio, esige l'azione di Dio creatore» (16). Più recentemente, il Concilio Vaticano II, sotto la presidenza di S. S. Paolo VI, ha condannato con molta severità l'aborto: «La vita, una volta concepita, deve essere protetta con la massima cura: l'aborto e l'infanticidio sono abominevoli delitti» (17). Lo stesso Paolo VI, parlando a più riprese di tale argomento non ha esitato a dichiarare che questo insegnamento della Chiesa «non è mutato ed è immutabile» (18).

III. Alla luce congiunta della ragione

8. Il rispetto della vita umana non si impone solo ai cristiani: è sufficiente la ragione a esigerlo basandosi sull'analisi di ciò che è e deve essere una persona. Dotato di natura ragionevole, l'uomo è un soggetto personale, capace di riflettere su se stesso, di decidere dei propri atti, e quindi del proprio destino; egli è libero. È, di conseguenza, padrone di sé, o piuttosto, poiché egli si realizza nel tempo, ha i mezzi per diventarlo: questo è il suo compito. Creata immediatamente da Dio, la sua anima è spirituale, e quindi immortale. Egli è inoltre aperto a Dio e non troverà il suo compimento che in lui. Ma egli vive nella comunità dei suoi simili, si nutre della comunicazione interpersonale con essi, nell'indispensabile ambiente sociale. Di fronte alla società e agli altri uomini, ogni persona umana possiede se stessa, possiede la propria vita, i suoi diversi beni, per diritto; la qual cosa esige da tutti, nei suoi riguardi, una stretta giustizia.

9. Tuttavia, la vita temporale condotta in questo mondo non s'identifica con la persona; questa possiede in proprio un livello di vita più profondo, che non può finire. La vita corporea è un bene fondamentale, condizione quaggiù di tutti gli altri; ma ci sono valori più alti, per i quali potrà essere legittimo o anche necessario esporsi al pericolo di perderla. In una società di persone, il bene comune è per ciascuna un fine che essa deve servire, al quale essa dovrà subordinare il suo interesse particolare. Ma esso non è il suo fine ultimo e, da questo punto di vista, è la società che è al servizio della persona, perché questa non raggiungerà il suo destino che in Dio. Essa non può essere definitivamente subordinata che a Dio. Non si potrà mai pertanto trattare un uomo come un semplice mezzo, di cui si possa disporre per ottenere un fine più alto.

10. Sui diritti e sui doveri reciproci della persona e della società, spetta alla morale illuminare le coscienze, al diritto di precisare e di organizzare le prestazioni. Ora c'è precisamente un complesso di diritti, che non spetta alla società di accordare, perché essi le sono anteriori, ma che essa ha il dovere di tutelare e di far valere: tali sono la maggior parte di quelli che oggi si chiamano i «diritti dell'uomo», e che la nostra epoca si gloria di aver formulato.

11. Il primo diritto di una persona umana è la sua vita. Essa ha altri beni, ed alcuni sono più preziosi, ma quello è fondamentale, condizione di tutti gli altri. Perciò esso deve essere protetto più di ogni altro. Non spetta alla società, non spetta alla pubblica autorità, qualunque ne sia la forma, riconoscere questo diritto ad alcuni e non ad altri: ogni discriminazione è iniqua, sia che si fondi sulla razza o sul sesso, sia sul colore o sulla religione. Non è il riconoscimento da parte degli altri che costituisce questo diritto; esso esige di essere riconosciuto ed è strettamente ingiusto il rifiutarlo.

12. Una discriminazione fondata sui diversi periodi della vita non è giustificata più di qualsiasi altra. Il diritto alla vita resta intatto in un vegliardo, anche molto debilitato; un malato incurabile non l'ha perduto. Non è meno legittimo nel piccolo appena nato che nell'uomo maturo. In realtà, il rispetto alla vita umana si

impone fin da quando ha inizio il processo della generazione. Dal momento in cui l'ovulo è fecondato, si inaugura una vita che non è quella del padre o della madre, ma di un nuovo essere umano che si sviluppa per proprio conto. Non sarà mai reso umano se non lo è stato fin da allora.

13. A questa evidenza di sempre (perfettamente indipendente dai dibattiti circa il momento dell'animazione) (19), la scienza genetica moderna fornisce preziose conferme. Essa ha mostrato come dal primo istante si trova fissato il programma di ciò che sarà questo vivente: un uomo, quest'uomo individuo con le sue note caratteristiche già ben determinate. Fin dalla fecondazione è iniziata l'avventura di una vita umana, di cui ciascuna delle grandi capacità richiede tempo, per impostarsi e per trovarsi pronta ad agire. Il meno che si possa dire è che la scienza odierna, nel suo stato più evoluto, non dà alcun appoggio sostanziale ai difensori dell'aborto. Del resto, non spetta alle scienze biologiche dare un giudizio decisivo su questioni propriamente filosofiche e morali, come quella del momento in cui si costituisce la persona umana e quella della legittimità dell'aborto. Ora, dal punto di vista morale, questo è certo: anche se ci fosse un dubbio concernente il fatto che il frutto del concepimento sia già una persona umana, è oggettivamente un grave peccato osare di assumere il rischio di un omicidio. «È già un uomo colui che lo sarà» (20).

IV. Risposta ad alcune obiezioni

14. La legge divina e la ragione naturale escludono, dunque, qualsiasi diritto di uccidere direttamente un uomo innocente. Tuttavia, se le ragioni addotte per giustificare l'aborto fossero sempre manifestamente cattive e prive di valore, il problema non sarebbe così drammatico: la sua gravità deriva dal fatto che in certi casi, forse abbastanza numerosi, rifiutando l'aborto si reca pregiudizio a beni importanti, che è normale voler salvaguardare e che possono anche apparire, talora, prioritari. Non possiamo misconoscere queste gravissime difficoltà: può essere ad es. una grave questione di salute, talvolta di vita o di morte, per la madre; può essere l'aggravio che rappresenta un figlio in più, soprattutto se ci sono buone ragioni per temere che egli sarà anormale o rimarrà minorato; può essere il rilievo che, in diversi ambienti, hanno o assumono le questioni di onore e di disonore, di declassamento sociale, ecc.; si deve senz'altro affermare che mai alcuna di queste ragioni può conferire oggettivamente il diritto di disporre della vita altrui anche se in fase iniziale; e, per quanto concerne l'infelicità futura del bambino, nessuno, neppure il padre o la madre, può sostituirsi a lui, neanche se è ancora allo stato embrionale, per preferire a suo nome la morte alla vita. Egli stesso, raggiunta l'età matura, non avrà mai il diritto di scegliere il suicidio; tanto meno, dunque, finché non ha l'età per decidere da solo, potranno essere i suoi genitori a scegliere la 'morte per lui. La vita, infatti, è un bene troppo fondamentale perché possa essere posta a confronto con certi inconvenienti, benché gravissimi (21).

15. Nella misura in cui il movimento di emancipazione della donna tende essenzialmente a liberarla da tutto ciò che rappresenta un'ingiusta discriminazione, esso è perfettamente legittimo (22). Nelle diverse forme di civiltà, vi è certo molto da fare a questo riguardo; ma non si può cambiare la natura, né sottrarre la donna, come neanche l'uomo, a ciò che la natura ad essi richiede. Del resto, ogni libertà pubblicamente riconosciuta ha sempre come limiti i diritti certi degli altri.

16. Altrettanto bisogna dire circa la rivendicazione della libertà sessuale. Se con questa espressione si intendesse la padronanza, progressivamente acquisita, della ragione e del vero amore sugli impulsi dell'istinto, senza svalutare il piacere, ma mantenendolo al suo giusto posto - e la padronanza, 'in questo campo, è la sola autentica libertà - non ci sarebbe nulla da eccepire: una tale libertà, infatti, si guarderà sempre dall'attentare alla giustizia. Ma se, al contrario, si intende affermare che l'uomo e la donna sono «liberi» di ricercare il piacere sessuale a sazietà, senza tener conto di nessuna legge né dell'ordinazione essenziale della vita sessuale ai suoi frutti di fecondità (23), siffatta opinione non ha nulla di cristiano, ed è anche indegna dell'uomo. In ogni caso, essa non conferisce alcun diritto a disporre della vita altrui, fosse

anche allo stato embrionale, e a sopprimerla col pretesto che essa arreca fastidio.

17. I progressi della scienza aprono ed apriranno sempre più alla tecnica la possibilità di compiere interventi ingegnosi, le cui conseguenze possono essere assai gravi, in bene come in male. Si tratta di conquiste, di per sé mirabili, dello spirito umano. Ma la tecnica non può sfuggire al giudizio della morale, perché essa è fatta per l'uomo e ne deve rispettare le finalità. Come non si ha il diritto di utilizzare indiscriminatamente, cioè a qualunque fine, l'energia nucleare, così non si è autorizzati a manipolare in un qualunque senso la vita umana: ogni uso della tecnica non può avvenire che a servizio dell'uomo, per assicurar meglio l'esercizio delle sue capacità normali, per prevenire o guarire le malattie, per concorrere al suo migliore sviluppo. È vero, sì, che il progresso della tecnica rende sempre più facile l'aborto precoce, ma non per questo ne risulta modificata la valutazione morale.

18. Sappiamo bene quanto può esser grave per certe famiglie e per certi Paesi il problema della regolazione delle nascite: è per questo che il recente Concilio e, successivamente, l'Enciclica *Humanae Vitae*, del 25 luglio 1968, hanno parlato di «paternità responsabile» (24). Ciò che si deve ripetere con forza - come l'hanno richiamato la Costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, l'Enciclica *Populorum Progressio* ed altri documenti pontifici - è che mai, per nessun pretesto, può essere utilizzato l'aborto, né da parte della famiglia, né da parte dell'autorità politica, come un mezzo legittimo per la regolazione delle nascite (25). L'offesa dei valori morali costituisce sempre, per il bene comune, un male più grande di qualsiasi altro inconveniente di ordine economico e demografico.

V. La morale e il diritto

19. La discussione morale si accompagna, un po' dappertutto, a gravi dibattiti giuridici. Non vi è alcun Paese la cui legislazione non proibisca e non punisca l'omicidio; molti di essi, inoltre, hanno determinato questa proibizione e queste pene per il caso specifico dell'aborto procurato. Ai nostri giorni, un vasto movimento di opinione reclama una liberalizzazione di quest'ultima proibizione, ed esiste già una tendenza abbastanza diffusa a voler restringere il più possibile ogni legislazione repressiva, soprattutto quando sembra che essa interferisca nel settore della vita privata. Si riprende, inoltre, l'argomento del pluralismo: se molti cittadini e, in particolare, i membri della Chiesa cattolica, condannano l'aborto, molti altri lo ritengono lecito, almeno dal punto di vista del minor male: perché allora imporre a questi di seguire un'opinione che non condividono, soprattutto in un Paese in cui fossero la maggioranza? D'altronde, dove esistono ancora le leggi che condannano l'aborto, esse si rivelano difficili da applicare: il delitto è divenuto troppo frequente perché si possa sempre punire, ed i pubblici poteri trovano spesso più prudente chiudere gli occhi. Senonché, mantenere una legge che non si applica non si risolve mai senza danno per l'autorità di tutte le altre leggi. Bisogna aggiungere che l'aborto clandestino espone le donne che vi ricorrono ai più gravi pericoli non solo per la loro fecondità futura, ma anche, spesso, per la loro stessa vita. Pur continuando a considerare l'aborto come un male, il legislatore non può forse proporsi di limitarne i danni?

20. Queste ragioni, ed altre ancora che si adducono da diversi punti di vista, non sono, però, valide per la legalizzazione dell'aborto. È vero che la legge civile non può abbracciare tutto l'ambito della morale, o punire tutte le malefatte: nessuno pretende questo da essa. Spesso essa deve tollerare ciò che, in definitiva, è un male minore, per evitarne uno più grande. Bisogna, tuttavia, far bene attenzione a ciò che può comportare un cambiamento di legislazione: molti prenderanno per un'autorizzazione quel che, forse, altro non è che una rinuncia a punire. E, nel caso presente, tale rinuncia sembra comportare che il legislatore non consideri più l'aborto come un crimine contro la vita umana, poiché l'omicidio resta sempre gravemente punito. È vero che la legge non ha il compito di scegliere tra le diverse opinioni, o di imporne una a preferenza di un'altra. Ma la vita del bambino prevale su qualsiasi opinione, e non si può invocare la libertà di pensiero per toglierliela.

21. La funzione della legge non è di registrare passivamente quel che si fa, ma d'i aiutare a far meglio. È, in ogni caso, missione dello Stato quella di tutelare i diritti di ciascun cittadino, e di proteggere i più deboli: gli occorrerà per questo riparare molti torti. La legge non è obbligata a punire tutto, ma non può andare contro una legge più profonda e più augusta di ogni legge umana: la legge naturale, la quale è inscritta dal Creatore nel cuore dell'uomo come norma che la ragione scopre e si adopera a ben formulare, che bisogna costantemente sforzarsi a meglio comprendere, ma che è sempre male contraddire. La legge umana può rinunciare a punire, ma non può rendere onesto quel che sarebbe contrario al diritto naturale, perché tale opposizione basta a far sì che una legge non sia più legge.

22. Dev'essere, in ogni caso, ben chiaro che, qualunque cosa a questo riguardo venga stabilita dalla legge civile, l'uomo non può mai ubbidire ad una legge intrinsecamente immorale, e questo è il caso di una legge che ammettesse, in linea di principio, la liceità dell'aborto. Egli non può né partecipare ad una campagna di opinione in favore di una legge siffatta, né dare ad essa il suffragio del suo voto. Non potrà neppure collaborare alla sua applicazione. Non si può ammettere, per esempio, che medici ed infermieri vengano obbligati a concorrere, in modo prossimo, ad un aborto e a dover scegliere tra la legge di Dio e la loro posizione professionale.

23. Spetta, invece, alla legge il dovere di promuovere una riforma della società e delle condizioni di vita in tutti gli ambienti - a cominciare da quelli meno favoriti - affinché sia resa possibile, sempre e dappertutto, ad ogni bambino che viene in questo mondo un'accoglienza degna dell'uomo. Sussidi alle famiglie ed alle madri nubili, aiuti destinati ai bambini, statuto per i figli naturali e conveniente regolazione dell'adozione: è tutta una politica positiva, questa, da promuovere, perché si abbia sempre un'alternativa concretamente possibile ed onorevole all'aborto.

VI. Conclusione

24. Seguire la propria coscienza nell'obbedienza alla legge di Dio non è sempre una via facile. Ciò può comportare sacrifici ed aggravii, di cui non è lecito disconoscere il peso, talvolta, ci vuole eroismo per restare fedeli a tali esigenze. Tuttavia, è necessario proclamare chiaramente che la via dell'autentica espansione della persona umana passa per questa costante fedeltà alla coscienza mantenuta nella rettitudine e nella verità, e inoltre esortare tutti coloro che ne hanno i mezzi, ad alleviare i pesi che schiacciano ancora tanti uomini e donne, tante famiglie e bambini, posti come sono dinanzi a situazioni umanamente insolubili.

25. La valutazione di un cristiano non può limitarsi all'orizzonte della sola vita terrena: egli sa che, in seno alla vita presente, se ne prepara un'altra, la cui importanza è tale che alla sua luce bisogna esprimere i propri giudizi (26). Da questo punto di vista, non esiste quaggiù un male assoluto, fosse pure l'orribile sofferenza di allevare un bambino minorato. È questo il rovesciamento di valori annunciato dal Signore: «Beati coloro che piangono, perché saranno consolati» (*Matth.* 5, 5). Sarebbe un volger le spalle al Vangelo, se si misurasse la felicità con l'assenza delle sofferenze e delle miserie in questo mondo.

26. Ciò non significa che si possa restare indifferenti a questi dolori e miserie. Ogni uomo di cuore e certamente ogni cristiano, deve esser pronto a fare il possibile, per portarvi rimedio: è questa la legge della carità, la cui prima preoccupazione deve esser sempre quella di instaurare la giustizia. Non si può mai approvare l'aborto, ma è necessario, anzitutto, combatterne le cause. Tutto ciò include un'azione politica e questa sarà, in particolare, ciò che compete alla legge. Ma bisogna, nel medesimo tempo, incidere sui costumi, bisogna impegnarsi attivamente per tutto quanto può aiutare le famiglie, le madri e i bambini. Progressi notevoli son già stati compiuti dai medici a servizio della vita; c'è da sperarne maggiori ancora, essendo questa la specifica missione del medico cioè non di sopprimere la vita, ma di conservarla e di

favorirla nella maniera migliore. È del pari auspicabile che si sviluppino, attraverso istituzioni adeguate o - in loro mancanza - grazie allo slancio della generosità e della carità cristiana, tutte le forme di assistenza.

27. Non si agirà efficacemente sul piano dei consumi, se non si lotta egualmente sul piano delle idee. Non si può lasciare diffondersi, senza contraddirla, quella maniera di pensare o ancor più quell'orientamento degli animi, per cui si considera la fecondità una disgrazia! È vero che non tutte le forme di civiltà sono egualmente favorevoli alle famiglie numerose, e che queste trovano più gravi ostacoli nella civiltà di tipo industriale ed urbano. Per questo, la Chiesa in questi ultimi tempi ha insistito sull'idea della paternità responsabile, come esercizio di vera prudenza, umana e cristiana. Una tale prudenza non sarebbe autentica, se non includesse la generosità: essa deve mantenersi cosciente della grandezza di un compito, qual è la collaborazione col Creatore nella trasmissione della vita, la quale arricchisce di nuovi membri la comunità umana, e dona nuovi figli alla Chiesa. Preoccupazione fondamentale della Chiesa di Cristo è di proteggere e di favorire la vita. Indubbiamente, essa pensa innanzitutto alla vita che Cristo è venuto a portare sulla terra: «Io sono venuto perché gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in sovrabbondanza» (*Io. 10, 10*). Ma la vita, a tutti i suoi livelli, viene da Dio, e la vita corporea rappresenta per l'uomo l'indispensabile inizio. In questa vita sulla terra il peccato ha introdotto, moltiplicato ed aggravato la sofferenza e la morte; ma Gesù Cristo, prendendo su di sé tali pesi, li ha trasformati. Per coloro che credono in lui, la sofferenza e la stessa morte diventano strumenti di resurrezione. Perciò San Paolo ha potuto affermare: «Ritengo che le sofferenze del tempo presente non possano essere paragonate con la futura gloria, che si rivelerà a noi» (*Rom. 8, 18*). E volendo fare un paragone, si potrà aggiungere con lui: «il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione, ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria» (*2 Cor. 4, 17*).

Sua Santità Paolo VI, nel corso dell'udienza concessa al sottoscritto Segretario della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, il 28 giugno 1974, ha ratificato e confermato questa Dichiarazione sull'aborto procurato, ed ha ordinato che sia pubblicata.

Dato a Roma, dalla sede della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, il 18 novembre 1974, nella Dedicazione delle Basiliche dei SS. Pietro e Paolo, apostoli.

FRANCESCO Card. SEPER,
Prefetto

GIROLAMO HAMER,
Arcivescovo tit. di Lorum, Segretario

(1) Si troverà un certo numero di documenti episcopali in G. CAPRILE, *Non uccidere. Il Magistero della Chiesa sull'aborto*. Parte II, pp. 47-300, Roma 1973

(2) *Regimini Ecclesiae universae*, III, 1, 29. Cfr. *Ibid.* 31, AAS 59, 1967, 897: «Ad essa competono tutte le questioni che riguardano la dottrina della fede e dei costumi, o che con la stessa fede sono connesse»

(3) *Lumen Gentium*, 12: AAS 57, 1965, 16-17. La presente Dichiarazione non considera tutte le questioni che possono porsi nei riguardi dell'aborto: spetta ai teologi esaminarle e discuterne. Essa richiama soltanto alcuni principi fondamentali che debbono essere per questi stessi teologi una luce e una regola, e per tutti i cristiani la conferma di certezze fondamentali della dottrina cattolica.

(4) *Lumen Gentium*, 25: AAS 57, 1965, 29-31

(5) Gli autori sacri non fanno considerazioni filosofiche sull'animazione, ma parlano del periodo della vita, che precede la nascita, come oggetto dell'attenzione di Dio. Egli crea e forma l'essere umano, quasi plasmandolo con la sua mano. Sembra che questo tema abbia la sua prima espressione in *Ier.* 1, 5. Lo si ritroverà in molti altri testi. Cfr. *Is.* 49, 13; 46, 3; *Iob.* 10, 8-12; *Ps.* 22, 10; 71, 6; 139, 13. Nel Vangelo leggiamo in S. Luca 1, 44: «Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi, il bambino ha esultato di gioia nel mio grembo».

(6) *Didachè Apostolorum*, V, 2: ed. FUNK, *Patres Apostolici*, I, 17; *La Lettera di Barnaba*, XIX, 5, utilizza le medesime espressioni (FUNK, *o. c.*, I, 91-93)

(7) ATENAGORA, *Apologia per i cristiani*, 35 (PG 6, 970: Sources Chrétiennes [= S.C.] 3, p. 166-167). Ci si riferisce anche alla *Lettera a Diognete*, V, 6 (FUNK, *o. c.*, I, 399: S.C. 33, 63) che dice dei cristiani: «Essi procreano figli, ma non eliminano i feti».

(8) TERTULLIANO, *Apologeticum*, IX, 8 (PL I, 371-372: *Corp. Christ.* I, p. 103, 1. 31-36)

(9) Canone 21 (MANSI, 14, 909). Cfr. il Concilio di Elvira, canone 63 (MANSI, 2, 16) e di Ancira, canone 21 (*ibid.*, 519). Si veda anche il decreto di Gregorio III riguardante la penitenza da imporre a coloro che si rendono colpevoli di tale crimine (MANSI, 12, 292, c. 17)

(10) GRAZIANO, *Concordia discordantium canonum*, c. 2, q. 5, c. 20. Durante il medio evo, si ricorre spesso all'autorità di S. Agostino, il quale scrive a tale proposito nel *De nuptiis et concupiscentiis*, c. 15: «Talvolta questa crudeltà libidinosa o questa libidine crudele giungono a procurarsi delle pozioni che rendono sterili. Se il risultato non viene raggiunto, la madre estingue la vita ed espelle il feto che era nelle sue viscere, di modo che il bimbo muore prima d'esser vissuto o, se il bimbo viveva già nel seno materno, viene ucciso prima di nascere» (PL 44, 423-424: CSEL 42, 230. Cfr. GRAZIANO, *o. c.*, c. 32, q. 2, c. 7).

(11) S. TH. *In IV Sententiarum*, dist. 31, esposizione del testo

(12) *Constitutio Effraenatam* del 1588 (*Bullarium Romanum*, V, 1, pp. 25-27; *Fontes Iuris Canonici*, I, n. 165, pp. 308-311)

(13) DENZ-SCHÖN. 2134 (1184). Cfr. anche la *Costituzione Apostolicae Sedis* di Pio IX (*Acta Pii IX V*, 55-72; ASS 5, 1869, 287-312; *Fontes Iuris Canonici*, III, n. 552, pp. 24-31)

(14) *Casti connubii*: AAS 22, 1930, 562-565; DENZ.-SCHÖN. 3719-21 (2242- 2244)

(15) Le dichiarazioni di Pio XII sono esplicite, precise e numerose; da sole richiederebbero uno studio completo. Citiamo soltanto, perché formula il principio in tutta la sua universalità, il Discorso all'Unione Italiana Medico-Biologica «San Luca», del 12 novembre 1944: «Finché un uomo non è colpevole, la sua vita è intangibile, ed è quindi illecito ogni atto tendente direttamente a distruggerla, sia che tale distruzione venga intesa come fine o soltanto come mezzo al fine, sia che si tratti di vita embrionale o nel suo pieno sviluppo ovvero giunta ormai al suo termine» (*Discorsi e radiomessaggi*, VI, p. 191)

(16) *Mater et Magistra*: AAS 53, 1961, 447

(17) *Gaudium et Spes*, II, c. 1, n. 51. Cfr. n. 27 (AAS 58, 1966, 1072; cfr. 1047)

(18) Alloc. *Salutiamo con paterna effusione*, del 9 dicembre 1972, AAS 64, 1972, 777. Tra le testimonianze di questa dottrina immutabile si ricorda la Dichiarazione del Santo Uffizio, che condanna l'aborto diretto (ASS 17, 1884, 555.556; 22, 1888 1890, 748; DENZ-SCHÖN. 3258 [1890])

(19) Questa Dichiarazione lascia espressamente da parte la questione circa il momento della infusione dell'anima spirituale. Non c'è su tale punto tradizione unanime e gli autori sono ancora divisi. Per alcuni, essa ha inizio fin dal primo istante; per altri, essa non può precedere almeno l'annidamento. Non spetta alla scienza di prendere posizione, perché l'esistenza di un'anima immortale non appartiene al suo campo. È una discussione filosofica, da cui questa affermazione morale rimane indipendente per due ragioni: 1. pur supponendo una animazione tardiva, esiste già nel feto una incipiente vita *umana* (biologicamente costatabile) che prepara e richiede quest'anima, nella quale si completa la natura ricevuta dai genitori; 2. basta che questa presenza dell'anima sia *probabile* (e non si proverà mai il contrario) perché togliergli la vita significhi mettersi nel pericolo di uccidere un uomo, non soltanto in attesa, ma già provvisto della sua anima.

(20) TERTULLIANO, citato nella nota 8

(21) Il Card. G. Villot, Segretario di Stato, scriveva il 10 ottobre 1973, al Card. Döpfner, circa la protezione della vita umana: «(La Chiesa) però non può riconoscere come leciti, al fine di superare tali difficili situazioni, né i mezzi contraccettivi né, ancora di meno, l'aborto» (*L'Osservatore Romano*, ed. tedesca, 26 ottobre 1973, p. 3)

(22) *Pacem in terris*, AAS 55, 1963, 267; *Gaudium et Spes*, 29, AAS 58, 1966, 1048.49; PAOLO VI, Alloc. *Salutiamo*: AAS 64, 1972, 779

(23) *Gaudium et Spes*, II, c. 1, 48: AAS 58, 1966, 1068: «Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in questo trovano il loro coronamento». *Ibidem*, 50, l. c., 1070: «Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole».

(24) *Gaudium et Spes*, 50 e 51: AAS 58, 1966, 1070-1073; PAOLO VI, *Humanae Vitae*, 10: AAS 60, 1968, 487. La paternità responsabile suppone l'uso dei soli mezzi leciti del controllo delle nascite. Cfr. *Humanae Vitae*, 14 (*ibid.*, 490)

(25) *Gaudium et Spes*, 87: AAS 58, 1966, 1110-111. P AOLO VI, *Populorum progressio*, 37: AAS 59, 1967, 275-276. Alloc. alle Nazioni Unite: AAS 57, 1965, 883; GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*: AAS 53, 1961, 445-448

(26) Cfr. Lettera del Cardinale Villot - 24 maggio IC)74 - al Congresso internazionale dei medici cattolici in Barcellona.





CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

DÉCLARATION QUESTIO DE ABORTU SUR L'AVORTEMENT PROVOQUÉ

I. – Introduction

1. LE PROBLÈME DE L'AVORTEMENT provoqué et de son éventuelle libéralisation légale est devenu un peu partout le thème de discussions passionnées. Ces débats seraient moins graves s'il ne s'agissait de la vie humaine, valeur primordiale qu'il est nécessaire de protéger et de promouvoir. Chacun le comprend, même si plusieurs cherchent des raisons pour faire servir à ce but contre toute évidence, même l'avortement. On ne peut en effet manquer de s'étonner de voir grandir à la fois la protestation sans menaces contre la peine de mort, contre toute forme de guerre, et la revendication de rendre libre l'avortement, soit entièrement, soit sur des indications de plus en plus élargies. L'Église a trop conscience qu'il appartient à sa vocation de défendre l'homme contre tout ce qui pourrait le dissoudre ou le rabaisser pour se taire sur un tel sujet : puisque le Fils de Dieu s'est fait homme, il n'y a pas d'homme qui ne soit son frère en humanité et ne soit appelé à devenir chrétien, à recevoir de lui le salut.

2. En de nombreux pays, les pouvoirs publics qui résistent à une libéralisation des lois sur l'avortement sont l'objet de pressions puissantes qui visent à les y conduire. Cela, dit-on, ne violerait aucune conscience, puisqu'on laisserait chacun libre de suivre son opinion, tout en empêchant quiconque d'imposer la sienne à autrui. Le pluralisme éthique est revendiqué comme la conséquence normale du pluralisme idéologique. Il y a pourtant loin de l'un à l'autre, parce que l'action touche plus vite les intérêts d'autrui que la simple opinion et qu'on ne peut jamais se réclamer de la liberté d'opinion pour porter atteinte au droit des autres, très spécialement au droit à la vie.

3. De nombreux laïcs chrétiens, spécialement des médecins, mais aussi des associations de pères et de mères de famille, des hommes politiques ou des personnalités placées à des postes de responsabilité, ont vigoureusement réagi contre cette campagne d'opinion. Mais surtout, beaucoup de Conférences épiscopales et d'évêques, en leur propre nom, ont jugé bon de rappeler sans ambiguïté la doctrine traditionnelle de l'Église (1). Ces documents, dont la convergence est frappante, mettent admirablement en lumière l'attitude à la fois humaine et chrétienne de respect de la vie. Il est cependant arrivé que plusieurs d'entre eux rencontrent ici ou là réserve ou même contestation.

4. Chargée de promouvoir et de défendre la foi et la morale dans l'Église universelle (2), la congrégation pour la Doctrine de la foi se propose de rappeler cet enseignement en ses lignes essentielles à tous les fidèles. Ainsi, en illustrant l'unité de l'Église, elle confirmera de l'autorité propre au Saint-Siège ce que les évêques ont heureusement entrepris. Elle compte que tous les fidèles, y compris ceux qu'ont pu ébranler les controverses et les opinions nouvelles, comprendront qu'il ne s'agit pas d'opposer une opinion à d'autres mais de leur transmettre un enseignement constant du Magistère suprême, qui expose la règle des mœurs

dans la lumière de la foi (3). Il est donc clair que cette Déclaration ne peut aller sans une grave obligation pour les consciences chrétiennes (4). Dieu veuille éclairer aussi tous les hommes qui cherchent d'un cœur entier à « faire la vérité » (*Jn 3, 21*).

II. – A la lumière de la foi

5. « Dieu n'a pas fait la mort ; il ne prend pas plaisir à la perte des vivants. » (*Sg 1, 13*.) Certes, Dieu a créé des êtres qui n'ont qu'un temps et la mort physique ne peut être absente du monde des vivants corporels. Mais ce qui est d'abord voulu, c'est la vie et, dans l'univers visible, tout a été fait en vue de l'homme, image de Dieu et couronnement du monde (*Gn 1, 26-28*). Au plan humain, « c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde » (*Sg 2, 26*) ; introduite par le péché, elle lui reste liée, elle en est à la fois le signe et le fruit. Mais elle ne saurait triompher. Confirmant la foi à la résurrection, le Seigneur proclamera dans l'Évangile que « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants » (*Mt 22, 32*), et la mort, comme le péché, sera définitivement vaincue par la résurrection dans le Christ (*1 Co 15, 20-27*). Aussi comprend-on que la vie humaine, même sur cette terre, soit précieuse. Insufflée par le Créateur (5), c'est par lui qu'elle est reprise (*Gn 2, 7 ; Sg 15, 11*). Elle reste sous sa protection : le sang de l'homme crie vers lui (*Gn 4, 10*) et il en demandera compte, « car à l'image de Dieu l'homme a été fait » (*Gn 9, 5-6*). Le commandement de Dieu est formel : « Tu ne tueras point. » (*Ex 20, 13*.) En même temps qu'un don, la vie est une responsabilité reçue comme un « talent » (*Mt 25, 14-30*), elle doit être mise en valeur. Pour la faire fructifier, beaucoup de tâches s'offrent à l'homme en ce monde auxquelles il ne doit pas se soustraire ; mais plus profondément, le chrétien sait que la vie éternelle dépend pour lui de ce qu'avec la grâce de Dieu il aura fait de sa vie sur terre.

6. La tradition de l'Église a toujours considéré que la vie humaine doit être protégée et favorisée dès son début, comme aux diverses étapes de son développement. S'opposant aux mœurs du monde gréco-romain, l'Église des premiers siècles a insisté sur la distance qui, sur ce point, en sépare les mœurs chrétiennes. Dans la *Didachè*, il est dit clairement : « Tu ne tueras pas par avortement le fruit du sein et tu ne feras pas périr l'enfant déjà né (6). » Athénagoras souligne que les chrétiens tiennent pour homicides les femmes qui utilisent des médecines pour avorter ; il condamne les meurtriers d'enfants, y compris de ceux qui vivent encore dans le sein de leur mère, « où ils sont déjà l'objet des soins de la Providence divine (7) ». Tertullien n'a peut-être pas toujours tenu le même langage ; il n'en affirme pas moins clairement le principe essentiel : « C'est un homicide anticipé que d'empêcher de naître : peu importe qu'on arrache l'âme déjà née ou qu'on la fasse disparaître naissante. Il est déjà un homme celui qui le sera (8). »

7. Tout au long de l'histoire, les Pères de l'Église, ses pasteurs, ses docteurs ont enseigné la même doctrine, sans que les diverses opinions sur le moment de l'infusion de l'âme spirituelle aient introduit un doute sur l'illégitimité de l'avortement. Certes, quand, au Moyen Âge, l'opinion était générale que l'âme spirituelle n'était présente qu'après les premières semaines, on a fait une différence dans l'appréciation du péché et la gravité des sanctions pénales ; d'excellents auteurs ont admis, pour cette première période, des solutions casuistiques plus larges, qu'ils repoussaient pour les périodes suivantes. Mais on n'a jamais nié alors que l'avortement provoqué, même en ces premiers jours, fût objectivement une grave faute. Cette condamnation a, de fait, été unanime. Parmi tant de documents, il suffira d'en rappeler quelques-uns. Le premier Concile de Mayence, en 847, reprend les peines établies par les Conciles précédents contre l'avortement et décide que la plus rigoureuse pénitence sera imposée « aux femmes qui provoquent l'élimination du fruit conçu de leur sein (9) ». Le décret de Gratien fait état de ces paroles du Pape Étienne V : « Celui-là est homicide qui fait périr par avortement ce qui était conçu (10). » Saint Thomas, docteur commun de l'Église, enseigne que l'avortement est un péché grave contraire à la loi naturelle (11). Au temps de la Renaissance, le Pape Sixte Quint condamne l'avortement avec la plus grande sévérité (12). Un siècle plus tard, Innocent XI réprovoque les propositions de certains canonistes laxistes qui prétendaient

excuser l'avortement provoqué avant le moment où d'aucuns fixaient l'animation spirituelle de l'être nouveau (13). De nos jours, les derniers Pontifes romains ont proclamé la même doctrine avec la plus grande netteté : Pie XI a répondu explicitement aux objections les plus graves (14) ; Pie XII a clairement exclu tout avortement direct, c'est-à-dire celui qui est une fin ou un moyen (15) ; Jean XXIII a rappelé l'enseignement des Pères sur le caractère sacré de la vie « qui, dès son début, exige l'action de Dieu créateur (16) ». Tout récemment, le IIe Concile du Vatican, présidé par Paul VI, a très sévèrement condamné l'avortement : « La vie doit être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception : l'avortement et l'infanticide sont des crimes abominables (17). » Le même Paul VI, parlant de ce sujet à plusieurs reprises, n'a pas craint de déclarer que cet enseignement de l'Église « n'a pas changé et qu'il est interchangeable (18) ».

III. - A la lumière conjointe de la raison

8. Le respect de la vie humaine ne s'impose pas aux seuls chrétiens ; la raison suffit à l'exiger en se basant sur l'analyse de ce qu'est et doit être une personne. Constitué par une nature raisonnable, l'homme est un sujet personnel, capable de réfléchir sur soi-même, de décider de ses actes et donc de son propre destin ; il est libre. Il est par conséquent maître de soi, ou plutôt, parce qu'il se fait dans le temps, il a de quoi le devenir, c'est là sa tâche. Immédiatement créée par Dieu, son âme est spirituelle, donc immortelle. Aussi est-il ouvert sur Dieu ; il ne trouvera qu'en lui son accomplissement. Mais il vit dans la communauté de ses semblables, il se nourrit de la communication interpersonnelle avec eux, dans l'indispensable milieu social. Vis-à-vis de la société et des autres hommes, chaque personne humaine se possède elle-même, elle possède sa vie, ses divers biens, par manière de droit : c'est ce qui exige de tous à son égard une stricte justice.

9. Cependant, la vie temporelle menée en ce monde ne s'identifie pas à la personne ; celle-ci possède en propre un niveau de vie plus profond, qui ne peut pas finir. La vie corporelle est un bien fondamental, ici-bas condition de tous les autres ; mais il y a des valeurs plus hautes, pour lesquelles il pourra être légitime ou même nécessaire de s'exposer au péril de la perdre. Dans une société de personnes, le bien commun est pour chacune une fin, qu'elle doit servir, à laquelle elle saura subordonner son intérêt particulier. Mais il n'est pas sa fin dernière, et à ce point de vue, c'est la société qui est au service de la personne, parce que celle-ci n'accomplira son destin qu'en Dieu. Elle ne peut être définitivement subordonnée qu'à Dieu. On ne pourra jamais traiter un homme comme un simple moyen dont on disposerait pour obtenir une fin plus haute.

10. Sur les droits et les devoirs réciproques de la personne et de la société, il appartient à la morale d'éclairer les consciences, au droit de préciser et d'organiser les prestations. Or il y a précisément un ensemble de droits que la société n'a pas à accorder parce qu'ils lui sont antérieurs, mais qu'elle a pour office de préserver et de faire valoir : tels sont la plupart de ceux qu'on appelle aujourd'hui les « droits de l'homme » et que notre époque se fait gloire d'avoir formulés.

11. Le premier droit d'une personne humaine, c'est sa vie. Elle a d'autres biens et certains sont plus précieux, mais celui-là est fondamental, condition de tous les autres. Aussi doit-il être plus que tout autre protégé. Il n'appartient pas à la société, il n'appartient pas à l'autorité publique, quelle qu'en soit la forme, de reconnaître ce droit à certains et non à d'autres : toute discrimination est inique, qu'elle se fonde sur la race, le sexe, la couleur ou la religion. Ce n'est pas la reconnaissance par autrui qui fait ce droit, il la précède ; il exige d'être reconnu, et il est strictement injuste de le refuser.

12. Une discrimination fondée sur les diverses époques de la vie n'est pas plus justifiée que toute autre. Le droit à la vie reste entier chez un vieillard, même très diminué ; un malade incurable ne l'a pas perdu. Il n'est pas moins légitime chez le petit enfant qui vient de naître que chez l'homme mûr. En réalité, le respect

de la vie humaine s'impose dès que commence le processus de la génération. Dès que l'ovule est fécondée, se trouve inaugurée une vie qui n'est celle ni du père ni de la mère, mais d'un nouvel être humain qui se développe pour lui-même. Il ne sera jamais rendu humain s'il ne l'est pas dès lors.

13. A cette évidence de toujours (parfaitement indépendante des débats sur le moment de l'animation) (19), la science génétique moderne apporte de précieuses confirmations. Elle a montré que dès le premier instant se trouve fixé le programme de ce que sera ce vivant : un homme, cet homme individuel avec ses notes caractéristiques déjà bien déterminées. Dès la fécondation est commencée l'aventure d'une vie humaine dont chacune des grandes capacités demande du temps pour se mettre en place et se trouver prête à agir. Le moins qu'on puisse dire est que la science actuelle, en son état le plus évolué, ne donne aucun appui substantiel aux défenseurs de l'avortement. Du reste, il n'appartient pas aux sciences biologiques de porter un jugement décisif sur des questions proprement philosophiques et morales, comme celle du moment où est constituée la personne humaine et de la légitimité de l'avortement. Or, du point de vue moral, ceci est certain : même s'il y avait un doute concernant le fait que le fruit de la conception soit déjà une personne humaine, c'est objectivement un grave péché que d'oser prendre le risque d'un meurtre. « Il est déjà un homme celui qui le sera (20). »

IV. - Réponse à quelques objections

14. La loi divine et la raison naturelle excluent donc tout droit de tuer directement un homme innocent. Cependant, si les raisons données pour justifier un avortement étaient toujours manifestement mauvaises et sans valeur, le problème ne serait pas aussi dramatique : sa gravité vient de ce qu'en certains cas, peut-être assez nombreux, en refusant l'avortement, on porte atteinte à des biens importants, auxquels il est normal de tenir, qui peuvent même parfois paraître prioritaires. Nous ne méconnaissons pas ces très grandes difficultés : ce peut être une question grave de santé, parfois de vie ou de mort, pour la mère ; ce peut être la charge que représente un enfant de plus, surtout s'il y a de bonnes raisons de craindre qu'il sera anormal ou demeurera arriéré ; ce peut être le poids que prennent en divers milieux des considérations d'honneur et de déshonneur, de déclassement, etc. Nous proclamons seulement que jamais aucune de ces raisons ne peut donner objectivement le droit de disposer de la vie d'autrui, même commençante ; et, pour ce qui est du malheur futur de l'enfant, personne, pas même le père ou la mère, ne peut se substituer à lui, même s'il est encore à l'état d'embryon, pour préférer en son nom la mort à la vie. Lui-même, en son âge mûr, n'aura jamais le droit de choisir le suicide ; tant qu'il n'est pas en âge de décider de lui-même, ses parents ne peuvent pas davantage choisir pour lui la mort. La vie est un bien trop fondamental pour qu'on le mette ainsi en balance avec des inconvénients même très graves (21).

15. Dans la mesure où le mouvement d'émancipation de la femme vise essentiellement à la libérer de tout ce qui est injuste discrimination, il est parfaitement fondé (22). Il y a, dans les diverses formes de culture, beaucoup à faire sur ce point ; mais on ne peut changer la nature ni soustraire la femme, pas plus que l'homme, à ce que la nature demande d'eux. D'ailleurs, toute liberté publiquement reconnue a toujours pour limites les droits certains d'autrui.

16. Il faut en dire autant de la revendication de liberté sexuelle. Si on entendait par cette expression la maîtrise progressivement acquise de la raison et de l'amour véritable sur les impulsions de l'instinct, sans dépréciation du plaisir, mais en le tenant à sa juste place – et c'est en ce domaine la seule liberté authentique –, il n'y aurait rien à lui objecter ; or, cette liberté-là se gardera toujours d'attenter à la justice. Mais si, au contraire, on entend que l'homme et la femme sont « libres » de rechercher le plaisir sexuel à satiété, sans tenir compte d'aucune loi ni de l'orientation essentielle de la vie sexuelle à ses fruits de fécondité (23), cette idée n'a rien de chrétien ; elle est même indigne de l'homme. De toute façon, elle ne fonde aucun droit de disposer de la vie d'autrui, fût-elle embryonnaire, et de la supprimer, sous prétexte

qu'elle est gênante.

17. Les progrès de la science ouvrent et ouvriront de plus en plus à la technique la possibilité d'interventions raffinées dont les conséquences peuvent être très graves, en bien comme en mal. Ce sont des conquêtes en elles-mêmes admirables de l'esprit humain. Mais la technique ne saurait échapper au jugement de la morale, parce qu'elle est faite pour l'homme et doit en respecter les finalités. Pas plus qu'on n'a le droit d'utiliser à n'importe quelle fin l'énergie nucléaire, pas plus on n'est autorisé à manipuler la vie humaine en n'importe quel sens : ce ne doit être qu'à son service, pour mieux assurer le jeu de ses capacités normales, pour prévenir ou guérir les maladies, concourir au meilleur épanouissement de l'homme. Il est vrai que l'évolution des techniques rend de plus en plus facile l'avortement précoce ; l'appréciation morale ne s'en trouve pas modifiée.

18. Nous savons quelle gravité peut revêtir pour certaines familles et pour certains pays le problème de la régulation des naissances : c'est pour cela que le dernier Concile, puis l'encyclique *Humanae vitae*, du 25 juillet 1968, ont parlé de « paternité responsable (24) ». Ce que nous voulons redire avec force, comme l'ont rappelé la Constitution conciliaire *Gaudium et spes*, l'encyclique *Populorum progressio*, et d'autres documents pontificaux, c'est que jamais, sous aucun prétexte, l'avortement ne peut être utilisé ni par une famille ni par l'autorité politique comme un moyen légitime de régulation des naissances (25). L'atteinte aux valeurs morales est toujours pour le bien commun un mal plus grand que n'importe quel inconvénient d'ordre économique ou démographique.

V. - La morale et le droit

19. La discussion morale s'accompagne un peu partout de graves débats juridiques. Il n'y a pas de pays dont la législation n'interdise et ne punisse l'homicide. Beaucoup en outre avaient précisé cette interdiction et ces peines dans le cas spécial de l'avortement provoqué. De nos jours, un vaste mouvement d'opinion demande une libéralisation de cette dernière interdiction. C'est déjà une tendance assez générale que de vouloir restreindre le plus possible toute législation répressive, surtout quand elle paraît entrer dans le domaine de la vie privée. On reprend en outre l'argument du pluralisme : si beaucoup de citoyens, en particulier les fidèles de l'Église catholique, condamnent l'avortement, beaucoup d'autres le tiennent pour licite au moins au titre du moindre mal ; pourquoi leur imposer de suivre une opinion qui n'est pas la leur, surtout dans un pays où ils seraient majoritaires ? Par ailleurs, là où elles existent encore, les lois qui condamnent l'avortement se révèlent difficiles à appliquer : le délit est devenu trop fréquent pour qu'on puisse sévir toujours, et les pouvoirs publics trouvent souvent plus sage de fermer les yeux. Mais garder une loi qu'on n'applique pas ne va jamais sans détriment pour l'autorité de toutes les autres. Il faut ajouter que l'avortement clandestin expose aux plus grands dangers pour leur fécondité future, mais aussi souvent pour leur vie, les femmes qui se résignent à y recourir. Même s'il continue de considérer l'avortement comme un mal, le législateur ne peut-il se proposer d'en limiter les dégâts ?

20. Ces raisons, et d'autres encore que l'on entend de divers côtés, ne sont pas décisives. Il est vrai que la loi civile ne peut vouloir recouvrir tout le domaine de la morale ou punir toutes les fautes ; personne ne le lui demande. Elle doit souvent tolérer ce qui est en définitive un moindre mal pour en éviter un plus grand. Il faut cependant prendre garde à ce que peut représenter un changement de législation. Beaucoup prendront pour une autorisation ce qui n'est peut-être que le renoncement à punir. Bien plus, dans le cas présent, ce renoncement même paraît inclure à tout le moins que la législation ne considère plus l'avortement comme un crime contre la vie humaine, puisque l'homicide reste toujours gravement puni. Il est vrai que la loi n'a pas à trancher entre des opinions ou à imposer l'une plutôt que l'autre. Mais la vie de l'enfant prévaut sur toute l'opinion : on ne peut invoquer la liberté de pensée pour la lui enlever.

21. Le rôle de la loi n'est pas d'enregistrer ce qui se fait, mais d'aider à mieux faire. C'est en tout cas la mission de l'Etat de préserver les droits de chacun, de protéger les plus faibles. Il lui faudra pour cela redresser bien des torts. La loi n'est pas obligée de tout sanctionner mais elle ne peut aller contre une loi plus profonde et plus auguste que toute loi humaine, la loi naturelle inscrite dans l'homme par le Créateur comme une norme que la raison déchiffre et travaille à bien formuler, qu'il faut toujours s'efforcer de mieux comprendre, mais qu'il est toujours mal de contredire. La loi humaine peut renoncer à punir, mais elle ne peut déclarer innocent ce qui serait contraire au droit naturel, car cette opposition suffit à faire qu'une loi ne soit pas une loi.

22. Il doit être en tout cas bien entendu qu'un chrétien ne peut jamais se conformer à une loi en elle-même immorale ; et tel est le cas de celle qui admettrait en principe la licéité de l'avortement. Il ne peut ni participer à une campagne d'opinion en faveur d'une telle loi ni donner à celle-ci son suffrage. Il ne pourra pas davantage collaborer à son application. Il est par exemple inadmissible que des médecins ou des infirmières se trouvent mis dans l'obligation de concourir de façon prochaine à des avortements et doivent choisir entre la loi chrétienne et leur situation professionnelle.

23. Ce qui par contre appartient à la loi, c'est de poursuivre une réforme de la société, des conditions de vie dans tous les milieux, à commencer par les plus défavorisés, pour que soit toujours et partout rendu possible un accueil digne de l'homme à tout enfant venant en ce monde. Aide aux familles et aux mères célibataires, allocations assurées aux enfants, statuts pour les enfants naturels et organisation raisonnable de l'adoption : toute une politique positive est à promouvoir pour qu'il y ait toujours à l'avortement une alternative concrètement possible et honorable.

VI. – Conclusion

24. Suivre sa conscience dans l'obéissance à la loi de Dieu n'est pas toujours la voie facile : cela peut imposer des sacrifices et des fardeaux dont on ne doit pas méconnaître le poids ; il faut parfois de l'héroïsme pour rester fidèle à ses exigences. Aussi devons-nous en même temps souligner que la voie du véritable épanouissement de la personne humaine passe par cette constante fidélité à une conscience maintenue dans la droiture et la vérité et exhorter tous ceux qui en ont les moyens à alléger les fardeaux qui écrasent encore tant d'hommes et de femmes, tant de familles et d'enfants, placés devant des situations humainement sans issue.

25. L'appréciation d'un chrétien ne peut pas se limiter à l'horizon de la vie en ce monde ; il sait qu'en la vie présente une autre se prépare, dont l'importance est telle que c'est d'après elle qu'il faut juger (26). A ce point de vue, il n'y a pas ici-bas de malheur absolu, même l'affreuse peine d'élever un enfant déficient. Tel est le renversement annoncé par le Seigneur : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés ! » (Mt 5, 5.) C'est tourner le dos à l'Evangile que de mesurer le bonheur à l'absence de peines et de misères en ce monde.

26. Mais cela ne signifie pas qu'on puisse rester indifférent à ces peines et à ces misères. Tout homme de cœur, et certainement tout chrétien, doit être prêt à faire son possible pour y porter remède. C'est la loi de la charité, dont le premier souci doit toujours être d'instaurer la justice. On ne peut jamais approuver l'avortement ; mais il importe par-dessus tout d'en combattre les causes. Cela inclut une action politique et ce sera en particulier le domaine de la loi. Mais il faut en même temps agir sur les mœurs, travailler à tout ce qui peut aider les familles, les mères, les enfants. Des progrès considérables ont été accomplis par la médecine au service de la vie ; on peut espérer qu'ils iront plus loin encore, selon la vocation du médecin, qui n'est pas de supprimer la vie, mais de l'entretenir et de la favoriser au mieux. Il est également souhaitable que se développent, dans des institutions adaptées ou à leur défaut, dans l'élan de la générosité

et de la charité chrétienne, toutes formes d'assistance.

27. On ne travaillera efficacement au plan des mœurs que si on lutte également au plan des idées. On ne peut pas laisser se répandre sans la contredire une manière de voir, et plus encore peut-être de sentir, qui considère la fécondité comme un malheur. Il est vrai que toutes les formes de civilisation ne sont pas également favorables aux familles nombreuses ; celles-ci rencontrent des obstacles beaucoup plus grands dans une civilisation industrielle et urbaine. Aussi l'Église a-t-elle insisté ces derniers temps sur l'idée de paternité responsable, exercice d'une véritable prudence, humaine et chrétienne. Cette prudence ne serait pas authentique si elle n'incluait la générosité ; elle doit rester consciente de la grandeur d'une tâche qui est coopération avec le Créateur pour la transmission de la vie, qui donne à la communauté humaine de nouveaux membres et à l'Église de nouveaux enfants. L'Église du Christ a le souci fondamental de protéger et de favoriser la vie. Elle pense certes avant tout à la vie que le Christ est venu apporter : « Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance. » (Jn 10, 10.) Mais la vie vient de Dieu à tous ses niveaux et la vie corporelle est pour l'homme l'indispensable commencement. Dans cette vie sur terre, le péché a introduit, multiplié, alourdi la peine et la mort ; mais Jésus-Christ, en prenant sur lui leur fardeau, les a transformées : pour qui croit en lui, la souffrance et la mort même deviennent instruments de résurrection. Dès lors, saint Paul peut dire : « J'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. » (Rm 8, 18) ; et, si nous comparons, nous ajouterons avec lui : « Nos tribulations, légères et d'un moment, nous préparent au-delà de toute mesure un poids éternel de gloire ! » (2 Co 4, 17.)

S. S. Paul VI, au cours de l'audience accordée au soussigné secrétaire de la congrégation pour la Doctrine de la foi, le 28 juin 1974, a ratifié et confirmé cette déclaration sur l'avortement provoqué et a ordonné de la publier.

Donné à Rome, au siège de la congrégation pour la Doctrine de la foi, le 18 novembre 1974, en la fête de la Dédicace des basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul.

Franjo card. ŠEPER,
Préfet

† **Jérôme HAMER, O.P., Arch. tit. di Lorium**
Secrétaire.

NOTES

(*) CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Declaratio de abortu procurato, 18 novembris 1974 : AAS 66 (1974) 730-747 ; traduction française de la Salle de presse du Saint-Siège publiée dans DC 71 (1974), 1068-1073. Dans les notes ci-dessous, les références à la DC sont de la rédaction de ce périodique.

- (1) On trouvera un certain nombre de documents épiscopaux dans Gr. CAPRILE, *Non uccidere*. « Il Magistero della Chiesa sull'aborto. » Parte II, p. 47-300, Roma 1973.
- (2) *Regimini Ecclesiae universae*, III, 1, 29. Cf. *ibid.*, 31 (AAS 59 [1967], 897. – DC 1967, n° 1500, col. 1450).
- (3) *Lumen Gentium*, n. 12 (AAS 57 [1965], 16-17). La présente Déclaration n'envisage pas toutes les questions qui peuvent se poser au sujet de l'avortement : il appartient aux théologiens de les examiner et d'en discuter. Elle rappelle seulement quelques principes fondamentaux qui doivent être pour ces théologiens eux-mêmes une lumière et une règle, et pour tous les chrétiens la confirmation de certitudes fondamentales de la doctrine catholique.
- (4) *Lumen gentium*, n. 25 : AAS 57 [1965], 29-31 et DC 1965, n° 1439, col. 72.
- (5) Les auteurs sacrés ne font pas de considérations philosophiques sur l'animation, mais ils parlent de la période de la vie qui précède la naissance comme étant l'objet de l'attention de Dieu : il crée et il forme l'être humain, comme le pétrissant de sa main. Il semble que ce thème ait sa première expression dans *Jr* 1, 5. Il se retrouvera en de multiples autres textes. Cf. *Is* 49, 13 ; 46, 3 ; *Jb* 10, 8-12 ; *Ps* 22, 10 ; 71, 6 ; 139, 13. Dans l'Évangile, nous lisons en saint *Luc* 1, 44 : « Dès l'instant où ta salutation a frappé mes oreilles, l'enfant a tressailli d'allégresse en mon sein. »
- (6) *Didachè Apostolorum*, Ed. Funk, *Patres Apostolici*, V, 2. - *L'Épître de Barnabé*, XIX, 5, utilise les mêmes expressions (Funk, *loc. cit.*, 91-93).
- (7) ATHÉNAGOHAS, *Plaidoyer pour les chrétiens*, 35 : PG 6, 970 – *Sources Chrétiennes* (= S. C.), 33, p. 166-167.
- (8) TERTULLIEN, *Apologeticum* IX, 8 (PL 1, 371-372 : *Corp. Christ.* I, p. 100, l. 31-36).
- (9) Canon 21 (MANSI, 14, p. 909). Cf. le Concile d'Elvire, canon 63 (MANSI, 2, p. 16), et d'Ancyre, canon 21 (*ibid.*, 519). On verra aussi le décret de Grégoire III concernant la pénitence à imposer à ceux qui se rendent coupables de ce crime (MANSI, 12, 292, c. 17),
- (10) GRATIEN, *Concordantia discordantium canonum*, c. 20, C. 2, q. 2. Durant le Moyen Âge, on recourt souvent à l'autorité de saint Augustin qui écrit à ce propos dans le *De nuptiis et concupiscentiis*, c. 15 : « Parfois cette cruauté libidineuse ou cette libido cruelle vont jusqu'à se procurer des poisons qui rendent stériles. Si le résultat n'est pas acquis, la mère éteint la vie et expulse le fœtus qui était dans ses entrailles de telle sorte que l'enfant meure avant d'avoir vécu ou que, si l'enfant vivait déjà dans le sein maternel, il soit tué avant de naître. » (PL 44, 423-424 : CSEL 33, 619. Cf. le *Décret de Gratien*, q. 2, C. 32, c. 7).
- (11) *Commentaire sur les Sentences*, livre IV, dist. 31, exposition du texte.
- (12) *Constitutio Effraenatum* en 1588 (*Bullarium Romanum*, V, 1, p. 25-27 ; *Fontes Juris Canonici*, I, n. 165, p. 308-311).
- (13) *Denz.-Sch.* 1184. Cf. aussi la Constitution Apostolicae Sedis de Pie IX (Acta Pii IX, V, 55-72 ; ASS 5 [1869], 305-331 ; *Fontes Juris Canonici*, III, n. 552, p. 24-31).

(14) Encycl. *Casti connubii* : AAS 22 (1930), 562-565, *Denz.-Sch.* 3719-21 et DC 1930, n° 551, col. 271.

(15) Les déclarations de Pie XII sont expresses, précises et nombreuses ; elles demanderaient à elles seules toute une étude. Citons seulement, parce qu'il formule le principe en toute son universalité, le Discours à l'Union italienne des Médecins Saint-Luc du 12 novembre 1944 : « Tant qu'un homme n'est pas coupable, sa vie est intangible ; est donc illicite tout acte tendant directement à la détruire, soit que cette destruction soit comprise comme fin ou comme moyen en vue de cette fin, soit qu'il s'agisse d'une vie embryonnaire ou dans son plein développement, ou encore déjà arrivée à son terme. » (*Discorsi e radiomessaggi*, VI, 183 s. – DC 1947, n° 996, col. 967.)

(16) Encycl. *Mater et Magistra* : AAS 55 (1963), 447 et DC 1961, n° 1357, col. 978.

(17) *Gaudium et Spes*, 51. – Cf. n. 27 : AAS 58 [1966], 1072 ; cf. 1047 et DC 1966, n° 1464, col. 238.

(18) Alloc. *Salutiamo con paterna effusione* du 9 décembre 1972 : AAS 64 (1972), 737 et DC 1973, n° 1623, p. 4 et *Erratum*, p. 160. Parmi les témoins de cette doctrine immuable, on rappellera la déclaration du Saint-Office, condamnant l'avortement direct : ASS 17 [1884], 556 ; 22 [1888-1890], 748 ; *Denz.-Sch.* 3258.

(19) Cette Déclaration laisse expressément de côté la question du moment de l'infusion de l'âme spirituelle. Il n'y a pas sur ce point de tradition unanime et les auteurs sont encore divisés. Pour les uns, elle date du premier instant ; pour d'autres, elle ne saurait précéder au moins la nidation. Il n'appartient pas à la science de les départager, car l'existence d'une âme immortelle n'est pas de son domaine. C'est une discussion philosophique dont notre affirmation morale reste indépendante pour deux raisons : 1. A supposer une animation tardive, il n'y en a pas moins déjà une vie humaine, préparant et appelant cette âme en laquelle se complète la nature reçue des parents ; 2. Par ailleurs, il suffit que cette présence de l'âme soit probable (et on ne prouvera jamais le contraire) pour que lui enlever la vie soit accepter le risque de tuer un homme, non seulement en attente, mais déjà pourvu de son âme.

(20) TERTULLIEN, cité note 8.

(21) Le cardinal Villot, secrétaire d'Etat, écrivait le 10 octobre 1973 au cardinal Döpfner au sujet de la protection de la vie humaine : « Cependant, pour obvier à de telles situations [douloureuses], [l'Église] ne peut admettre comme moralement licites ni les procédés contraceptifs ni surtout l'avortement. » (*Osservatore Romano*, éd. Allemande du 26 oct. 1973, p. 3 ; trad. Française dans DC 1974, n° 1646, p. 61.)

(22) Encycl. *Pacem in terris* : AAS 55 (1963), 267 et DC 1963, n° 1398, col. 520 ; Const. *Gaudium et spes*, n. 29 : DC 1966, n° 1464, col. 216 ; PAUL VI, Alloc. *Salutiamo* : AAS 64 (1972), 779 et DC 1973, n° 1623, p. 5.

(23) *Gaudium et spes*, 48 : « Par sa nature même, l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement. » De même, n° 50 : « Le mariage et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation. »

(24) *Gaudium et spes*, 50 et 51. PAUL VI, encycl. *Humanae vitae*, n. 10 : AAS 60 [1968], p. 487 et DC 1968, n° 1523, col. 1448. La paternité responsable suppose l'usage des seuls moyens licites de régulation des naissances. Cf. *Humanae vitae*, n. 14 : *ibid.*, p. 490.

(25) *Gaudium et spes*, 87 : DC 1966, n° 1464, col. 275 ; PAUL VI, encycl. *Populorum progressio*, n. 31 : DC 1967, n° 1492, col. 685 ; *Alloc. aux Nations Unies* : AAS 57 (1965), 883 et DC 1965, n° 1457, col. 1736 ; JEAN XXIII, *Mater et Magistra* : AAS 53 (1961), p. 445-448 et DC 1961, n° 1357, col. 978.

(26) Le cardinal Villot, secrétaire d'État, écrivait au Congrès mondial des médecins catholiques, conclu à Barcelone le 26 mai 1974 : « Pour ce qui est de la vie humaine, on ne peut certainement pas dire qu'elle est univoque ; elle est bien plutôt un faisceau de vies. On ne peut, sans les mutiler gravement, réduire les domaines de son être qui, dans leur dépendance et dans leur interaction étroites, sont ordonnés les uns aux autres : domaine corporel, domaine affectif, domaine mental, et cet arrière-fond de l'âme où la vie divine, reçue par la grâce, peut s'épanouir par les dons de l'Esprit-Saint. » (*Osservatore Romano*, 29 mai 1974 - DC 1974, n° 1658, p. 664.)





SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH

DECLARATION ON PROCURED ABORTION

1. The problem of procured abortion and of its possible legal liberalization has become more or less everywhere the subject of impassioned discussions. These debates would be less grave were it not a question of human life, a primordial value, which must be protected and promoted. Everyone understands this, although many look for reasons, even against all evidence, to promote the use of abortion. One cannot but be astonished to see a simultaneous increase of unqualified protests against the death penalty and every form of war and the vindication of the liberalization of abortion, either in its entirety or in ever broader indications. The Church is too conscious of the fact that it belongs to her vocation to defend man against everything that could disintegrate or lessen his dignity to remain silent on such a topic. Because the Son of God became man, there is no man who is not His brother in humanity and who is not called to become a Christian in order to receive salvation from Him.

2. In many countries the public authorities which resist the liberalization of abortion laws are the object of powerful pressures aimed at leading them to this goal. This, it is said, would violate no one's conscience, for each individual would be left free to follow his own opinion, while being prevented from imposing it on others. Ethical pluralism is claimed to be a normal consequence of ideological pluralism. There is, however, a great difference between the one and the other, for action affects the interests of others more quickly than does mere opinion. Moreover, one can never claim freedom of opinion as a pretext for attacking the rights of others, most especially the right to life.

3. Numerous Christian lay people, especially doctors, but also parents' associations, statesmen, or leading figures in posts of responsibility have vigorously reacted against this propaganda campaign. Above all, many episcopal conferences and many bishops acting in their own name have judged it opportune to recall very strongly the traditional doctrine of the Church.[1] With a striking convergence these documents admirably emphasize an attitude of respect for life which is at the same time human and Christian. Nevertheless, it has happened that several of these documents here or there have encountered reservation or even opposition.

4. Charged with the promotion and the defense of faith and morals in the universal Church,[2] the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith proposes to recall this teaching in its essential aspects to all the faithful. Thus in showing the unity of the Church, it will confirm by the authority proper to the Holy See what the bishops have opportunely undertaken. It hopes that all the faithful, including those who might have been unsettled by the controversies and new opinions, will understand that it is not a question of opposing one opinion to another, but of transmitting to the faithful a constant teaching of the supreme Magisterium, which teaches moral norms in the light of faith.[3] It is therefore clear that this declaration necessarily entails a grave obligation for Christian consciences.[4] May God deign to enlighten also all men who strive with their whole heart to "act in truth" (*Jn.* 3:21).

5. "Death was not God's doing, he takes no pleasure in the extinction of the living" (*Wis.* 1:13). Certainly God has created beings who have only one lifetime and physical death cannot be absent from the world of those with a bodily existence. But what is immediately willed is life, and in the visible universe everything has been made for man, who is the image of God and the world's crowning glory (cf. *Gen.* 1:26-28). On the human level, "it was the devil's envy that brought death into the world" (*Wis.* 2:24). Introduced by sin, death remains bound up with it: death is the sign and fruit of sin. But there is no final triumph for death. Confirming faith in the Resurrection, the Lord proclaims in the Gospel: "God is God, not of the dead, but of the living" (*Mt.* 22:32). And death like sin will be definitively defeated by resurrection in Christ (cf. *1 Cor.* 15:20-27). Thus we understand that human life, even on this earth, is precious. Infused by the Creator,[5] life is again taken back by Him (cf. *Gen.* 2:7; *Wis.* 15:11). It remains under His protection: man's blood cries out to Him (cf. *Gen.* 4:10) and He will demand an account of it, "for in the image of God man was made" (*Gen.* 9:5-6). The commandment of God is formal: "You shall not kill" (*Ex.* 20:13). Life is at the same time a gift and a responsibility. It is received as a "talent" (cf. *Mt.* 25:14-30); it must be put to proper use. In order that life may bring forth fruit, many tasks are offered to man in this world and he must not shirk them. More important still, the Christian knows that eternal life depends on what, with the grace of God, he does with his life on earth.

6. The tradition of the Church has always held that human life must be protected and favored from the beginning, just as at the various stages of its development. Opposing the morals of the Greco-Roman world, the Church of the first centuries insisted on the difference that exists on this point between those morals and Christian morals. In the *Didache* it is clearly said: "You shall not kill by abortion the fruit of the womb and you shall not murder the infant already born." [6] Athenagoras emphasizes that Christians consider as murderers those women who take medicines to procure an abortion; he condemns the killers of children, including those still living in their mother's womb, "where they are already the object of the care of divine Providence." Tertullian did not always perhaps use the same language; he nevertheless clearly affirms the essential principle: "To prevent birth is anticipated murder; it makes little difference whether one destroys a life already born or does away with it in its nascent stage. The one who will be a man is already one." [8]

7. In the course of history, the Fathers of the Church, her Pastors and her Doctors have taught the same doctrine - the various opinions on the infusion of the spiritual soul did not introduce any doubt about the illicitness of abortion. It is true that in the Middle Ages, when the opinion was generally held that the spiritual soul was not present until after the first few weeks, a distinction was made in the evaluation of the sin and the gravity of penal sanctions. Excellent authors allowed for this first period more lenient case solutions which they rejected for following periods. But it was never denied at that time that procured abortion, even during the first days, was objectively grave fault. This condemnation was in fact unanimous. Among the many documents it is sufficient to recall certain ones. The first Council of Mainz in 847 reconsidered the penalties against abortion which had been established by preceding Councils. It decided that the most rigorous penance would be imposed "on women who procure the elimination of the fruit conceived in their womb." [9] The Decree of Gratian reported the following words of Pope Stephen V: "That person is a murderer who causes to perish by abortion what has been conceived." [10] St. Thomas, the Common Doctor of the Church, teaches that abortion is a grave sin against the natural law." At the time of the Renaissance Pope Sixtus V condemned abortion with the greatest severity. [12] A century later, Innocent XI rejected the propositions of certain lax canonists who sought to excuse an abortion procured before the moment accepted by some as the moment of the spiritual animation of the new being. [13] In our days the recent Roman Pontiffs have proclaimed the same doctrine with the greatest clarity. Pius XI explicitly answered the most serious objections. [14] Pius XII clearly excluded all direct abortion, that is, abortion which is either an end or a means. [15] John XXIII recalled the teaching of the Fathers on the sacred character of life "which from its beginning demands the action of God the Creator." [16] Most recently, the Second Vatican Council, presided over by Paul VI, has most severely condemned abortion: "Life must be safeguarded with extreme care from conception; abortion and infanticide are abominable

crimes." [17] The same Paul VI, speaking on this subject on many occasions, has not been afraid to declare that this teaching of the Church "has not changed and is unchangeable." [18]

8. Respect for human life is not just a Christian obligation. Human reason is sufficient to impose it on the basis of the analysis of what a human person is and should be. Constituted by a rational nature, man is a personal subject capable of reflecting on himself and of determining his acts and hence his own destiny: he is free. He is consequently master of himself; or rather, because this takes place in the course of time, he has the means of becoming so: this is his task. Created immediately by God, man's soul is spiritual and therefore immortal. Hence man is open to God, he finds his fulfillment only in Him. But man lives in the community of his equals; he is nourished by interpersonal communication with men in the indispensable social setting. In the face of society and other men, each human person possesses himself, he possesses life and different goods, he has these as a right. It is this that strict justice demands from all in his regard.

9. Nevertheless, temporal life lived in this world is not identified with the person. The person possesses as his own a level of life that is more profound and that cannot end. Bodily life is a fundamental good, here below it is the condition for all other goods. But there are higher values for which it could be legitimate or even necessary to be willing to expose oneself to the risk of losing bodily life. In a society of persons the common good is for each individual an end which he must serve and to which he must subordinate his particular interest. But it is not his last end and, from this point of view, it is society which is at the service of the person, because the person will not fulfill his destiny except in God. The person can be definitively subordinated only to God. Man can never be treated simply as a means to be disposed of in order to obtain a higher end.

10. In regard to the mutual rights and duties of the person and of society, it belongs to moral teaching to enlighten consciences; it belongs to the law to specify and organize external behavior. There is precisely a certain number of rights which society is not in a position to grant since these rights precede society; but society has the function to preserve and to enforce them. These are the greater part of those which are today called "human rights" and which our age boasts of having formulated.

11. The first right of the human person is his life. He has other goods and some are more precious, but this one is fundamental - the condition of all the others. Hence it must be protected above all others. It does not belong to society, nor does it belong to public authority in any form to recognize this right for some and not for others: all discrimination is evil, whether it be founded on race, sex, color or religion. It is not recognition by another that constitutes this right. This right is antecedent to its recognition; it demands recognition and it is strictly unjust to refuse it.

12. Any discrimination based on the various stages of life is no more justified than any other discrimination. The right to life remains complete in an old person, even one greatly weakened; it is not lost by one who is incurably sick. The right to life is no less to be respected in the small infant just born than in the mature person. In reality, respect for human life is called for from the time that the process of generation begins. From the time that the ovum is fertilized, a life is begun which is neither that of the father nor of the mother, it is rather the life of a new human being with his own growth. It would never be made human if it were not human already.

13. To this perpetual evidence - perfectly independent of the discussions on the moment of animation [19] - modern genetic science brings valuable confirmation. It has demonstrated that, from the first instant, there is established the program of what this living being will be: a man, this individual man with his characteristic aspects already well determined. Right from fertilization is begun the adventure of a human life, and each of its capacities requires time - a rather lengthy time - to find its place and to be in a position to

act. The least that can be said is that present science, in its most evolved state, does not give any substantial support to those who defend abortion. Moreover, it is not up to biological sciences to make a definitive judgment on questions which are properly philosophical and moral such as the moment when a human person is constituted or the legitimacy of abortion. From a moral point of view this is certain: even if a doubt existed concerning whether the fruit of conception is already a human person, it is objectively a grave sin to dare to risk murder. "The one who will be a man is already one." [20]

14. Divine law and natural reason, therefore, exclude all right to the direct killing of an innocent man. However, if the reasons given to justify an abortion were always manifestly evil and valueless the problem would not be so dramatic. The gravity of the problem comes from the fact that in certain cases, perhaps in quite a considerable number of cases, by denying abortion one endangers important values to which it is normal to attach great value, and which may sometimes even seem to have priority. We do not deny these very great difficulties. It may be a serious question of health, sometimes of life or death, for the mother; it may be the burden represented by an additional child, especially if there are good reasons to fear that the child will be abnormal or retarded; it may be the importance attributed in different classes of society to considerations of honor or dishonor, of loss of social standing, and so forth. We proclaim only that none of these reasons can ever objectively confer the right to dispose of another's life, even when that life is only beginning. With regard to the future unhappiness of the child, no one, not even the father or mother, can act as its substitute- even if it is still in the embryonic stage- to choose in the child's name, life or death. The child itself, when grown up, will never have the right to choose suicide; no more may his parents choose death for the child while it is not of an age to decide for itself. Life is too fundamental a value to be weighed against even very serious disadvantages. [21]

15. The movement for the emancipation of women, insofar as it seeks essentially to free them from all unjust discrimination, is on perfectly sound ground. [22] In the different forms of cultural background there is a great deal to be done in this regard. But one cannot change nature. Nor can one exempt women, any more than men, from what nature demands of them. Furthermore, all publicly recognized freedom is always limited by the certain rights of others.

16. The same must be said of the claim to sexual freedom. If by this expression one is to understand the mastery progressively acquired by reason and by authentic love over instinctive impulse, without diminishing pleasure but keeping it in its proper place - and in this sphere this is the only authentic freedom - then there is nothing to object to. But this kind of freedom will always be careful not to violate justice. It; on the contrary, one is to understand that men and women are "free" to seek sexual pleasure to the point of satiety, without taking into account any law or the essential orientation of sexual life to its fruits of fertility, [23] then this idea has nothing Christian in it. It is even unworthy of man. In any case it does not confer any right to dispose of human life - even if embryonic- or to suppress it on the pretext that it is burdensome.

17. Scientific progress is opening to technology - and will open still more - the possibility of delicate interventions, the consequences of which can be very serious, for good as well as for evil. These are achievements of the human spirit which in themselves are admirable. But technology can never be independent of the criterion of morality, since technology exists for man and must respect his finality. Just as there is no right to use nuclear energy for every possible purpose, so there is no right to manipulate human life in every possible direction. Technology must be at the service of man, so as better to ensure the functioning of his normal abilities, to prevent or to cure his illnesses, and to contribute to his better human development. It is true that the evolution of technology makes early abortion more and more easy, but the moral evaluation is in no way modified because of this.

18. We know what seriousness the problem of birth control can assume for some families and for some

countries. That is why the last Council and subsequently the encyclical "*Humanae vitae*" of July 25, 1968, spoke of "responsible parenthood." [24] What we wish to say again with emphasis, as was pointed out in the conciliar constitution "*Gaudium et spes*," in the encyclical "*Populorum progressio*" and in other papal documents, is that never, under any pretext, may abortion be resorted to, either by a family or by the political authority, as a legitimate means of regulating births. [25] The damage to moral values is always a greater evil for the common good than any disadvantage in the economic or demographic order.

19. The moral discussion is being accompanied more or less everywhere by serious juridical debates. There is no country where legislation does not forbid and punish murder. Furthermore, many countries had specifically applied this condemnation and these penalties to the particular case of procured abortion. In these days a vast body of opinion petitions the liberalization of this latter prohibition. There already exists a fairly general tendency which seeks to limit, as far as possible, all restrictive legislation, especially when it seems to touch upon private life. The argument of pluralism is also used. Although many citizens, in particular the Catholic faithful, condemn abortion, many others hold that it is licit, at least as a lesser evil. Why force them to follow an opinion which is not theirs, especially in a country where they are in the majority? In addition it is apparent that, where they still exist, the laws condemning abortion appear difficult to apply. The crime has become too common for it to be punished every time, and the public authorities often find that it is wiser to close their eyes to it. But the preservation of a law which is not applied is always to the detriment of authority and of all the other laws. It must be added that clandestine abortion puts women, who resign themselves to it and have recourse to it, in the most serious dangers for future pregnancies and also in many cases for their lives. Even if the legislator continues to regard abortion as an evil, may he not propose to restrict its damage?

20. These arguments and others in addition that are heard from varying quarters are not conclusive. It is true that civil law cannot expect to cover the whole field of morality or to punish all faults. No one expects it to do so. It must often tolerate what is in fact a lesser evil, in order to avoid a greater one. One must, however, be attentive to what a change in legislation can represent. Many will take as authorization what is perhaps only the abstention from punishment. Even more, in the present case, this very renunciation seems at the very least to admit that the legislator no longer considers abortion a crime against human life, since murder is still always severely punished. It is true that it is not the task of the law to choose between points of view or to impose one rather than another. But the life of the child takes precedence over all opinions. One cannot invoke freedom of thought to destroy this life.

21. The role of law is not to record what is done, but to help in promoting improvement. It is at all times the task of the State to preserve each person's rights and to protect the weakest. In order to do so the State will have to right many wrongs. The law is not obliged to sanction everything, but it cannot act contrary to a law which is deeper and more majestic than any human law: the natural law engraved in men's hearts by the Creator as a norm which reason clarifies and strives to formulate properly, and which one must always struggle to understand better, but which it is always wrong to contradict. Human law can abstain from punishment, but it cannot declare to be right what would be opposed to the natural law, for this opposition suffices to give the assurance that a law is not a law at all.

22. It must in any case be clearly understood that whatever may be laid down by civil law in this matter, man can never obey a law which is in itself immoral, and such is the case of a law which would admit in principle the liceity of abortion. Nor can he take part in a propaganda campaign in favor of such a law, or vote for it. Moreover, he may not collaborate in its application. It is, for instance, inadmissible that doctors or nurses should find themselves obliged to cooperate closely in abortions and have to choose between the law of God and their professional situation.

23. On the contrary, it is the task of law to pursue a reform of society and of conditions of life in all milieux, starting with the most deprived, so that always and everywhere it may be possible to give every child coming into this world a welcome worthy of a person. Help for families and for unmarried mothers, assured grants for children, a statute for illegitimate children and reasonable arrangements for adoption - a whole positive policy must be put into force so that there will always be a concrete, honorable and possible alternative to abortion.

24. Following one's conscience in obedience to the law of God is not always the easy way. One must not fail to recognize the weight of the sacrifices and the burdens which it can impose. Heroism is sometimes called for in order to remain faithful to the requirements of the divine law. Therefore, we must emphasize that the path of true progress of the human person passes through this constant fidelity to a conscience maintained in uprightness and truth; and we must exhort all those who are able to do so to lighten the burdens still crushing so many men and women, families and children, who are placed in situations to which, in human terms, there is no solution.

25. A Christian's outlook cannot be limited to the horizon of life in this world. He knows that during the present life another one is being prepared, one of such importance that it is in its light that judgments must be made.[26] From this viewpoint there is no absolute misfortune here below, not even the terrible sorrow of bringing up a handicapped child. This is the contradiction proclaimed by the Lord: "Happy those who mourn: they shall be comforted" (*Mt.* 5:5). To measure happiness by the absence of sorrow and misery in this world is to turn one's back on the Gospel.

26. But this does not mean that one can remain indifferent to these sorrows and miseries. Every man and woman with feeling, and certainly every Christian, must be ready to do what he can to remedy them. This is the law of charity, of which the first preoccupation must always be the establishment of justice. One can never approve of abortion; but it is above all necessary to combat its causes. This includes political action, which will be in particular the task of the law. But it is necessary at the same time to influence morality and to do everything possible to help families, mothers and children. Considerable progress in the service of life has been accomplished by medicine. One can hope that such progress will continue, in accordance with the vocation of doctors, which is not to suppress life but to care for it and favor it as much as possible. It is equally desirable that, in suitable institutions, or, in their absence, in the outpouring of Christian generosity and charity every form of assistance should be developed.

27. There will be no effective action on the level of morality unless at the same time an effort is made on the level of ideas. A point of view - or even more, perhaps a way of thinking - which considers fertility as an evil cannot be allowed to spread without contradiction. It is true that not all forms of culture are equally in favor of large families. Such families come up against much greater difficulties in an industrial and urban civilization. Thus in recent times the Church has insisted on the idea of responsible parenthood, the exercise of true human and Christian prudence.

Such prudence would not be authentic if it did not include generosity. It must preserve awareness of the grandeur of the task of cooperating with the Creator in the transmission of life, which gives new members to society and new children to the Church. Christ's Church has the fundamental solicitude of protecting and favoring life. She certainly thinks before all else of the life which Christ came to bring: "I have come so that they may have life and have it to the full" (*Jn.* 10:10). But life at all its levels comes from God, and bodily life is for man the indispensable beginning. In this life on earth sin has introduced, multiplied and made harder to bear suffering and death. But in taking their burden upon Himself, Jesus Christ has transformed them: for whoever believes in Him, suffering and death itself become instruments of resurrection. Hence Saint Paul can say: "I think that what we suffer in this life can never be compared to the

glory, as yet unrevealed, which is waiting for us" (*Rom.* 8:18). And, if we make this comparison we shall add with him: "Yes, the troubles which are soon over, though they weigh little, train us for the carrying of a weight of eternal glory which is out of all proportion to them" (*2 Cor.* 4:17).

The Supreme Pontiff Pope Paul VI, in an audience granted to the undersigned Secretary of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith on June 28, 1974, has ratified this Declaration on Procured Abortion and has confirmed it and ordered it to be promulgated.

Given in Rome, at the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, on November 18, the Commemoration of the Dedication of the Basilicas of Saints Peter and Paul, in the year 1974.

Franciscus Card. SEPER

Prefect

Hieronymus HAMER

*Titular Archbishop of Lorium
Secretary*

ENDNOTES

1. A certain number of bishops' documents are to be found in Gr. Caprile, "Non Uccidere, Il Magistero della Chiesa sull'aborto." Part II, pp. 47-300, Rome, 1973.
2. "*Regimini Ecclesiae Universae*," III, 1, 29. Cf. *ibid.*, 31 (AAS 59 [1967], p. 897). On the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith depend all the questions which are related to faith and morals or which are bound up with the faith.
3. "*Lumen gentium*," 12 (AAS 57 [1965], pp. 16-17). The present Declaration does not envisage all the questions which can arise in connection with abortion: it is for theologians to examine and discuss them. Only certain basic principles are here recalled which must be for the theologians themselves a guide and a rule, and confirm certain fundamental truths of Catholic doctrine for all Christians.
4. "*Lumen Gentium*," 25 (AAS 57 [1965], pp. 29-31).
5. The authors of Scripture do not make any philosophical observations on when life begins, but they speak of the period of life which precedes birth as being the object of God's attention: He creates and forms the human being, like that which is moulded by His hand (cf. *Ps.* 118:73). It would seem that this theme finds expression for the first time in *Jer.* 1:5. It appears later in many other texts. Cf. *Is.* 49:1-5; 46:3; *Jb.* 10:8-12; *Ps.* 22:10; 71:6; 139:13. In the Gospels we read in *Luke* 1:44: "For the moment your greeting reached my ears, the child in my womb leapt for joy."
6. "Didache Apostolorum," edition Funk, "*Patres Apostolici*," V, 2. "*The Epistle of Barnabas*," IX, 5 uses the same expressions (cf. Funk, l.c., 91-93).
7. Athenagoras, "A plea on behalf of Christians," 35 (cf. PG. 6, 970: S.C. 3, pp. 166-167). One may also consult the "Epistle to Diogenes" (V, 6 Funk, o.c., I 399: S.C. 33), where it says of Christians: "They

procreate children, but they do not reject the foetus."

8. Tertullian, "*Apologeticum*" (IX. 8 PL. 1, 371-372: Corp. Christ. 1, p. 103, 1, 31-36).

9. Canon 21 (Mansi, 14, p. 909). Cf. Council of Elvira, canon 63 (Mansi, 2, p. 16) and the Council of Ancyra, canon 21 (ibid., 519). See also the decree of Gregory III regarding the penance to be imposed upon those who are culpable of this crime (Mansi 13, 292, c. 17).

10. Gratian, "*Concordantia Discordantium Canonum*," c. 20, C. 2, q.[2]. During the Middle Ages appeal was often made to the authority of St. Augustine who wrote as follows in regard to this matter in "*De Nuptiis et Concupiscentiis*," c. 15: "Sometimes this sexually indulgent cruelty or this cruel sexual indulgence goes so far as to procure potions which produce sterility. If the desired result is not achieved, the mother terminates the life and expels the foetus which was in her womb in such a way that the child dies before having lived, or, if the baby was living already in its mother's womb, it is killed before being born." (PL 44, 423-424: CSEL 33, 619. Cf. the "*Decree of Gratian*" q. 2, C. 32, c. 7.)

11. "*Commentary on the Sentences*," book IV, dist. 31, exposition of the text.

12. Constitution "*Effraenatum*" in 1588 ("*Bullarium Romanum*," V, 1, pp. 25-27; "*Fontes Iuris Canonici*," I, no. 165, pp. 308-311).

13. Dz-Sch. 1184. Cf. also the Constitution "*Apostolicae Sedis*" of Pius IX (Acta Pii IX, V, 55-72; AAS 5 [1869], pp. 305-331; "*Fontes Iuris Canonici*," III, no. 552, pp. 24-31).

14. Encyclical "*Casti Connubii*," AAS 22 (1930), pp. 562-565; Dz- Sch. 3719-21.

15. The statements of Pius XII are express, precise and numerous; they would require a whole study on their own. We quote only this one from the Discourse to the Saint Luke Union of Italian Doctors of November 12, 1944, because it formulates the principle in all its universality: "As long as a man is not guilty, his life is untouchable, and therefore any act directly tending to destroy it is illicit, whether such destruction is intended as an end in itself or only as a means to an end, whether it is a question of life in the embryonic stage or in a stage of full development or already in its final stages" (*Discourses and Radio-messages*, VI, 183ff.).

16. Encyclical "*Mater et magistra*," AAS 53 (1961), p. 447.

17. "*Gaudium et spes*," 51. Cf. 27 (AAS 58 [1966], p. 1072; cf. 1047).

18. The speech, "*Salutiamo con paterna effusione*," December 9, 1972, AAS 64 (1972), p. 737. Among the witnesses of this unchangeable doctrine one will recall the declaration of the Holy Office, condemning direct abortion (Denzinger 1890, AAS 17 [1884], p. 556; 22 [1888-1890], 748; Dz-Sch 3258).

19. This declaration expressly leaves aside the question of the moment when the spiritual soul is infused. There is not a unanimous tradition on this point and authors are as yet in disagreement. For some it dates from the first instant; for others it could not at least precede nidation. It is not within the competence of science to decide between these views, because the existence of an immortal soul is not a question in its field. It is a philosophical problem from which our moral affirmation remains independent for two reasons: (1) supposing a belated animation, there is still nothing less than a human life, preparing for and calling for

a soul in which the nature received from parents is completed, (2) on the other hand, it suffices that this presence of the soul be probable (and one can never prove the contrary) in order that the taking of life involve accepting the risk of killing a man, not only waiting for, but already in possession of his soul.

20. Tertullian, cited in footnote 8.

21. Cardinal Villot, Secretary of State, wrote on October 19, 1973, to Cardinal Dopfner, regarding the protection of human life: "(Die Kirche) kann jedoch sur Behebung solcher Notsituationen weder empfangnisverhuetende Mittel noch erst recht nicht die Abtreibung als sittlich erlaubt erkennen" ("L'Osservatore Romano," German edition, October 26, 1973, p. 3).

22. Encyclical "*Pacem in terris*." AAS 55 (1963), p. 267. Constitution "*Gaudium et spes*," 29. Speech of Paul VI, "Salutiamo," AAS 64 (1972), 779.

23. "*Gaudium et spes*," 48: "Indole autem sua naturali, ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur, iisque veluti suo fastigio coronantur." Also paragraph 50: "Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur."

24. "*Gaudium et spes*," 50-51. Paul VI, Encyclical "*Humanae vitae*," 10 (AAS 60, [1968], p. 487).

25. "*Gaudium et spes*," 87. Paul VI, Encyclical "Populorum progressio," 31: Address to the United Nations, AAS 57 (1965), p. 883. John XXIII, "Mater et magistra," AAS 53 (1961), pp. 445-448). Responsible parenthood supposes the use of only morally licit methods of birth regulation. Cf. "*Humanae vitae*," [14] (ibid., p. 490).

26. Cardinal Villot, Secretary of State, wrote to the World Congress of Catholic Doctors held in Barcelona, May 26, 1974: "Por lo que a la vida humana se refiere, esta non es ciertamente univoca, mas bien se podria decir que es un haz de vidas. No se puede reducir, sin mutilarlas gravemente, las zonas de su ser, que, en su estrecha dependencia e interaccion estan ordenadas las unas a las otras: zona corporal, zona afectiva, zona mental, y ese transfondo del alma donde la vida divina, recibida por la gracia, puede desplegarse mediante los dones del Espiritu Santo" ("L'Osservatore Romano," May 29, 1974).





SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

DECLARAÇÃO SOBRE O ABORTO PROVOCADO

I. INTRODUÇÃO

1. O problema do aborto provocado e da sua possível liberalização legal tornou-se, um pouco em toda a parte, tema de discussões apaixonadas. Tais debates seriam menos graves se não se tratasse da vida humana, valor primordial que é preciso proteger e promover. Toda a gente compreende bem isso, embora alguns procurem razões para, mesmo contra toda a evidência, servir a esta causa também com o aborto. De facto, não deixa de causar estranheza vermos como, ao mesmo tempo, crescem indiscriminadamente os protestos contra a pena de morte e contra toda e qualquer forma de guerra, por um lado; e a reivindicação de liberalizar o aborto, quer inteiramente, quer sobre a base de indicações cada vez mais alargadas, por outro. Ora, a Igreja tem consciência bastante de que faz parte da sua vocação defender o homem contra tudo aquilo que poderia porventura corrompê-lo ou rebaixá-lo, para ficar calada pelo que concerne a tal assunto: por isso mesmo que o Filho de Deus se fez homem, não existe homem algum que não seja seu irmão quando à humanidade, e que não seja chamado a tornar-se cristão, a receber d'Ele a salvação.
2. Em numerosos países, os poderes públicos que resistem a uma liberalização das leis respeitantes ao aborto são objecto de fortes pressões que intentam levá-los a isso mesmo. Essa liberalização, diz-se, não violaria a consciência de ninguém, pois deixar-se-ia cada um livre para seguir a própria opinião, impedindo simultaneamente quem quer que fosse de impor a outrem o seu pensar. O pluralismo ético é reivindicado como a consequência normal do pluralismo ideológico. E no entanto, existe uma grande diferença entre um e outro, porque a acção atinge mais depressa os interesses de outrem do que a simples opinião; além disso nunca se pode invocar a liberdade de opinião para lesar os direitos dos outros, especialmente o seu direito à vida.
3. São numerosos os leigos cristãos, em especial médicos, bem como as associações de pais e de mães de família, os homens políticos ou personalidades que ocupam lugares de responsabilidade, que têm reagido energicamente contra esta campanha de opinião. Mas sobretudo um bom número de Conferências Episcopais, e de Bispos isoladamente por própria iniciativa, julgaram oportuno recordar aos fiéis, sem margem para ambiguidades, a doutrina tradicional da Igreja [1]. Esses documentos, cuja convergência é algo que impressiona, põem admiravelmente em realce a atitude, a um tempo humana e cristã, de respeito pela vida. Aconteceu, no entanto, que alguns deles têm deparado, aqui e além, com reservas ou até mesmo com a contestação.
4. Encarregada de promover e de defender a fé e a moral na Igreja Universal,[2] a Sagrada Congregação

para a Doutrina da Fé propõe-se vir recordar a todos os fiéis estes ensinamentos, nas suas linhas essenciais. Ilustrando, assim, a unidade da Igreja, confirmará, com a autoridade própria da Santa Sé, aquilo que os Bispos em boa hora empreenderam. E, ao fazê-lo, conta que todos os fiéis, incluindo mesmo aqueles que possam ter-se sentido abalados pelas controvérsias e pelas opiniões novas, compreendam que não se trata de opor uma opinião a outras, mas sim de transmitir-lhes uma doutrina constante do Magistério supremo, que expõe a norma dos costumes, sob a luz da fé [3]. É óbvio, portanto, que a presente Declaração implica uma grave obrigação para as consciências dos fiéis [4]. E praza a Deus, por ela, iluminar também todos os homens que procuram, com inteireza de coração, « praticar a verdade » (Jo. 3, 21).

II. À LUZ DA FÉ

5. « Deus não fez a morte, nem se alegra que pereçam os vivos » (Sab. 1, 13). É certo que Deus criou seres que não têm senão uma duração limitada e que a morte física não pode estar ausente do mundo dos viventes corporais. Mas, aquilo que é querido, antes de mais nada, é a vida; e, no universo visível, tudo foi feito em vista do homem, imagem de Deus e coroamento do mundo (cfr. Gén. 1, 26-28). No plano humano, foi « por inveja do demónio que a morte entrou no mundo » (Sab. 2, 24); introduzida pelo pecado, ela permanece a ele ligada; ela é dele o sinal e o fruto. No entanto, ela não poderá triunfar. Confirmando a fé na ressurreição, o Senhor proclamará no Evangelho que « Deus ... não é o Deus dos mortos, mas dos vivos » (Mt. 22, 32-33); e a morte, bem como o pecado, será vencida, definitivamente, pela ressurreição em Cristo (cfr. 1 Cor. 15, 20-27). Compreende-se assim que a vida humana, mesmo sobre a terra, seja algo precioso. Insuflada pelo Criador, [5] é por Ele que ela será reassumida (cfr. Gén. 2, 7; Sab. 15, 11). Ela permanece sob a sua protecção; o sangue do homem clama por Ele (cfr. Gén. 4, 10) e Ele pedirá contas desse sangue, « porque o homem foi criado à semelhança de Deus » (Gén. 9, 5-6). O mandamento de Deus é formal: « Não matarás » (Ex. 20, 13). Ao mesmo tempo que é um dom, a vida é também uma responsabilidade: recebida como um « talento » (cfr. Mt. 25, 14-30), ela deve ser posta a render. Para a fazer frutificar, muitas são as tarefas que ao homem se apresentam neste mundo, às quais ele não deve furtar-se; mas, de uma maneira mais profunda ainda, para o cristão, pois ele sabe bem que a vida eterna para ele depende daquilo que, com a graça de Deus, fizer durante a sua vida sobre a terra.

6. A tradição da Igreja sempre considerou a vida humana como algo que deve ser protegido e favorecido, desde o seu início, do mesmo modo que durante as diversas fases do seu desenvolvimento. Opondo-se aos costumes greco-romanos, a Igreja dos primeiros séculos insistiu na distância que, quanto a este ponto, separa deles os costumes cristãos. No livro chamado Didaché diz-se claramente: « Tu não matarás, mediante o aborto, o fruto do seio; e não farás perecer a criança já nascida » [6]. Atenágoras frisa bem que os cristãos têm na conta de homicidas as mulheres que utilizam medicamentos para abortar; ele condena igualmente os assassinos de crianças, incluindo no número destas as que vivem ainda no seio materno, « onde elas já são objecto da solicitude da Providência divina » [7]. Tertuliano não usou, talvez, sempre a mesma linguagem; contudo, não deixa também de afirmar, com clareza, o princípio essencial: « É um homicídio antecipado impedir alguém de nascer; pouco importa que se arranque a alma já nascida, ou que se faça desaparecer aquela que está ainda para nascer. É já um homem aquele que o virá a ser » [8].

7. E no decorrer da história, os Padres da Igreja, bem como os seus Pastores e os seus Doutores, ensinaram a mesma doutrina, sem que as diferentes opiniões acerca do momento da infusão da alma espiritual tenham introduzido uma dúvida sobre a ilegitimidade do aborto. É certo que, na altura da Idade Média em que era opinião geral não estar a alma espiritual presente no corpo senão passadas as primeiras

semanas, se fazia uma distinção quanto à espécie do pecado e à gravidade das sanções penais. Excelentes autores houve que admitiram, para esse primeiro período, soluções casuísticas mais suaves do que aquelas que eles davam para o concernente aos períodos seguintes da gravidez. Mas, jamais se negou, mesmo então, que o aborto provocado, mesmo nos primeiros dias da concepção fosse objectivamente falta grave. Uma tal condenação foi de facto unânime. De entre os muitos documentos, bastará recordar apenas alguns. Assim: o primeiro Concílio de Mogúncia, em 847, confirma as penas estabelecidas por Concílios precedentes contra o aborto; e determina que seja imposta a penitência mais rigorosa às mulheres « que matarem as suas crianças ou que provocarem a eliminação do fruto concebido no próprio seio » [9]. O Decreto de Graciano refere estas palavras do Papa Estêvão V: « É homicida aquele que fizer perecer, mediante o aborto, o que tinha sido concebido » [10]. Santo Tomás, Doutor comum da Igreja, ensina que o aborto é um pecado grave contrário à lei natural [11]. Nos tempos da Renascença, o Papa Sisto V condena o aborto com a maior severidade [12]. Um século mais tarde, Inocêncio XI reprova as proposições de alguns canonistas « laxistas », que pretendiam desculpar o aborto provocado antes do momento em que certos autores fixavam dar-se a animação espiritual do novo ser [13]. Nos nossos dias, os últimos Pontífices Romanos proclamaram, com a maior clareza, a mesma doutrina. Assim: Pio XI respondeu explicitamente às mais graves objecções; [14] Pio XII excluiu claramente todo e qualquer aborto directo, ou seja, aquele que é intentado como um fim ou como um meio para o fim; [15] João XXIII recordou o ensinamento dos Padres sobre o carácter sagrado da vida, « a qual, desde o seu início, exige a acção de Deus criador » [16]. E bem recentemente, ainda, o II Concílio do Vaticano, presidido pelo Santo Padre Paulo VI, condenou muito severamente o aborto: « A vida deve ser defendida com extremos cuidados, desde a concepção: o aborto e o infanticídio são crimes abomináveis » [17]. O mesmo Santo Padre Paulo VI, ao falar, por diversas vezes, deste assunto, não teve receio de declarar que a doutrina da Igreja « não mudou; e mais, que ela é imutável » [18].

III. E TAMBÉM À LUZ DA RAZÃO

8. O respeito pela vida humana não se impõe apenas aos cristãos; a razão basta de per si para o exigir, baseando-se na análise daquilo que é e deve ser uma pessoa. Constituído por uma natureza racional, o homem é um sujeito pessoal, capaz de reflectir sobre si próprio e de decidir dos seus actos e, portanto, do seu próprio destino; é livre. É, por consequência, senhor de si; ou melhor dito — porque ele se perfaz a si mesmo no tempo — ele dispõe dos meios para se tornar tal e nisso está o seu dever. Imediatamente criada por Deus, a sua alma é espiritual e, por isso, imortal. Mais: ele está aberto para Deus e não encontrará senão n'Ele a sua plena realização. No entanto, ele vive na comunidade dos seus semelhantes e nutre-se da comunicação interpessoal com eles, no indispensável meio social. Em face da sociedade e dos outros homens, cada pessoa humana se possui a si mesma, possui a sua vida e os seus diversos bens, à maneira de direito; e isso exige-o da parte de todos os outros em relação a si uma estrita justiça.

9. Contudo, a vida temporal que se leva neste mundo não se identifica com a pessoa; esta tem como seu próprio um nível de vida mais profundo, que não poderá acabar. Sim, a vida temporal é um bem fundamental, aqui na terra condição de todos os demais bens; mas existem valores mais altos, pelos quais poderá ser lícito e mesmo até necessário expor-se ao perigo de a perder. Numa sociedade de pessoas, o bem comum é para cada uma delas uma finalidade que deve servir, à qual há-de saber subordinar o seu interesse particular. Mas esse bem comum não constitui o seu fim último; e, neste sentido, é a sociedade que está ao serviço da pessoa, porque esta não consumará o seu destino senão em Deus. Ela não pode ser subordinada definitivamente senão a Deus. Nunca se pode tratar um homem como simples meio de que porventura se dispusesse para alcançar um fim mais elevado.

10. Sobre os direitos e os deveres recíprocos da pessoa e da sociedade, compete à moral esclarecer as consciências e ao direito determinar e organizar os encargos. Ora existe um conjunto de direitos que a sociedade não tem que conceder, porque eles lhe são anteriores; mas que ela tem por dever preservar a fazer valer: tais são a maior parte daqueles que hoje em dia se denominam os « direitos do homem » e que a nossa época se gloria de ter formulado.

11. O primeiro direito de uma pessoa humana é a sua vida. Ela tem outros bens e alguns deles são mais preciosos; mas este — da vida — é fundamental, condição de todos os demais. Por isso, deve ele, mais do que qualquer outro, ser protegido. Não compete à sociedade, nem compete à autoridade pública, seja qual for a sua forma, reconhecer este direito a alguns somente e não a outros: toda a discriminação aqui é iníqua, quer se fundamente na raça, quer no sexo, quer na cor, quer, enfim, na religião. Não é o reconhecimento por outrem que constitui este direito: ele precede tal reconhecimento; mais: ele exige ser reconhecido e é estritamente injusto recusar reconhecê-lo.

12. Uma discriminação fundada sobre os diversos períodos da vida não será pois mais justificável do que outra qualquer. O direito à vida permanece na sua inteireza num velho, mesmo que este se ache muito debilitado; permanece num doente incurável, este não o perdeu. Não é menos legítimo numa criança que acaba de nascer do que num homem feito. Na realidade, o respeito pela vida humana impõe-se desde o momento em que começou o processo da geração. Desde quando o óvulo foi fecundado, encontra-se inaugurada uma vida, que não é nem a do pai, nem a da mãe, mas a de um novo ser humano, que se desenvolve por si mesmo. Ele não virá jamais a tornar-se humano, se o não for desde logo.

13. A esta evidência de sempre (absolutamente independente das discussões acerca do momento da animação),^[19] a ciência genética moderna traz preciosas confirmações. Ela demonstrou, com efeito, que desde o primeiro instante se encontra traçado o programa daquilo que virá a ser este novo vivente: um homem, este homem indivíduo com as suas notas características já bem determinadas. A partir da fecundação, começou a aventura de uma vida humana, na qual cada uma das suas capacidades requer tempo, mesmo um tempo bastante longo, para eclodir e para se achar em condições de agir. O mínimo que se pode dizer é que a ciência actual, no seu estado mais evoluído, não dá apoio algum substancial aos defensores do aborto. De resto, não pertence às ciências biológicas dar um juízo decisivo sobre questões propriamente filosóficas e morais, como são a do momento em que se constitui a pessoa humana e a da legitimidade do aborto. Ora, sob o ponto de vista moral, isto é certo mesmo que porventura subsistisse uma dúvida concernente ao facto de o fruto da concepção ser já uma pessoa humana: é objectivamente um pecado grave ousar correr o risco de um homicídio. « É já um homem aquele que o virá a ser » ^[20].

IV.

RESPOSTA A ALGUMAS OBJECÇÕES

14. A lei divina e a razão natural excluem, portanto, todo o direito a matar directamente um homem inocente. No entanto, se as razões apresentadas para justificar um aborto fossem sempre manifestamente infundadas e destituídas de valor o problema não seria assim tão dramático.

A sua gravidade provém de que em alguns casos, talvez bastante numerosos, ao recusar o aborto se inflige dano pelo que respeita a bens importantes, que é normal terem-se muito a peito e que podem mesmo parecer, algumas vezes, prioritários. Não ignoramos estas grandes dificuldades: pode tratar-se de um grave problema de saúde, ou por vezes mesmo de vida ou de morte, para a mãe; pode ser o encargo que representa mais um filho, sobretudo quando existem boas razões para temer que ele virá a ser anormal ou gravemente defeituoso; pode ser, ainda, o peso de que se revestem, em diversos meios, as considerações

de honra e de desonra, de baixar de nível social, etc. Mas deve-se afirmar de modo absoluto que jamais alguma destas razões poderá vir a conferir objectivamente o direito de dispor da vida de outrem, mesmo que esta esteja a começar; e, pelo que diz respeito à infelicidade futura da criança, ninguém, nem mesmo o pai ou a mãe, se podem substituir a ela, embora se encontre ainda no estado de embrião, para escolher, em seu nome, a morte de preferência à vida. Ela própria, na sua idade amadurecida, jamais virá a ter o direito de optar pelo suicídio; e enquanto não está ainda na idade de decidir por si própria menos ainda os seus próprios pais podem escolher para ela a morte. A vida é um bem demasiado fundamental, para poder ser posto assim em confronto com inconvenientes mesmo muito graves [21].

15. O movimento de emancipação da mulher, na medida em que visa essencialmente libertá-la de tudo aquilo que represente discriminação injusta, está perfeitamente fundamentado [22].

Há, de facto, nas diversas formas de cultura, muito que fazer neste ponto; mas, não se pode mudar a natureza, nem subtrair a mulher, o mesmo sucedendo com o homem, aquilo que a natureza deles exige. Aliás, toda e qualquer liberdade, publicamente reconhecida, tem sempre como limites os direitos certos de outrem.

16. E importa dizer a mesma coisa no respeitante à reivindicação da liberdade sexual.

Se sob tal expressão se entendesse o domínio progressivamente alcançado, da razão e do amor verdadeiro, sobre o impulso dos instintos, sem depreciação do prazer, mas tendo-o na devida conta — e semelhante domínio, neste campo, é a única liberdade autêntica — não haveria nada a objectar, até porque uma tal liberdade assim acautelar-se-ia sempre, para não lesar a justiça. Se em contraposição, porém, com tal designação se entender que o homem e a mulher são « livres » para procurarem o prazer sexual até à saciedade, sem terem em consideração lei alguma, nem a ordenação essencial da vida sexual para os seus frutos de fecundidade,[23] então uma tal idéia nada tem de cristão; ela é mesmo indigna do homem. Em qualquer hipótese, ela não fundamenta direito algum a dispor da vida de outrem, ainda que ela se encontre embrionária, ou a suprimi-la. sob o pretexto de ela ser incómoda.

17. Os progressos da ciência abrem e continuarão a abrir cada vez mais à técnica, possibilidades de intervenções muito acuradas, cujas consequências, tanto no sentido do bem como no do mal, podem vir a ser muito graves.

Estamos perante conquistas do espírito humano, admiráveis em si mesmas, efectivamente; mas a técnica jamais poderá subtrair-se ao julgamento da moral, porque ela existe em função do homem e deve respeitar as suas finalidades. Da mesma forma que não se pode utilizar a energia nuclear para um fim qualquer, indiscriminadamente, assim também não se está autorizado a manipular a vida humana num sentido qualquer, não importa qual; o progresso da ciência deve estar ao serviço do homem para assegurar um melhor desabrochar das suas capacidades normais, para prevenir ou para curar doenças e, enfim, contribuir para o seu desenvolvimento pleno, o melhor possível. É verdade que a evolução das técnicas torna cada vez mais fácil o aborto precoce, mas a avaliação moral do mesmo não se modifica.

18. Sabe-se depois, qual a gravidade de que pode revestir-se para certas famílias e para alguns países o problema da regulação da natalidade.

Foi por isso mesmo que o último Concílio e, depois, a Encíclica *Humanae vitae*, de 25 de Julho de 1968, falaram de « paternidade responsável »[24]. O que se deve reafirmar com vigor, em continuidade com o

que foi recordado pela Constituição pastoral do Concílio *Gaudium et Spes*, pela Encíclica *Populorum Progressio* e por outros documentos pontifícios, é que nunca, sob que pretexto for, o aborto pode ser utilizado, nem por uma família, nem pela autoridade pública, como um meio legítimo para a regulação da natalidade[25]. O lesar os valores morais é sempre, para o bem comum, um mal maior do que quaisquer inconvenientes de ordem económica ou demográfica.

V. A MORAL E O DIREITO

19. A discussão moral é acompanhada, um pouco em toda a parte, de graves debates jurídicos. Não há país algum cuja legislação não proíba e não castigue o homicídio. Muitos, para além disso, determinaram esta proibição e estas penas no caso especial do aborto provocado. Nos nossos dias, um vasto movimento de opinião demanda uma liberação desta última interdição. Existe já uma tendência bastante generalizada que intenta conseguir que se restrinja o mais possível toda a legislação repressiva, sobretudo quando ela parece penetrar no domínio da vida privada. Retoma-se aqui, além disto, também a argumentação do pluralismo: se numerosos cidadãos, em particular os fiéis da Igreja católica, condenam o aborto, há muitos outros que o retêm lícito, ao menos como mal menor; porquê, então, impor-lhes que sigam uma opinião que não é a sua, sobretudo naqueles países onde constituam a maioria? Por outro lado, onde ainda existem, as leis que condenam o aborto demonstram-se de difícil aplicação: o delito tornou-se demasiado frequente, para que se possa castigar sempre com rigor, e os poderes públicos acham mais prudente fechar os olhos. No entanto, conservar uma lei que não se aplica, não se fará nunca, sem que isso prejudique a autoridade de todas as outras leis. E é necessário acrescentar que o aborto clandestino expõe as mulheres que ao mesmo recorrem aos maiores perigos, não apenas para a sua fecundidade futura, mas também muitas vezes para a sua própria vida. Mesmo que o legislador continue a considerar o aborto como um mal, não poderá ele propor-se restringir ao mínimo os seus prejuízos?

20. Estas razões e mais outras, ainda, que se aduzem de diversas partes, não são válidas para a legalização do aborto. É verdade que a lei civil não pode pretender abarcar todo o domínio da moral ou punir todas as faltas: ninguém lhe exige isso. Ela tem muitas vezes de tolerar aquilo que, em última análise, é o mal menor, para assim evitar um outro maior. É no entanto necessário ter em conta o que pode significar uma mudança de legislação. Muitos tomarão como uma autorização aquilo que não é mais, talvez, do que uma renúncia a castigar. Mais: no caso presente, esta renúncia parece mesmo incluir, pelo menos, que o legislador não considera já o aborto como um crime contra a vida humana, uma vez que, na sua legislação, o homicídio continua sempre a ser gravemente punido. É verdade que a lei não tem que resolver entre opiniões discordantes ou que impor uma em vez de outra. No entanto a vida da criança prevalece sobre toda e qualquer opinião: não se pode apelar pela a liberdade de pensamento para lh'a tirar.

21. A função da lei não é a de registar o que se faz; mas sim, a de ajudar a fazer melhor. É função do Estado, em qualquer hipótese; salvaguardar os direitos de cada um e proteger os mais fracos. Ser-lhe-á necessário, para tanto, corrigir muitos erros. A lei não está obrigada a sancionar tudo, mas ela não pode ir contra uma outra lei mais profunda e mais augusta do que toda a lei humana, a lei natural inscrita no homem pelo Criador, como uma norma que a razão discerne e se esforça por formular, que é necessário fazer mesmo esforço para compreender cada vez melhor, mas que é sempre mal contradizer. A lei humana pode renunciar a punir, mas não pode declarar honesto aquilo que porventura fosse contrário ao direito natural, porque uma tal oposição basta para fazer com que uma lei deixe de ser lei.

22. Deve ficar bem claro, em todo o caso, que seja lá o que for que as leis civis venham a estabelecer a este respeito, o homem não pode nunca submeter-se a uma lei intrinsecamente imoral; e esse é o caso

precisamente daquela que admitisse em princípio a liceidade do aborto. Ele não pode participar numa campanha de opinião em favor da uma lei de tal género, nem dar-lhe a própria adesão. Ele não poderá, menos ainda, colaborar na sua aplicação. É inadmissível, por exemplo, que médicos ou enfermeiros se venham a encontrar em situações de se verem obrigados a cooperar, de maneira próxima, em abortos e de ter que escolher entre a lei de Deus e a sua situação profissional.

23. O que compete à lei, pelo contrário, é procurar levar por diante uma reforma da sociedade e das condições de vida em todos os ambientes, a começar pelos mais desfavorecidos, a fim de que se torne possível sempre e em toda a parte um acolhimento, digno do homem, a toda criança que vem a este mundo. Ajuda às famílias e às mães solteiras abonos garantidos aos filhos naturais e regulamentação conveniente da adopção: tem de ser promovida toda uma política positiva a fim de que possa haver sempre para o aborto uma alternativa concretamente possível e honrosa.

IV. CONCLUSÃO

24. Seguir a própria consciência, na obediência à lei de Deus, nem sempre é um caminho fácil; isso pode comportar sacrifícios e fardos dos quais importa não desconhecer o peso. É preciso, por vezes, heroísmo a fim de permanecer fiel às suas exigências. No entanto, deve ser proclamado claramente, ao mesmo tempo, que a via do verdadeiro desenvolvimento pleno da pessoa humana passa por esta fidelidade constante a uma consciência mantida na rectidão e na verdade; ademais, hão-de exortar-se todos aqueles que dispõem de meios para isso, a procurarem aliviar os fardos que esmagam ainda tantos e tantos homens e mulheres, tantas e tantas famílias e crianças, postas perante situações humanamente sem saída.

25. A avaliação de um cristão não pode restringir-se aos horizontes da vida aqui neste mundo; ele sabe que na vida presente se prepara uma outra, cuja importância é tal, que é segundo ela que importa julgar [26]. Sob este ponto de vista não existe aqui sobre a terra uma infelicidade que seja absoluta, nem mesmo a dor atroz de ter de criar um filho defeituoso. Tal é a mudança radical de valores anunciada pelo Senhor: « Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados! » (Mt. 5, 5). Medir a felicidade pela ausência de sofrimentos e de misérias neste mundo é voltar as costas ao Evangelho.

26. Mas isso não quer dizer que se possa ficar indiferente a esses sofrimentos e a essas misérias. Todo o homem de coração e certamente todos os cristãos devem estar prontos para fazer o possível ao seu alcance para lhes dar remédio. É a lei da caridade, cujo primeiro cuidado deve ser sempre o de instaurar a justiça. Jamais se pode aprovar o aborto, mas é preciso algo mais: procurar sobretudo combater as causas do mesmo. Ora isso comporta uma acção política que constituirá em particular o campo da lei. Mas é preciso, ao mesmo tempo, agir no plano dos costumes, concorrer para tudo aquilo que pode ajudar as famílias, as mães, as crianças. Foram realizados progressos consideráveis pela medicina ao serviço da vida; é de esperar que eles irão ainda mais por diante, de acordo com a vocação do médico, que não é a de suprimir a vida, mas de a conservar e de a favorecer o melhor possível. É igualmente para desejar que se desenvolvam, mediante instituições adequadas para isso, ou na falta destas, pelo impulso da generosidade e da caridade cristã, todas as formas de assistência.

27. Não se actuará eficazmente no plano dos costumes, se não se lutar igualmente no plano das ideias. Não se pode nunca deixar expandir, sem a contradizer, uma maneira de ver, e, mais ainda, de sentir, que considere a fecundidade como uma desgraça. É verdade que nem todas as formas de civilização são igualmente favoráveis às famílias numerosas; estas encontram obstáculos de longe muito maiores numa civilização de tipo industrial e urbano. Assim, a Igreja, nestes últimos tempos, tem insistido na ideia de

paternidade responsável, exercício de uma verdadeira prudência, humana e cristã. Esta prudência não seria nunca autêntica se não incluísse a generosidade; ela deve manter-se consciente da grandeza de uma tarefa que é cooperação com a Criador para a transmissão da vida, que dá à comunidade humana novos membros e à Igreja novos filhos. A Igreja de Cristo tem o cuidado fundamental de proteger e favorecer a vida. Ela pensa, obviamente, antes de mais, naquela vida que Cristo veio trazer à terra: « Eu vim para que os homens tenham a vida e a tenham em abundância » (*Jo. 10, 10*). Mas a vida provém de Deus, a todos os níveis em que ela se manifesta; e a vida corporal é para o homem o começo indispensável. Nesta vida sobre a terra, o pecado introduziu, multiplicou e tornou mais pesados o sofrimento e a morte; no entanto, Jesus Cristo, tomando sobre si o fardo dos mesmos, transformou-os: para quem acredita n'Ele, o sofrimento e a mesma morte tornam-se instrumentos de ressurreição. Por isso, São Paulo pôde dizer: « Eu estimo, efectivamente, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção alguma com a glória que há-de revelar-se em nós » (*Rom. 8, 18*); e fazendo uma comparação, pode-se acrescentar ainda com o mesmo Apóstolo: « Realmente, o leve peso da nossa tribulação do momento presente, prepara-nos além de toda e qualquer medida, um peso eterno de glória! » (*2 Cor. 4, 17*).

O Sumo Pontífice Paulo VI, na Audiência concedida ao infra-escrito Secretário da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, no dia 28 de Junho de 1974, ratificou, confirmou e mandou publicar a presente Declaração sobre o aborto provocado.

Dado em Roma, da Sede da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, a 18 de Novembro, na solenidade da Dedicção das Basílicas dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, no ano do Senhor de 1974.

Francisco Cardeal Seper

Prefeito

Jerónimo Hamer

Arcebispo titular de Lorium

Secretário

Notas

[1] Encontrar-se-á um bom número de documentos episcopais em CAPRILE G., *Non uccidere. «Il Magistero della Chiesa sull'aborto»*, Parte II, pp. 47-300, Roma 1973.

[2] Const. Apost. *Regimini Ecclesiae universae*, II1, 1, 29; cfr. *ibid.*, 31: « São da sua competência todas as questões que dizem respeito à doutrina da fé e dos costumes, ou que com a fé estejam relacionadas »: A. A.S. 59 (1967), p. 897.

[3] Const. *Lumen gentium*, n. 12: A.A.S. 57 (1965), pp. 16-17. A presente Declaração não trata de todos os problemas que podem levantar-se sobre o assunto de aborto: cabe aos teólogos examiná-los e discuti-los. Ela recorda simplesmente alguns princípios fundamentais, que devem de ser para estes mesmos teólogos uma luz e uma norma, e para todos os cristãos a confirmação de certezas fundamentais da doutrina católica.

[4] Const. *Lumen gentium*, n. 25: A.A.S. 57 (1965), pp. 29-31.

[5] Os autores sagrados não fazem considerações filosóficas acerca da animação, mas falam do período da vida que precede o nascimento como sendo já objecto da atenção de Deus: Ele, efectivamente, cria e forma o ser humano, como algo plasmado por suas mãos (cfr. *Sl.* 118, 73). Ao que parece, este tema teve a sua primeira expressão em *Jer.* 1, 5; mas ele é depois retomado em muitos outros textos. Assim: cfr. *Is.* 49, 15; 46, 3; *Jo.* 10, 8-12; *Si.* 22, 10; *Sl.* 71, 6; *Sl.* 139, 13. No Evangelho, lemos em São Lucas: « Logo que me chegou aos ouvidos o som da tua saudação, exultou de alegria o menino no meu seio (1, 44).

[6] *Didachè apostolorum*, V, 2; ed. FUNK, *Patres Apostolici*, 1, 17; A *Epístola de Barnabé*, XIX, 5, utiliza as mesmas expressões (ed. FUNK, I. c., I, 91-93).

[7] ATENÁGORAS, *Apologia em favor dos cristãos*, 35. Em. *P.G.* 6, 970; e em *S.Ch.* (= *Sources Chrétiennes*), 3, pp. 166-167. Tenha-se também presente a *Epístola a Diogneto*, V, 6 (FUNK, o. c., I, 399; *S.Ch.* 33, 63), na qual se diz dos cristãos: «Eles procriam filhos, mas não eliminam nunca os fetos ».

[8] TERTULLIANO, *Apologeticum*, IX, 8: *P.L.* I, 371-372; em *Corp. Christ.* I, p. 103, 1. 31-36.

[9] Cânon 21 (MANSI, 14, p. 909). Cfr. o Concílio de Elvira, cânon 63 (MANSI, 2, p. 16) e o Concílio de Ancira, cânon 21 (*ibid.*, p. 519). Poder-se-á ver também o decreto de Gregório III, respeitante à penitência a impor àqueles que porventura se tornaram culpados deste crime (MANSI, 12, 292, c. 17).

[10] GRACIANO, *Concordantia discordantium canonum*, C, 2, q. 5, c. 20. Durante a Idade Média recorria-se frequentemente à autoridade de Santo Agostinho, o qual escreveu a este propósito, na sua obra *De nuptiis et concupiscentiis*, c. 15: « Por vezes esta crueldade libidinosa, ou esta libidinagem cruel vão até ao ponto de arranjam venenos que tornam as pessoas estéreis. E se o resultado desejado não é alcançado desse modo, a mãe extingue a vida e expelle o feto que estava nas suas entranhas; de tal maneira que o filho morre antes de ter vivido; de sorte que, se o filho já vivia no seio materno, ele é matado antes de nascer (*P.L.* 44, 423-424: CSEL 42, 230. Cfr. o *Decreto de Graciano*, o. c., C. 32, q. 2, c. 7).

[11] *Comentário sobre as Sentenças*, livro IV, dist. 31, na exposição do texto.

[12] *Constitutio Effraenatum*, de 1588 (*Bullarium Romanum*, V, 1, pp. 25-27; *Fontes Iuris Canonici*, I, n. 165, pp. 308-311).

[13] DENZ-SCHÖN., 1184. Cfr. também a Constituição *Apostolicae Sedis* de Pio IX (*Acta Pii IX*, V, pp. 55-72; em A.S.S. 5 [1869], pp. 287-312; e em *Fontes Iuris Canonici*, III, n. 552, pp. 24-31).

[14] Encíclica *Casti connubii*: A.A.S. 22 (1930), pp. 562-565; DENZ-SCHÖN., 3719-21 (2242-2244).

[15] As declarações de Pio XII são explícitas, precisas e numerosas; essas declarações exigiriam, por si sós, um estudo aturado. Citamos apenas — porque aí se formula o princípio em toda a sua universalidade — o Discurso dirigido à União Italiana Médico-Biológica « São Lucas », em 12 de Novembro de 1944: « Até ao momento em que um homem não se tornar culpado, a sua vida é intocável; e por isso é ilícito todo e qualquer acto que tenda directamente para destruí-la, quer essa destruição seja intentada como fim, ou

somente como meio para o fim, quer se trate de uma vida no seu estado embrionário ou já no seu desenvolvimento pleno ou, ainda, prestes a chegar ao seu termo » (*Discorsi e radiomessaggi*, VI, p. 191).

[16] Encíclica *Mater et Magistra*: A.A.S. 53 (1961), p. 447.

[17] Const. *Gaudium et spes*, n. 51; cfr. também n. 27 (A.A.S. 58 [1966], p. 1072; e cfr. 1047).

[18] Alocução *Salutiamo con paterna effusione*, de 9 de Dezembro de 1972: A.A.S. 64 (1972), p. 777. Dentre os testemunhos desta doutrina imutável, recorde-se a declaração do Santo Ofício, que condena o aborto directo (A.S.S. 17 [1884], p. 556; 22 [1888-1890], p. 748; DENZ-SCHÖN. 3258, [1890]).

[19] Esta Declaração deixa expressamente de parte o problema do momento de infusão da alma espiritual. Sobre este ponto não há tradição unânime e os autores acham-se ainda divididos. Para alguns, ela dá-se a partir do primeiro momento da concepção; para outros, ela não poderia preceder ao menos a nidificação. Não compete à ciência dirimir a favor de uns ou de outros, porque a existência de uma alma imortal não entra no seu domínio. Trata-se de uma discussão filosófica, da qual a nossa posição moral permanece independente, por dois motivos: 1º no caso de se supor uma animação tardia, estamos já perante uma vida humana, em qualquer hipótese, (biologicamente verificável); vida humana que prepara e requer esta alma, com a qual se completa a natureza recebida dos pais; 2º por outro lado, basta que esta presença da alma seja provável (e o contrário nunca se conseguirá demonstrá-lo) para que o tirar-lhe a vida equivalha a aceitar o risco de matar um homem, não apenas em expectativa, mas já provido da sua alma.

[20] TERTULIANO, citado mais acima na nota 8.

[21] O Cardeal Jean Villot, Secretário de Estado, escrevia a 10 de Outubro de 1973, ao Cardeal Döpfner, Arcebispo de Munique, a propósito da protecção da vida humana: « A Igreja não pode reconhecer como moralmente lícitos, para superar uma situação difícil (de necessidade) nem os meios anticoncepcionais, nem, menos ainda, o aborto » (em *L'Osservatore Romano*, ed. semanal em alemão, de 26 de Outubro de 1973, p. 3).

[22] Encíclica *Pacem in terris*: A.A.S. 55 (1963), p. 267; Const. *Gaudium et spes*, n. 29: A.A.S. 58 (1966), pp. 1048-49; e PAULO VI, aloc. *Salutiamo...* citada na nota 8: A.A.S. 64 . (1972), p. 779.

[23] Const. *Gaudium et spes*, n. 48: « Por sua natureza, a própria instituição matrimonial e o amor conjugal ordenam-se para a procriação e educação da prole, que constitue como que o seu coroamento ». De modo semelhante no n. 50: « O matrimónio e amor conjugal destinam-se por sua natureza à procriação e educação da prole » (A.A.S. 58 (1966), pp. 1068 e 1070).

[24] Const. *Gaudium et spes*, nn. 50 e 51 (A.A.S. 58 [1966], pp. 1070-73); e PAULO VI, Encíclica *Humanae vitae*, n. 10: A.A.S. 60 (1968), p. 487. A « paternidade responsável » supõe o uso apenas dos meios lícitos para a regulação da natalidade. Cfr. a mesma Enc. *Humanae vitae*, n. 14: *ibid.*, p. 490.

[25] Const. *Gaudium et spes*, n. 87 (A.A.S. 58 [1966], pp. 1110-11); e PAULO VI, Encíclica *Populorum progressio*, n. 31; e Discurso na sede das Nações Unidas: A.A.S. 57 (1965), p. 883; João XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*: A.A.S. 53 (1961), pp. 445-448.

[26] O Cardeal Jean Villot, Secretário de Estado, escrevia ao Congresso dos Médicos Católicos que se encerrou a 26 de Maio de 1974, em Barcelona: « Pelo que se refere à vida humana, esta não é algo unívoco; melhor se poderia dizer que é um feixe de vidas. Não se podem reduzir, sem as mutilar gravemente, as zonas do seu ser, que, na sua íntima interdependência e interacção, estão ordenadas umas para as outras: zona corporal, zona afectiva, zona mental e esse âmago da alma onde a vida divina, recebida pela graça, pode desabrochar, mediante os dons do Espírito Santo » (em *L'Osservatore Romano*, de 29 de Maio de 1974).





CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

DECLARACIÓN SOBRE EL ABORTO

I INTRODUCCIÓN

1. El problema del aborto provocado y de su eventual liberalización legal ha llegado a ser en casi todas partes tema de discusiones apasionadas. Estos debates serían menos graves si no se tratase de la vida humana, valor primordial que es necesario proteger y promover. Todo el mundo lo comprende, por más que algunos buscan razones para servir a este objetivo, aun contra toda evidencia, incluso por medio del mismo aborto. En efecto, no puede menos de causar extrañeza el ver cómo crecen a la vez la protesta indiscriminada contra la pena de muerte, contra toda forma de guerra, y la reivindicación de liberalizar el aborto, bien sea enteramente, bien por "indicaciones" cada vez más numerosas. La Iglesia tiene demasiada conciencia de que es propio de su vocación defender al hombre contra todo aquello que podría deshacerlo o rebajarlo, como para callarse en este tema: dado que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, no hay hombre que no sea su hermano en cuanto a la humanidad y que no esté llamado a ser cristiano, a recibir de él la salvación.

2. En muchos países los poderes públicos que se resisten a una liberalización de las leyes sobre el aborto son objeto de fuertes presiones para inducirlos a ello. Esto, se dice, no violaría la conciencia de nadie, mientras impediría a todos imponer la propia a los demás. El pluralismo ético es reivindicado como la consecuencia normal del pluralismo ideológico. Pero es muy diverso el uno del otro, ya que la acción toca los intereses ajenos más rápidamente que la simple opinión; aparte de que no se puede invocar jamás la libertad de opinión para atentar contra los derechos de los demás, muy especialmente contra el derecho a la vida.

3. Numerosos seculares cristianos, especialmente médicos, pero también asociaciones de padres y madres de familia, hombres políticos o personalidades que ocupan puestos de responsabilidad, han reaccionado vigorosamente contra esta campaña de opinión. Pero, sobre todo, muchas conferencias episcopales y obispos por cuenta propia han creído oportuno recordar, sin ambigüedades, la doctrina tradicional de la Iglesia (1) . Estos documentos cuya convergencia es impresionante ponen admirablemente de relieve la actitud a la vez humana y cristiana del respeto a la vida. Ha ocurrido, sin embargo, que varios de entre ellos han encontrado aquí o allá reserva o incluso contestación.

4. Encargada de promover y defender la fe y la moral en la Iglesia universal (2) , la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe se propone recordar estas enseñanzas, en sus líneas esenciales, a todos los fieles. De este modo, al poner de manifiesto la unidad de la Iglesia, confirmará con la autoridad propia de la Santa Sede lo que los obispos han emprendido felizmente. Ella cuenta con que todos los fieles, incluso los que hayan quedado desconcertados con las controversias y opiniones nuevas, comprenderán que no se trata de oponer una opinión a otra, sino de transmitir una enseñanza constante del Magisterio supremo, que expone la norma de la moralidad a la luz de la fe (3) . Es, pues, claro que esta declaración no puede por menos de

obligar gravemente a las conciencias cristianas (4) . Dios quiera iluminar también a todos los hombres que con corazón sincero tratan de "realizar la verdad" (*Jn. 3, 21*).

II A LA LUZ DE LA FE

5. "Dios no hizo la muerte; ni se goza en la pérdida de los vivientes" (*Sab 1, 13*). Ciertamente, Dios ha creado a seres que sólo viven temporalmente y la muerte física no puede estar ausente del mundo de los seres corporales. Pero lo que se ha querido sobre todo es la vida y, en el universo visible, todo ha sido hecho con miras al hombre, imagen de Dios y corona del mundo (*Gn 1, 26-28*). En el plano humano, "por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo" (*Sab 2, 24*); introducida por el pecado, la muerte queda vinculada a él, siendo a la vez signo y fruto del mismo. Pero ella no podrá triunfar. Confirmando la fe en la resurrección, el Señor proclamará en el evangelio que "Dios no es el Dios de los muertos, sino de los vivos" (*Mt 22, 32*), y que la muerte, lo mismo que el pecado, será definitivamente vencida por la resurrección en Cristo (*I Cor 15, 20-27*). Se comprende así que la vida humana, incluso sobre esta tierra, es preciosa. Infundida por el Creador (5) , es él mismo quien la volverá a tomar (*Gn 2, 7; Sab 15, 11*). Ella permanece bajo su protección: la sangre del hombre grita hacia él (*Gn 4, 10*) y él pedirá cuentas de ella, "pues el hombre ha sido hecho a imagen de Dios" (*Gn 9, 5-6*). El mandamiento de Dios es formal: "No matarás" (*Éx 20, 13*). La vida al mismo tiempo que un don es una responsabilidad: recibida como un "talento" (*Mt 25, 14-30*), hay que hacerla fructificar. Para ello se ofrecen al hombre en este mundo muchas opciones a las que no se debe sustraer; pero más profundamente el cristiano sabe que la vida eterna para él depende de lo que habrá hecho de su vida en la tierra con la gracia de Dios.

6. La tradición de la Iglesia ha sostenido siempre que la vida humana debe ser protegida y favorecida desde su comienzo como en las diversas etapas de su desarrollo. Oponiéndose a las costumbres del mundo grecorromano, la Iglesia de los primeros siglos ha insistido sobre la distancia que separa en este punto tales costumbres de las costumbres cristianas. En la *Didaché* se dice claramente: "No matarás con el aborto al fruto del seno y no harás perecer al niño ya nacido"(6) . Atenágoras hace notar que los cristianos consideran homicidas a las mujeres que toman medicinas para abortar; condena a quienes matan a los hijos, incluidos los que viven todavía en el seno de su madre, "donde son ya objeto de solicitud por parte de la Providencia divina" (7) . Tertuliano quizá no ha mantenido siempre el mismo lenguaje; pero no deja de afirmar con la misma claridad el principio esencial: "es un homicidio anticipado el impedir el nacimiento; poco importa que se suprima la vida ya nacida o que se la haga desaparecer al nacer. Es ya un hombre aquel que está en camino de serlo" (8) .

7. A lo largo de toda la historia, los Padres de la Iglesia, sus pastores, sus doctores, han enseñado la misma doctrina, sin que las diversas opiniones acerca del momento de la infusión del alma espiritual hayan suscitado duda sobre la ilegitimidad del aborto. Es verdad que, cuando en la Edad Media era general la opinión de que el alma espiritual no estaba presente sino después de las primeras semanas, se hizo distinción en cuanto a la especie del pecado y a la gravedad de las sanciones penales; autores dignos de consideración admitieron, para este primer período, soluciones casuísticas más amplias, que rechazaban para los períodos siguientes. Pero nunca se negó entonces que el aborto provocado, incluso en los primeros días, fuera objetivamente una falta grave. Esta condena fue de hecho unánime. Entre muchos documentos baste recordar algunos.

El primer Concilio de Maguncia (Alemania), en el año 847, reafirma las penas decretadas por concilios anteriores contra el aborto y determina que sea impuesta la penitencia más rigurosa "a las mujeres que provoquen la eliminación del fruto concebido en su seno"(9) . El Decreto de Graciano refiere estas palabras del papa Esteban V: "Es homicida quien hace perecer, por medio del aborto, lo que había sido concebido"(10) . Santo Tomás, Doctor común de la Iglesia, enseña que el aborto es un pecado grave,

contrario a la ley natural(11) . En la época del Renacimiento, el papa Sixto V condena al aborto con la mayor severidad(12) . Un siglo más tarde, Inocencio XI reprueba las proposiciones de ciertos canonistas laxistas que pretendían disculpar el aborto provocado antes del momento en que algunos colocaban la animación espiritual del nuevo ser(13) . En nuestros días, los últimos pontífices romanos han proclamado con la máxima claridad la misma doctrina: Pío XII ha dado una respuesta explícita a las objeciones más graves(14) ; Pío XI ha excluido claramente todo aborto directo, es decir, aquel que se realiza como fin o como medio(15) ; Juan XXIII ha recordado la doctrina de los Padres acerca del carácter sagrado de la vida, "la cual desde su comienzo exige la acción creadora de Dios"(16) . Más recientemente, el Concilio Vaticano II, presidido por Pablo VI, ha condenado muy severamente el aborto: "La vida desde su concepción debe ser salvaguardada con el máximo cuidado; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables"(17) . El mismo Pablo VI, hablando de este tema en diversas ocasiones, no ha vacilado en repetir que esta enseñanza de la Iglesia "no ha cambiado ya que es inmutable"(18) .

III TAMBIÉN A LA LUZ DE LA RAZÓN

8. El respeto a la vida humana no es algo que se impone a los cristianos solamente; basta la razón para exigirlo, basándose en el análisis de lo que es y debe ser una persona. Constituido por una naturaleza racional, el hombre es un sujeto personal, capaz de reflexionar por sí mismo, de decidir acerca de sus actos y, por tanto, de su propio destino. Es libre; por consiguiente es dueño de sí mismo, o mejor, puesto que se realiza en el tiempo, tiene capacidad para serlo, ésa es su tarea. Creada inmediatamente por Dios, su alma es espiritual y, por ende, inmortal. Está abierto a Dios y solamente en él encontrará su realización completa. Pero vive en la comunidad de sus semejantes, se enriquece en la comunión interpersonal con ellos, dentro del indispensable medio ambiente social. De cara a la sociedad y a los demás hombres, cada persona humana se posee a sí misma, posee su vida, sus diversos bienes, a manera de derecho; esto lo exige de todos, en relación con ella, la estricta justicia.

9. Sin embargo, la vida temporal vivida en este mundo no se identifica con la persona; ésta tiene en propiedad un nivel de vida más profundo que no puede acabarse. La vida corporal es un bien fundamental, condición para todos los demás aquí abajo; pero existen valores más altos, por los cuales podrá ser lícito y aun necesario exponerse al peligro de perderlas. En una sociedad de personas, el bien común es para cada persona un fin al que ella debe servir, al que sabrá subordinar su interés particular. Pero no es su fin último; en este sentido es la sociedad la que está al servicio de la persona, porque ésta no alcanzará su destino más que en Dios. Ella no puede ser subordinada definitivamente sino a Dios. No se podrá tratar nunca a un hombre como simple medio del que se dispone para conseguir un fin más alto.

10. Sobre los derechos y los deberes recíprocos de la persona y de la sociedad, incumbe a la moral iluminar las conciencias; al derecho, precisar y organizar las prestaciones. Ahora bien, hay precisamente un conjunto de derechos que la sociedad no puede conceder porque son anteriores a ella, pero que tiene la misión de preservar y hacer valer: tales son la mayor parte de los llamados hoy día "derechos del hombre", y de cuya formulación se gloria nuestra época.

11. El primer derecho de una persona humana es su vida. Ella tiene otros bienes y algunos de ellos son más preciosos; pero aquél es el fundamental, condición para todos los demás. Por esto debe ser protegido más que ningún otro. No pertenece a la sociedad ni a la autoridad pública, sea cual fuere su forma, reconocer este derecho a uno y no reconocerlo a otros: toda discriminación es inicua, ya se funde sobre la raza, ya sobre el sexo, el color o la religión. No es el reconocimiento por parte de otros lo que constituye este derecho; es algo anterior; exige ser reconocido y es absolutamente injusto rechazarlo.

12. Una discriminación fundada sobre los diversos períodos de la vida no se justifica más que otra

discriminación cualquiera. El derecho a la vida permanece íntegro en un anciano, por muy reducido de capacidad que esté; un enfermo incurable no lo ha perdido. No es menos legítimo en un niño que acaba de nacer que en un hombre maduro. En realidad el respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de la generación. Desde el momento de la fecundación del óvulo, queda inaugurada una vida que no es ni la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. No llegará a ser nunca humano si no lo es ya entonces.

13. A esta evidencia de siempre -totalmente independiente de las disputas sobre el momento de la animación (19)-, la ciencia genética moderna aporta preciosas confirmaciones. Ella ha demostrado que desde el primer instante queda fijado el programa de lo que será este ser viviente: un hombre, individual, con sus notas características ya bien determinadas. Con la fecundación ha comenzado la aventura de una vida humana, cada una de cuyas grandes capacidades exige tiempo, un largo tiempo, para ponerse a punto y estar en condiciones de actuar. Lo menos que se puede decir es que la ciencia actual, en su estado más evolucionado, no da ningún apoyo sustancial a los defensores del aborto. Por lo demás, no es incumbencia de las ciencias biológicas dar un juicio decisivo acerca de cuestiones propiamente filosóficas y morales, como son la del momento en que se constituye la persona humana y la legitimidad del aborto. Ahora bien, desde el punto de vista moral, esto es cierto: aunque hubiese duda sobre la cuestión de si el fruto de la concepción es ya una persona humana, es objetivamente un pecado grave el atreverse a afrontar el riesgo de un homicidio. "Es ya un hombre aquel que está en camino de serlo"(20) .

IV RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES

14. La ley divina y la ley natural excluyen, pues, todo derecho a matar directamente a un hombre inocente.

Sin embargo, si las razones aducidas para justificar un aborto fueran claramente infundadas y faltas de peso, el problema no sería tan dramático: su gravedad estriba en que en algunos casos, quizá bastante numerosos, rechazando el aborto se causa perjuicio a bienes importantes que es normal tener en aprecio y que incluso pueden parecer prioritarios. No desconocemos estas grandes dificultades: puede ser una cuestión grave de salud, muchas veces de vida o muerte para la madre; a la carga que supone un hijo más, sobre todo si existen buenas razones para temer que será anormal o retrasado; la importancia que se da en distintos medios sociales a consideraciones como el honor y el deshonor, una pérdida de categoría, etcétera. Debemos proclamar absolutamente que ninguna de estas razones puede jamás dar objetivamente derecho para disponer de la vida de los demás, ni siquiera en sus comienzos; y, por lo que se refiere al futuro desdichado del niño, nadie, ni siquiera el padre o la madre, pueden ponerse en su lugar, aunque se halle todavía en estado de embrión, para preferir en su nombre la muerte a la vida. Ni él mismo, en su edad madura, tendrá jamás derecho a escoger el suicidio; mientras no tiene edad para decidir por sí mismo, tampoco sus padres pueden en modo alguno elegir para él la muerte. La vida es un bien demasiado fundamental para ponerlo en balanza con otros inconvenientes, incluso mas graves(21) .

15. El movimiento de emancipación de la mujer, en cuanto tiende esencialmente a liberarla de todo lo que constituye una injusta discriminación, está perfectamente fundado(22) . Queda mucho por hacer, dentro de las diversas formas de cultura, respecto de este punto; pero no se puede cambiar la naturaleza, ni sustraer a la mujer, lo mismo que al hombre, de lo que la naturaleza exige de ellos. Por otra parte, toda libertad públicamente reconocida tiene siempre como límite los derechos ciertos de los demás.

16. Otro tanto hay que decir acerca de la reivindicación de la libertad sexual. Si con esta expresión se entendiera el dominio progresivamente conquistado por la razón y por el amor verdaderos sobre los

impulsos del instinto, sin menos precio del placer, aunque manteniéndolo en su justo puesto -y tal sería en este campo la única libertad auténtica-, nada habría que objetar al respecto; pero semejante libertad se guardaría siempre de atentar contra la justicia. Si, por el contrario, se entiende que el hombre y la mujer son "libres" para buscar el placer sexual hasta la saciedad, sin tener en cuenta ninguna ley ni la orientación esencial de la vida sexual hacia sus frutos de fecundidad (23) , esta idea no tiene nada de cristiano; y es incluso indigna del hombre. En todo caso, no da ningún derecho a disponer de la vida del prójimo, aunque se encuentre en estado embrionario, ni a suprimirla con el pretexto de que es gravosa.

17. Los progresos de la ciencia abren y abrirán cada vez más a la técnica la posibilidad de intervenciones refinadas cuyas consecuencias pueden ser muy graves, tanto para bien como para mal. Se trata de conquistas, en sí mismas admirables, del espíritu humano. Pero la técnica no podrá sustraerse del juicio de la moral, porque esta hecha para el hombre y debe respetar sus finalidades. Así como no hay derecho a utilizar para un fin cualquiera la energía nuclear, tampoco existe autorización para manipular la vida humana de la forma que sea: el progreso de la ciencia debe estar a su servicio, para asegurar mejor el juego de sus capacidades normales, para prevenir o curar las enfermedades, para colaborar al mejor desarrollo del hombre. Es cierto que la evolución de las técnicas hace cada vez más fácil el aborto precoz; pero el juicio moral no cambia.

18. Sabemos qué gravedad puede revestir para algunas familias y para algunos países el problema de la regulación de nacimientos: por eso el último Concilio, y después la encíclica *Humanae vitae* , del 25 de julio de 1968, han hablado de "paternidad responsable"(24) . Lo que queremos reafirmar con fuerza, como lo han recordado la constitución conciliar *Gaudium et spes*, la encíclica *Populorum progressio* y otros documentos pontificios, es que jamás, bajo ningún pretexto, puede utilizarse el aborto, ni por parte de una familia, ni por parte de la autoridad política, como medio legítimo para regular los nacimientos(25) . La violación de los valores morales es siempre, para el bien común, un mal más grande que cualquier otro daño de orden económico o demográfico.

V LA MORAL Y EL DERECHO

19. En casi todas partes la discusión moral va acampanada de graves debates jurídicos. No hay país cuya legislación no prohíba y no castigue el homicidio. Muchos, además, han precisado esta prohibición y sus penas en el caso especial del aborto provocado. En nuestros días, un vasto movimiento de opinión reclama una liberalización de esta última prohibición. Existe ya una tendencia bastante generalizada a querer restringir lo más posible toda legislación represiva, sobre todo cuando la misma parece entrar en la esfera de la vida privada. Se repite además el argumento del pluralismo: si muchos ciudadanos, en particular los fieles a la Iglesia católica, condenan el aborto, otros muchos lo juzgan lícito, al menos a título de mal menor; ¿por qué imponerles el seguir una opinión que no es la suya, sobre todo en países en los cuales sean mayoría? Por otra parte, allí donde todavía existen, las leyes que condenan el aborto se revelan difíciles de aplicar: el delito ha llegado a ser demasiado frecuente como para que pueda ser siempre castigado y los poderes públicos encuentran a menudo más prudente cerrar los ojos. Pero el mantener una ley que ya no se aplica no se hace nunca sin detrimento para el prestigio de todas las demás. Añádase que el aborto clandestino expone a las mujeres que se resignan a recurrir a él a los más grandes peligros para su fecundidad y también, con frecuencia, para su vida. Por tanto, aunque el legislador siga considerando el aborto como un mal, ¿no puede proponerse limitar sus estragos?

20. Estas razones, y otras más que se oyen de diversas partes, no son decisivas. Es verdad que la ley civil no puede querer abarcar todo el campo de la moral o castigar todas las faltas. Nadie se lo exige. Con frecuencia debe tolerar lo que en definitiva es un mal menor para evitar otro mayor. Sin embargo, hay que tener cuenta de lo que puede significar un cambio de legislación. Muchos tomarán como autorización lo

que quizá no es más que una renuncia a castigar. Más aún, en el presente caso, esta renuncia hasta parece incluir, por lo menos, que el legislador no considera ya el aborto como un crimen contra la vida humana, toda vez que en su legislación el homicidio sigue siendo siempre gravemente castigado. Es verdad que la ley no está para zanjar las opiniones o para imponer una con preferencia a otra. Pero la vida de un niño prevalece sobre todas las opiniones: no se puede invocar la libertad de pensamiento para arrebatársela.

21. La función de la ley no es la de registrar lo que se hace, sino la de ayudar a hacerlo mejor. En todo caso, es misión del Estado preservar los derechos de cada uno, proteger a los más débiles. Será necesario para esto enderezar muchos entuertos. La ley no está obligada a sancionar todo, pero no puede ir contra otra ley más profunda y más augusta que toda ley humana, la ley natural inscrita en el hombre por el Creador como una norma que la razón descifra y se esfuerza por formular, que es menester tratar de comprender mejor, pero que siempre es malo contradecir. La ley humana puede renunciar al castigo, pero no puede declarar honesto lo que sea contrario al derecho natural, pues una tal oposición basta para que una ley no sea ya ley.

22. En todo caso debe quedar bien claro que un cristiano no puede jamás conformarse a una ley inmoral en sí misma; tal es el caso de la ley que admitiera en principio la licitud del aborto. Un cristiano no puede ni participar en una campaña de opinión en favor de semejante ley, ni darle su voto, ni colaborar en su aplicación. Es, por ejemplo, inadmisibles que médicos o enfermeros se vean en la obligación de prestar cooperación inmediata a los abortos y tengan que elegir entre la ley cristiana y su situación profesional.

23. Lo que por el contrario incumbe a la ley es procurar una reforma de la sociedad, de las condiciones de vida en todos los ambientes, comenzando por los menos favorecidos, para que siempre y en todas partes sea posible una acogida digna del hombre a toda criatura humana que viene a este mundo. Ayuda a las familias y a las madres solteras, ayuda asegurada a los niños, estatuto para los hijos naturales y organización razonable de la adopción: toda una política positiva que hay que promover para que haya siempre una alternativa concretamente posible y honrosa para el aborto.

VI CONCLUSIÓN

24. Seguir la propia conciencia obedeciendo a la ley de Dios, no es siempre un camino fácil; esto puede imponer sacrificios y cargas, cuyo peso no se puede desestimar; a veces se requiere heroísmo para permanecer fieles a sus exigencias. Debemos subrayar también, al mismo tiempo, que la vía del verdadero desarrollo de la persona humana pasa por esta constante fidelidad a una conciencia mantenida en la rectitud y en la verdad, y exhortar a todos los que poseen los medios para aligerar las cargas que abruma aún a tantos hombres y mujeres, a tantas familias y niños, que se encuentran en situaciones humanamente sin salida.

25. La perspectiva de un cristiano no puede limitarse al horizonte de la vida en este mundo; él sabe que en la vida presente se prepara otra cuya importancia es tal, que los juicios se deben hacer sobre la base de ella (26). Desde este punto de vista, no existe aquí abajo desdicha absoluta, ni siquiera la pena tremenda de criar a un niño deficiente. Tal es el cambio radical anunciado por el Señor: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados" (*Mt* 5, 5). Sería volver las espaldas al evangelio medir la felicidad por la ausencia de penas y miserias en este mundo.

26. Pero esto no significa que uno pueda quedar indiferente a estas penas y a estas miserias. Toda persona de corazón y ciertamente todo cristiano, debe estar dispuesto a hacer lo posible para ponerles remedio. Esta es la ley de la caridad, cuyo primer objetivo debe ser siempre instaurar la justicia. No se puede jamás aprobar el aborto; pero por encima de todo hay que combatir sus causas. Esto comporta una acción política, y ello constituirá en particular el campo de la ley. Pero es necesario, al mismo tiempo, actuar sobre las

costumbres, trabajar a favor de todo lo que puede ayudar a las familias, a las madres, a los niños. Ya se han logrado progresos admirables por parte de la medicina al servicio de la vida; puede esperarse que se harán mayores todavía, en conformidad con la vocación del médico, que no es la de suprimir la vida, sino la de conservarla y favorecerla al máximo. Es de desear igualmente que se desarrollen, dentro de las instituciones apropiadas o, en su defecto, en las suscitadas por la generosidad y la caridad cristiana, toda clase de formas de asistencia.

27. No se trabajará con eficacia en el campo de las costumbres más que luchando igualmente en el campo de las ideas. No se puede permitir que se extienda, sin contradecirla, una manera de ver y, más aun, posiblemente de pensar, que considera la fecundidad como una desgracia. Es verdad que no todas las formas de civilización son igualmente favorables a las familias numerosas; estas encuentran obstáculos mucho más graves en una civilización industrial y urbana. También la Iglesia ha insistido en tiempos recientes sobre la idea de paternidad responsable, ejercicio de una verdadera prudencia humana y cristiana. Esta prudencia no sería auténtica si no llevase consigo la generosidad; debe ser consciente de la grandeza de una tarea que es cooperación con el Creador para la trasmisión de la vida que da a la comunidad humana nuevos miembros y a la Iglesia, nuevos hijos. La Iglesia de Cristo tiene cuidado fundamental de proteger y favorecer la vida. Ciertamente piensa ante todo en la vida que Cristo vino a traer: "He venido para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia" (*Jn 10, 10*). Pero la vida proviene de Dios en todos sus niveles, y la vida corporal es para el hombre el comienzo indispensable. En esta vida terrena, el pecado ha introducido, multiplicado, hecho más pesadas la pena y la muerte, pero Jesucristo, tomando sobre si esta carga, las ha transformado: para quien cree en él, el sufrimiento e incluso la muerte, se convierten en instrumentos de resurrección. Por eso puede decir san Pablo: "Considero que los sufrimientos del tiempo presente no guardan proporción con la gloria que se debe manifestar en nosotros" (*Rom 8, 18*) y, si hacemos la comparación, añadiremos con él: "nuestras tribulaciones, leves y pasajeras, nos producen eterno caudal de gloria, de una medida que sobrepasa toda medida" (*2 Cor 4, 17*).

El sumo pontífice Pablo VI, en la audiencia concedida al infrascrito secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 25 de junio de 1974, ratificó, confirmó y mandó que se publicara la presente declaración sobre el aborto provocado.

Dado en Roma, en la sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 18 de noviembre, dedicación de las basílicas de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, en el año del Señor de 1974.

Cardenal Franjo SEPER

Prefecto

Jerôme HAMER

arzobispo titular de Lorium

Secretario.

NOTAS

1. Un cierto número de documentos episcopales puede encontrarse en G. Caprile, *Non uccidere. "Il Magistero della Chiesa" sull-aborto*. Parte II, pp. 47-300, Roma, 1973.

2. *Regimini Ecclesiarum universae*, III, 29. Cf. ib 31 (AAS 59, 1967, p. 897). Ella es competente en todas las cuestiones que se refieren a la fe o que están vinculadas con la fe.

3. *Lumen gentium*, 12 (AAS 57, 1965, pp. 16-17). La presente declaración no trata todas las cuestiones que pueden plantearse con respecto al tema del aborto: corresponde a los teólogos examinarlas y discutir las. La declaración recuerda solamente algunos principios fundamentales que deben ser para los mismos teólogos una luz y una regla, y para todos los cristianos, la confirmación de proposiciones de la doctrina católica.
4. *Lumen gentium*, 25 (AAS 57, 1965, pp. 29-31).
5. Los autores sagrados no hacen consideraciones filosóficas acerca de la animación, pero hablan del período de la vida que precede al nacimiento indicando que es objeto de la atención de Dios: él crea y forma al ser humano, modelándolo con sus manos (cf. *Sal* 118, 73). Parece que este tema se halla expresado por vez primera en Jer 1, 5. Se lo encontrará en muchos otros textos. cf. *Is* 49, 13; 46, 3; *Job* 10, 8-12; *Sal* 22, 10; 71, 6; 139, 13. En el evangelio, leemos en San Lucas 1, 44: "Porque apenas sonó la voz de tu salutación en mis oídos ha saltado de gozo el niño en mi seno".
6. *Didaché Apostolorum*, ed. Funk, Patres Apostolici, V. 2. La Carta de Bernabé, 19, 5, utiliza las mismas expresiones (Funk, 1. c. 91-93).
7. Atenágoras, *En defensa de los cristianos*, 35 (PG 6, 970: Sources Chrétiennes, 33, pp. 166-167). Se tenga en cuenta la *Carta de Diogneto* V, 6 (Funk, o.c. I, 399: S. C. 33), en la cual se dice de los cristianos: "Ellos procrean niños, pero no abandonan fetos".
8. Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 8 (PL I, 371-372; Corp. Chris. I, p. 103, 1, 31-36).
9. Canon 21 (Mansi 14, p. 909). Cf. el Concilio de Elvira, canon 63 (Mansi 2, p. 16) y el de Ancira, canon 21 (ib., 519). Véase también el decreto de Gregorio III relativo a la penitencia que se ha de imponer a aquellos que se hacen culpables de este crimen (Mansi 12, 292, c. 17).
10. Graciano, *Concordantia discordantium canonum*, c. 20, C. 2, q. 2. Durante la Edad media se recurre frecuentemente a la autoridad de San Agustín, que escribe a este respecto en *De nuptiis et concupiscentia*, c. 15: "A veces esta crueldad libidinosa o esta libido cruel llegan hasta procurarse venenos para causar la esterilidad. Si el resultado no se obtiene, la madre extingue la vida y expulsa el feto que estaba en sus entrañas, de tal manera, que el niño perezca antes de haber vivido o, si ya vivía en el seno materno, muera antes de nacer" (PL 44, 423-424: CSEL 33, 619. Cf. el *Decreto de Graciano*, q. 2, C. 32, c. 7).
11. Comentario sobre las Sentencias, libro IV, dist. 31, exposición del texto.
12. Constitución Effrenata en 1588 (*Bullarium Romanum*, V, 1. pp. 25-27; *Fontes Iuris Canonici*, I, n. 165, pp. 308- 311).
13. Denz. Sch. 1184. Cf. también la Constitución *Apostolicae Sedis* de Pío IX (Acta Pío IX, V, 55-72; AAS 5, 1869, pp. 305-331; *Fontes Iuris canonicis*, III, n. 552, pp. 24-31).
14. Encíclica *Casti connubii*, AAS 22, 1930, 562-565; Denz. Sch. 3719-21.
15. Las declaraciones de Pío XII son expresas, precisas y numerosas; requerirían por sí solas un estudio aparte. Citemos solamente, porque formula el principio en toda su universalidad, el discurso a la Unión Médica Italiana San Lucas, del 12/9/44: "Mientras un hombre no sea culpable, su vida es intocable, y es por

tanto ilícito cualquier acto que tienda directamente a destruirla, bien sea que tal destrucción se busque como fin, bien sea que se busque como medio para un fin, ya se trate de vida embrionaria, ya de vida camino de su total desarrollo o que haya llegado ya a su término" (*Discorsi e radiomessaggi*, VI, 183 ss.)

16. Encíclica *Mater et Magistra*, (AAS 53, 1961, 447).

17. *Gaudium et spes*, II. c. 1, n. 51. cf. n. 27, (AAS 58, 1966, 1072; cf. 1047).

18. Alocución: *Salutiamo con paterna efusione*, del 9 de diciembre de 1972, 737. Entre los testimonios de esta doctrina inmutable, recuérdese la declaración del santo Oficio que condena el aborto directo (AAS 17, 1884, 556; 22, 1888-1890, 748; DS 3258).

19. Esta declaración deja expresamente a un lado la cuestión del momento de la infusión del alma espiritual. No hay sobre este punto una tradición unánime, y los autores están todavía divididos. Para unos, esto sucedería en el primer instante; para otros, podría ser anterior a la anidación. No corresponde a la ciencia dilucidarlas, pues la existencia de un alma inmortal no entra dentro de su campo. Se trata de una discusión filosófica de la que nuestra razón moral es independiente por dos motivos: 1. Aún suponiendo una animación tardía, existe ya una vida humana, que prepara y reclama el alma en la que se completa la naturaleza recibida de los padres; 2. Por otra parte, es suficiente que esta presencia del alma sea probable (y jamás se demostrará lo contrario) para que arrebatarle la vida sea aceptar el riesgo de matar a un hombre, no solamente en expectativa, sino ya provisto de su alma.

20. Tertuliano, citado en nota 8.

21. El cardenal Villot, secretario de Estado, escribía el 10/10/73 al cardenal Döpfner a propósito de la protección de la vida humana: "La Iglesia, sin embargo, no puede reconocer como lícitos, a fin de superar tales difíciles situaciones, ni los medios anticonceptivos ni, todavía menos, el aborto".

22. Encíclica *Pacem in terris*, AAS 55, 1963, 267. Cons. *Gaudium et spes*, 29. Pablo VI, alocución *Salutiamo*, AAS 64, 1972, 779.

23. *Gaudium et spes*, II, c. i. 48: "Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con la que se ciñen como con su propia corona". Asimismo, n. 50: "El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y a la educación de la prole".

24. *Gaudium et spes*, 50 y 51. Pablo VI, encíclica *Humanae vitae*, 10 (AAS 60), 1968, p. 487). La paternidad responsable supone el uso exclusivo de medios lícitos de regulación de nacimientos. cf. *Humanae vitae*, 14 (ib., p. 490).

25. *Gaudium et spes*, 87. Pablo VI, encíclica *Populorum progressio*, 31; alocución a las Naciones Unidas, AAS 1965, 883. Juan XXIII, *Mater et magistra*, AAS 53, 1961, pp. 445-448).





S. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI

**DÉCLARATION
MYSTERIUM ECCLESIAE
SUR LA DOCTRINE CATHOLIQUE
CONCERNANT L'ÉGLISE
EN VUE DE LA PROTÉGER
CONTRE LES ERREURS D'AUJOURD'HUI (*)**

24 juin 1973

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE, après avoir été éclairé d'une manière nouvelle par le IIe Concile du Vatican, a été l'objet de recherches renouvelées dans de nombreuses publications théologiques. Plusieurs d'entre elles ont assurément contribué à donner une intelligence plus profonde de ce mystère ; mais quelques-unes, par leur langage ambigu, voire erroné, ont obscurci la doctrine catholique et il est même arrivé qu'elles s'opposent à notre foi catholique sur des points fondamentaux.

Lors donc que le besoin s'en fit sentir, des évêques de plusieurs nations, en conformité avec leur devoir de « garder dans sa pureté et son intégrité le dépôt de la foi » et avec leur charge « d'annoncer sans relâche l'Évangile (1) », n'ont pas manqué de faire des déclarations apparentées entre elles, afin de protéger contre le danger d'erreur les fidèles confiés à leur sollicitude. De plus, la deuxième Assemblée générale du Synode des évêques, traitant du sacerdoce ministériel, exposa quelques points d'importance se rapportant à la constitution de l'Église.

A son tour, la S. Congrégation pour la Doctrine de la foi, qui a le devoir de « protéger dans le monde catholique tout entier la doctrine de la foi et des mœurs (2) », rassemble et déclare, en s'inspirant surtout des deux Conciles du Vatican, un certain nombre de vérités qui appartiennent au mystère de l'Église et qui sont aujourd'hui niées ou mises en péril.

1. L'unique Église du Christ

Il y a une unique Église « que notre Sauveur, après sa résurrection, confia à Pierre pour qu'il en soit le Pasteur (cf. *Jn* 21, 27), et qu'il lui remit, ainsi qu'aux autres apôtres, pour qu'ils la répandent et la dirigent (cf. *Mt* 18, 18 ss.), qu'il établit enfin comme la colonne et le support de la vérité pour toujours (cf. *1 Tim* 3, 15) » ; et cette Église du Christ « subsiste en ce monde, comme une société constituée et organisée, dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui (3) ». Cette déclaration du IIe Concile du Vatican trouve son explication dans le Concile lui-même. D'après celui-ci, en effet, « par la seule... Église catholique du Christ, laquelle est un secours

général donné en vue du salut, on a accès à la plénitude des moyens de salut (4) », et cette Église catholique est « riche de toute la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce (5) » dont le Christ a voulu combler sa communauté messianique. Mais ceci n'empêche ni que cette Église au cours de son pèlerinage terrestre « ait en son sein des pécheurs et doive, tout en étant sainte, être toujours purifiée (6) », ni qu' « en dehors de son organisme », notamment dans les Églises et les communautés ecclésiales jointes à elle par une communion imparfaite, « on ne trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, étant des dons propres à l'Église du Christ, orientent vers l'unité catholique (7) ».

Cela étant, « il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs authentiquement chrétiennes, dérivées du patrimoine commun, qui se trouvent chez nos frères séparés (8) », et qu'ils aient à cœur de restaurer l'unité des chrétiens par un commun effort de purification et de rénovation (9), afin que s'accomplisse la volonté du Christ et que les chrétiens cessent de faire obstacle, par leur division, à la proclamation de l'Évangile dans le monde (10). Toutefois, ces mêmes catholiques doivent confesser que, par un effet de la miséricorde divine, ils appartiennent à l'Église que le Christ a fondée et que dirigent les successeurs de Pierre et des autres apôtres, entre les mains desquels demeurent entières et vivantes les institutions et la doctrine de la communauté apostolique primitive, patrimoine de vérité et de sainteté à jamais durable dans leur Église (11).

Aussi n'est-il point permis aux fidèles d'imaginer que l'Église du Christ soit simplement un ensemble – divisé certes, mais conservant encore quelque unité – d'Églises et de communautés ecclésiales ; et ils n'ont pas le droit de tenir que cette Église du Christ ne subsiste plus nulle part aujourd'hui de sorte qu'il faille la tenir seulement pour une fin à rechercher par toutes les Églises et communautés.

2. L'infailibilité de l'Église entière

« Dans sa bonté, Dieu voulut faire en sorte que la Révélation donnée par lui en vue du salut de toutes les nations demeure tout entière à jamais (12). » A cet effet, il confia à l'Église le trésor de la Parole divine que les pasteurs et le peuple fidèle concourent à conserver, à approfondir et à appliquer à la vie (13).

Dieu lui-même, qui est absolument infailible, a donc daigné communiquer à son Peuple nouveau, qui est l'Église, une certaine infailibilité participée. Celle-ci ne s'étend qu'aux questions de foi et de mœurs ; elle est effective, lorsque le Peuple de Dieu tout entier tient fermement un point de doctrine appartenant à ces questions ; elle est enfin en continuelle dépendance de la sage Providence et de l'onction de grâce du Saint-Esprit qui dirige l'Église vers la plénitude de la vérité jusqu'à l'avènement glorieux de son Seigneur (14). Le IIe Concile du Vatican déclare au sujet de cette infailibilité : « L'universalité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi et ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque “depuis les évêques jusqu'au plus humble fidèle laïc” (cf. ST AUGUSTIN, *De Praed. Sanct.*, 14, 27), elle exprime son consentement unanime dans le domaine de la foi et des mœurs (15). »

Mais le Saint-Esprit accorde sa lumière et son secours au Peuple de Dieu comme au corps du Christ uni par la communion hiérarchique. Ce qu'indique précisément le IIe Concile du Vatican en ajoutant au passage qui vient d'être cité : « Grâce, en effet, à ce sens de la foi, qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du Magistère, qui permet, si on lui obéit fidèlement, de recevoir non plus une parole humaine, mais véritablement la Parole de Dieu (cf. 1 Th 2, 14), le Peuple de Dieu s'attache

indéfectiblement "à la foi communiquée aux saints une fois pour toutes" (cf. *Jude* 3), il la pénètre en profondeur avec discernement et il la met davantage en œuvre dans la vie (16). »

Il est certain que les fidèles, participant à leur manière au rôle prophétique du Christ (17), contribuent de diverses façons à faire croître, dans l'Église, l'intelligence de la foi : « La compréhension – ainsi s'exprime le IIe Concile du Vatican – des choses aussi bien que des paroles reçues s'accroît grâce à la contemplation et à l'étude des croyants qui les méditent dans leur cœur (cf. *Lc* 2, 19 et 51), grâce à l'intelligence provenant de l'expérience intime des réalités spirituelles, grâce enfin à la prédication de ceux qui reçoivent, avec la succession épiscopale, un charisme certain de vérité (18). » Et le Souverain Pontife Paul VI observe que les pasteurs de l'Église apportent leur « témoignage fondé et enraciné dans la Tradition et dans les Livres saints, et nourri de toute la vie du Peuple de Dieu (19) ».

Mais, par institution divine, il appartient aux seuls pasteurs, successeurs de Pierre et des autres apôtres, d'enseigner les fidèles d'une manière « authentique », c'est-à-dire en vertu de l'autorité du Christ participée de diverses manières.

Les fidèles ne peuvent donc se contenter de les écouter comme des experts en matière de doctrine catholique, mais ils doivent accorder à leur enseignement, donné au nom du Christ, une adhésion proportionnée à la mesure de leur autorité et de l'usage qu'ils ont l'intention d'en faire (20).

Aussi le IIe Concile du Vatican a-t-il enseigné, en accord avec le premier, que le Christ a établi dans la charge de Pierre « un principe et un fondement perpétuels et visibles de l'unité de foi et de communion (21) », et le Souverain Pontife Paul VI a déclaré : « Le Magistère des évêques est, pour les croyants, le signe et le chemin propres à leur faire recevoir et reconnaître la Parole de Dieu (22) ». Quels que soient les fruits que le Magistère retire de la contemplation, de la vie et de la recherche des fidèles, sa fonction ne se réduit donc pas à sanctionner leur consentement déjà exprimé ; bien plutôt il peut prévenir et requérir ce consentement dans l'interprétation et l'explication de la Parole de Dieu écrite ou transmise (23). Le Peuple de Dieu enfin, pour garder dans l'unité du corps du Seigneur l'unité d'une même foi (cf. *Ep* 4, 4 et 5), a spécialement besoin de l'intervention et du secours du Magistère lorsque des divisions naissent ou se répandent au sujet de la doctrine qu'il faut croire ou tenir.

3. L'infaillibilité du Magistère de l'Église

Jésus-Christ a voulu que le Magistère des pasteurs auxquels il a confié la charge d'enseigner l'Évangile à tout son Peuple et à la famille humaine tout entière soit muni d'un charisme approprié d'infaillibilité en matière de foi et de mœurs. Celui-ci ne procède pas de nouvelles révélations dont le successeur de Pierre et le Collège des évêques seraient les bénéficiaires (24) ; aussi ne les dispense-t-il pas du soin d'examiner, en usant des moyens adaptés, le trésor de la Révélation divine dans la Sainte Ecriture, qui enseigne en sa pureté la vérité dont Dieu a voulu la mise par écrit en vue de notre salut (25), et dans la Tradition vivante qui vient des apôtres (26). Mais, dans l'exercice de leur charge, les pasteurs bénéficient de l'assistance du Saint-Esprit, qui atteint son sommet lorsqu'ils enseignent le Peuple de Dieu, de telle manière qu'en vertu des promesses du Christ faites à Pierre et aux autres apôtres, ils proposent une doctrine nécessairement exempte d'erreur.

Ainsi en va-t-il quand les évêques dispersés dans le monde, mais enseignant en communion avec le successeur de Pierre, sont d'accord pour présenter un point de doctrine comme exigeant un assentiment

irrévocable (27). Il en va de même et plus manifestement encore, soit lorsque les évêques, par un acte accompli collégalement – comme dans les Conciles œcuméniques, – définissent avec leur chef visible la doctrine qui doit être tenue (28), soit lorsque le Pontife romain parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, dans l'exercice de sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, la doctrine de la foi ou des mœurs qui doit être tenue par toute l'Église (29).

D'après la doctrine catholique, l'infaillibilité du Magistère de l'Église ne s'étend pas seulement au dépôt de la foi, mais aussi aux vérités sans lesquelles ce dépôt ne saurait être dûment conservé et exposé (30). Quant à l'extension de cette infaillibilité au dépôt même de la foi, c'est une vérité dont l'Église reconnut dès l'origine qu'elle lui était révélée dans les promesses faites par le Christ. Faisant fond sur cette vérité, le Ier Concile du Vatican a défini le champ de la foi catholique : « Il faut croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise et que l'Église, soit par un jugement solennel, soit par son Magistère ordinaire et universel, propose à croire comme divinement révélé (31) ». Ces objets de la foi catholique, qui reçoivent le nom de dogmes, sont nécessairement et furent toujours une norme immuable et pour la foi et pour la science théologique.

4. Le don de l'infaillibilité de l'Église dont la portée ne peut être réduite

Ce qui a été dit au sujet de l'extension et des conditions de l'infaillibilité du Peuple de Dieu et du Magistère montre que les fidèles ne peuvent réduire cette infaillibilité à une permanence « fondamentale » dans le vrai, laquelle serait compatible avec des erreurs disséminées dans les propositions que le Magistère enseigne comme doctrine irrévocable ou dans l'accord assuré du Peuple de Dieu en matière de foi et de mœurs.

Il est bien vrai que par la foi conduisant au salut les hommes se convertissent à Dieu (32), qui se révèle en son Fils, Jésus-Christ. Mais on aurait tort de conclure de là que les dogmes exprimant d'autres mystères peuvent être dépréciés ou même niés. Au contraire, la conversion à Dieu que nous devons accomplir par la foi est une certaine obéissance (cf. *Rm* 16, 26) qui doit se régler sur la nature de la Révélation divine et sur ses exigences. Or, cette Révélation présente, dans tout l'ordre du salut, le mystère de Dieu qui a envoyé son Fils dans le monde (cf. *1 Jn* 4, 14), et elle enseigne à appliquer ce mystère à la vie chrétienne ; de plus elle demande que, par une soumission entière de l'intelligence et de la volonté à Dieu qui révèle (33), nous accordions notre assentiment à la bonne nouvelle du salut telle qu'elle est enseignée infailliblement par les pasteurs de l'Église. Il s'ensuit que, par la foi, les fidèles se convertissent dûment à Dieu se révélant dans le Christ, lorsqu'ils adhèrent à lui dans toute la doctrine de la foi catholique.

Il existe incontestablement un ordre et comme une hiérarchie des dogmes de l'Église due aux liens divers qui les rattachent au fondement de la foi (34). Cette hiérarchie signifie que certains dogmes ont leur raison d'être en d'autres qui occupent le premier rang et les éclairent. Mais tous les dogmes, puisqu'ils sont révélés, doivent également être crus de foi divine (35).

5. La notion de l'infaillibilité de l'Église que l'on ne peut corrompre

La transmission de la Révélation par l'Église rencontre diverses sortes de difficultés. Celles-ci proviennent du fait que les mystères profonds de Dieu « dépassent de par leur nature l'intelligence

humaine au point que, même communiqués par la Révélation et reçus par les croyants, ils demeurent couverts du voile de la foi et comme enveloppés de ténèbres (36) » ; elles dérivent aussi de la condition historique de l'expression qu'il faut donner à la Révélation.

Pour ce qui concerne cette condition historique, il y a lieu d'observer tout d'abord que le sens contenu dans les énoncés de la foi dépend pour une part de la portée sémantique de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances. Il arrive, en outre, qu'une vérité dogmatique soit d'abord exprimée d'une manière incomplète – pas fausse cependant – et que plus tard, considérée dans un contexte de foi ou de connaissances humaines plus étendu, elle soit signifiée plus intégralement et plus parfaitement. Ensuite, l'Église, par ses nouveaux énoncés, veut confirmer et éclaircir les vérités déjà contenues d'une manière ou d'une autre dans la Sainte Écriture ou dans les expressions antérieures de la Tradition mais en même temps elle a d'habitude en vue certaines questions à résoudre ou certaines erreurs à rejeter ; or, il est nécessaire de tenir compte de tout cela pour bien comprendre les énoncés susdits. Enfin, les vérités que l'Église entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée ; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions.

Tout considéré, on doit dire que les formules dogmatiques du Magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et que, demeurant inchangées, elles la communiqueront toujours à ceux qui les interpréteront bien (37). Mais il ne s'ensuit point que chacune d'entre elles eut et gardera toujours cette aptitude au même degré. Pour cette raison, les théologiens s'appliquent à circonscrire exactement l'intention d'enseigner que les diverses formules dogmatiques contiennent réellement, et ils rendent par là un grand service au Magistère de l'Église auquel ils sont soumis. Pour la même raison, les anciennes formules dogmatiques et d'autres qui s'en rapprochent demeurent généralement vivantes et continuent de porter des fruits dans l'usage habituel de l'Église, de telle sorte toutefois qu'on leur ajoute opportunément de nouveaux exposés et énoncés qui gardent et éclairent leur sens originel. Par ailleurs, il est arrivé parfois que, dans le même usage habituel de l'Église, certaines de ces formules aient cédé la place à de nouvelles manières de s'exprimer qui, proposées ou approuvées par le Magistère, présentaient plus clairement ou plus complètement la même signification.

Quant au sens des formules dogmatiques, il demeure toujours vrai et identique à lui-même dans l'Église, même lorsqu'il est éclairci davantage et plus entièrement compris. Les fidèles doivent donc bien se garder d'accueillir l'opinion que l'on peut résumer ainsi : tout d'abord les formules dogmatiques ou certaines catégories d'entre elles seraient incapables de signifier d'une manière déterminée la vérité mais n'en signifieraient que des approximations changeantes, lui apportant une déformation, une altération, ensuite ces mêmes formules ne signifieraient la vérité que d'une manière indéterminée, comme un terme à chercher toujours au moyen des approximations susdites. Ceux qui adopteraient cette opinion n'échapperaient pas au relativisme dogmatique et ils corrompraient le concept de l'infaillibilité de l'Église, lequel se réfère à la vérité enseignée et tenue d'une manière déterminée.

Pareille opinion s'écarte certainement des déclarations du Ier Concile du Vatican qui, tout en étant conscient du progrès de l'Église dans la connaissance de la vérité révélée (38), a néanmoins enseigné : « Le sens des dogmes que notre Mère la Sainte Église a proposés une fois pour toutes doit toujours être maintenu et on ne peut jamais s'en écarter avec la vaine prétention d'en obtenir une intelligence plus profonde (39). » Il a condamné aussi l'opinion selon laquelle il pourrait se faire qu'« aux dogmes enseignés par l'Église on doive, eu égard au progrès de la science, donner un jour un sens différent de celui que l'Église a compris et comprend (40) ». Il n'est pas douteux que, d'après ces textes du Concile, le sens des dogmes proposé par l'Église ne soit déterminé et irréformable.

L'opinion en question s'écarte également de la déclaration faite par le Souverain Pontife Jean XXIII au sujet de la « doctrine chrétienne », lors de l'inauguration du IIe Concile du Vatican : « Il importe que cette doctrine certaine et immuable, à laquelle on doit se soumettre fidèlement, soit étudiée et exposée d'une manière conforme aux exigences de notre temps. Autre chose est en effet le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans la doctrine sacrée, autre chose la manière d'exprimer ces vérités en gardant toutefois leur sens et leur acception (41). » Etant donné que le successeur de Pierre parle ici de la doctrine chrétienne certaine et immuable, du dépôt de la foi identique aux vérités contenues dans cette doctrine et de ces vérités dont on ne peut changer la signification, il est clair qu'il reconnaît un sens des dogmes, discernable par nous, vrai et immuable. La nouveauté que par ailleurs il recommande, compte tenu des exigences de notre temps, concerne la manière d'étudier, d'exposer et d'énoncer cette doctrine avec son sens permanent. Pareillement, le Souverain Pontife Paul VI déclara, en exhortant les pasteurs de l'Église : « Nous devons nous appliquer avec ardeur aujourd'hui à garder à la doctrine de la foi la plénitude de sa signification et toute sa portée, tout en l'exprimant d'une manière qui parle à l'esprit et au cœur des hommes auxquels elle est communiquée (42). »

6. L'Église associée au sacerdoce du Christ

Le Christ Notre-Seigneur, Pontife de l'alliance nouvelle et éternelle, a voulu associer et configurer à son sacerdoce parfait (cf. *He* 7, 20-22 et 26-28 ; 10, 14 et 21) le Peuple qu'il a acquis par son sang. Il a donc doté l'Église d'une participation à son sacerdoce qui consiste dans le sacerdoce commun des fidèles et dans le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, lesquels, tout en ayant une différence, non pas seulement de degré, mais d'essence, n'en sont pas moins ordonnés l'un à l'autre dans la communion de l'Église (43).

Le sacerdoce commun des fidèles, qui reçoit justement la qualification de royal (cf. 1 *P* 2, 9 ; *Ap* 1, 6 ; 5, 9 5.), puisque par lui les fidèles, membres du peuple messianique, sont unis à leur Roi céleste, est conféré par le baptême. Par l'effet de ce sacrement, les fidèles « incorporés à l'Église sont délégués pour le culte de la religion chrétienne » en vertu d'un signe inamissible appelé caractère, et « régénérés comme enfants de Dieu, ils sont tenus de professer, devant les hommes, leur foi reçue de Dieu par l'entremise de l'Église (44) ». Ayant donc reçu la grâce de la renaissance baptismale, ils « concourent, en raison de leur sacerdoce royal, à l'offrande de l'Eucharistie et ils exercent ce même sacerdoce dans la réception des sacrements, par la prière et l'action de grâce, par le témoignage d'une vie sainte, par le renoncement et une charité effective (45) ».

Mais, par surcroît, le Christ, chef de l'Église, qui est son Corps mystique, a établi comme ministres de son sacerdoce et destinés à tenir sa place dans l'Église (46) ses apôtres, et, à travers leurs personnes, les évêques, leurs successeurs ; ceux-ci, à leur tour, ont transmis légitimement aux prêtres, à un degré subordonné, le ministère sacré dont ils avaient été investis (47). Ainsi naquit dans l'Église la succession apostolique du ministère sacerdotal pour la gloire de Dieu et pour le service de son Peuple ainsi que de toute la famille humaine qui doit être convertie à Dieu.

Par le sacerdoce, les évêques et les prêtres « sont d'une certaine manière mis à part dans le sein du Peuple de Dieu, non pour en être séparés ni pour être séparés de n'importe quel homme, mais pour être consacrés entièrement à l'œuvre en vue de laquelle le Seigneur les appelle (48) » : à savoir l'œuvre de sanctification, d'enseignement et de gouvernement dont l'exercice est déterminé ultérieurement par la communion hiérarchique (49). Dans cette œuvre aux formes multiples, la prédication constante de l'Évangile fait

figure de principe et fondement (50), le sacrifice eucharistique représente le sommet et la source de toute la vie chrétienne (51). Ce sacrifice est offert par les ministres du sacerdoce à Dieu le Père dans l'Esprit, au nom du Christ, dont ils tiennent la place, et au nom de tout son Corps mystique (52) ; il est complété par la Sainte Cène, dans laquelle les fidèles, participant à l'unique corps du Christ, deviennent tous un seul corps (cf. 1 Co 10, 16).

L'Église n'a jamais cessé de scruter davantage la nature du sacerdoce ministériel, dont on constate que dès l'âge apostolique il fut communiqué d'une manière stable par un rite sacré (c. 1 Tm 4, 14 ; 2 Tm 1, 6). Avec l'assistance du Saint-Esprit, elle reconnut ainsi d'une manière de plus en plus claire ce que Dieu avait voulu lui signifier, à savoir que ce rite donne aux ministres du sacerdoce non seulement une augmentation de grâce propre à leur faire remplir saintement leurs charges ecclésiales, mais aussi une marque inamissible du Christ, un caractère qui les délègue à ces charges en les munissant d'un pouvoir approprié, dérivé du pouvoir suprême du Christ

L'existence permanente de ce caractère, dont les théologiens expliquent de diverses manières la nature, a été enseignée par le Concile de Florence (53) et confirmée dans deux décrets du Concile de Trente (54). Récemment le IIe Concile du Vatican l'a rappelée plus d'une fois (55), et la deuxième Assemblée générale du Synode des évêques put à bon droit relever que l'existence du caractère sacerdotal demeurant toute la vie fait partie de la doctrine de la foi (56). Cette existence stable du caractère sacerdotal doit être reconnue par les croyants, et il faut en tenir attentivement compte pour porter un jugement correct sur la nature du ministère sacerdotal et sur les modalités appropriées de son exercice.

En conformité avec la Tradition de l'Église et avec plusieurs documents du Magistère, le IIe Concile du Vatican a énoncé, au sujet du pouvoir propre au sacerdoce ministériel, l'enseignement que voici : « Si n'importe qui peut baptiser les croyants, il appartient cependant au ministre du sacerdoce de consommer l'édification du Corps [ecclésial] par le sacrifice eucharistique (57) » ; et encore : « Le même Seigneur, afin que tous les fidèles composent un seul corps, "où tous les membres n'ont pas la même fonction" (cf. Rm 12, 4), a établi parmi eux, dans la communauté des fidèles, des ministres investis par le Christ du pouvoir sacré d'offrir le sacrifice et de remettre les péchés (58). » Pareillement la deuxième Assemblée générale du Synode des évêques a justement affirmé que seul le ministre du sacerdoce a le pouvoir de tenir la place du Christ pour présider et accomplir le repas sacrificiel où le Peuple de Dieu est associé à l'offrande du Christ (59). Les questions relatives aux ministres de chaque sacrement peuvent être omises dans la présente déclaration ; mais il est certain, en raison du témoignage de la Tradition et du Magistère, que les fidèles osant assumer, sans avoir reçu l'ordination sacerdotale, la charge d'accomplir le sacrement de l'eucharistie, font une tentative non seulement illicite, mais invalide. Il est clair que de tels abus, là où ils s'introduiraient, doivent être réprimés par les Pasteurs de l'Église.

* * *

La présente déclaration n'a pas essayé, et elle ne devait pas le faire, de confirmer par une recherche sur les fondements de notre foi que la Révélation divine a été confiée à l'Église pour qu'elle la conserve ensuite sans corruption dans le monde. Mais elle a rappelé ce dogme, situé au point de départ de la foi catholique, et avec lui d'autres vérités se rapportant au mystère de l'Église. Elle l'a fait afin que, dans le trouble actuel des esprits, la foi et la doctrine que les fidèles doivent admettre apparaissent clairement.

La S. Congrégation pour la Doctrine de la foi se réjouit de ce que les théologiens mettent une grande diligence à explorer de plus en plus le mystère de l'Église. Elle reconnaît également que, dans leurs travaux, ils rencontrent plusieurs fois des questions qui ne peuvent être éclaircies, sinon par des

recherches complémentaires, des essais et des conjectures diverses. Mais la juste liberté des théologiens doit demeurer limitée par la Parole de Dieu telle qu'elle a été conservée et expliquée fidèlement dans l'Église, et telle qu'elle est enseignée et expliquée par le Magistère vivant des pasteurs et celui, en premier lieu, du Pasteur universel du Peuple de Dieu (60).

Cette même S. Congrégation confie la présente Déclaration à la sollicitude des évêques et de tous ceux qui participent d'une manière ou d'une autre à la charge de veiller sur le patrimoine de vérité que le Christ et les apôtres ont donné en dépôt à l'Église. Enfin elle adresse avec confiance sa Déclaration aux fidèles et spécialement, en raison de leur importante mission dans l'Église, aux prêtres et aux théologiens, afin que tous soient unanimes dans la foi et pensent loyalement en accord avec l'Église.

Cette Déclaration sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre quelques erreurs d'aujourd'hui, le Souverain Pontife par la divine Providence Pape Paul VI, dans l'audience accordée au soussigné préfet de la S. Congrégation pour la Doctrine de la foi, le 11 mai de l'an 1973, l'a approuvée, confirmée et a donné l'ordre de la publier.

Donné à Rome, au siège de la S. Congrégation pour la Doctrine de la foi, le 24 juin, en la fête de saint Jean-Baptiste, l'année du Seigneur 1973.

Franjo ŠEPER,
préfet.

† Jérôme HAMER, O.P.,
Arch. tit. de Lorum,
Secrétaire.

(*)S. Congregatio pro Doctrina fidei, *Declaratio Mysteriorum Ecclesiae* circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam, 24 iunii 1973 : AAS 65 (1973) 396-408 ; texte français publié par la Polyglotte vaticane reproduit, avec les références dans la *Documentation Catholique* , in DC 1973, n° 1636, pp. 664-670.

(1) PAUL VI, Exhort. apost. *Quinque iam anni*, AAS 63 (1971), p. 99. (DC 1971, n° 1578, p. 52.)

(2) PAUL VI, Const. apost. *Regiminis Ecclesiae universae*, AAS 59 (1967), p. 897. (DC 1967, n° 1500, col. 1450)

(3) Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 8 ; *Constitutiones Decreta Declarationes*, édition du Secrétariat général, Imprimerie Polyglotte vaticane, 1966, p. 104 s .

(4) Conc. Vat. II : Décret sur l'Œcuménisme *Unitatis redintegratio*, n. 3 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 250.

(5) *Const. Decr. Decl.*, p. 252.

- (6) Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 8 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 106.
- (7) *Const. Decr. Decl.*, p. 105.
- (8) Conc. Vat. II : Décret sur l'Œcuménisme *Unitatis redintegratio*, n. 4 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 253.
- (9) Cf. *ibid.*, n. 6-8 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 255-258.
- (10) Cf. *ibid.*, n. 1 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 243.
- (11) Cf. PAUL VI, Encycl. *Ecclesiam suam*, AAS 56(1964), p. 629. (DC 1964, n° 1431, col. 1057 et s.)
- (12) Conc. Vat. II : Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei verbum*, n. 7 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 428.
- (13) Cf. *ibid.*, n. 10 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 431.
- (14) Cf. *ibid.*, n. 8 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 430.
- (15) Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 12 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 113 s.
- (16) *Ibid.* ; *Const. Decr. Decl.*, p. 114.
- (17) Cf. *ibid.*, n. 35 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 157.
- (18) Conc. Vat. II : Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei verbum*, n. 8 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 430.
- (19) PAUL VI, Exhort. apost. *Quinque iam anni*, AAS 63 (1971), p. 99. (DC 1971, n° 1578, p. 52.)
- (20) Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 25 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 138 s.
- (21) Cf. Conc. Vat. II : *ibid.*, n. 18 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 124 s. Cf. Conc. Vat. I : Const. dogm. *Pastor aeternus*, Prologue, *Conciliorum Œcumenicorum Decreta* 3, éd. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Herder, 1973, p. 812 (Denz-Schön. 3051).
- (22) PAUL VI, Exhort. apost. *Quinque iam anni*, AAS 63 (1971), p. 100.
- (23) Cf. Conc. Vat. I : Const. dogm. *Pastor aeternus*, chap. 4 ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 815 s. (Denz.-Schön. 3069, 3074). Cf. aussi Décret S. Congr. S. Off. *Lamentabili*, n. 6, ASS 40(1907), p. 471 (Denz.-Schön. 3406).
- (24) Conc. Vat. I : Const. dogm. *Pastor aeternus*, chap. 4, *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 816. (Denz.-Schön. 3070). Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 25 et Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei verbum*, n. 4 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 141 et 426.
- (25) Cf. Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei verbum*, n. 11 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 434.

- (26) Cf. *ibid.*, n. 9 s. ; *Const. Decr. Decl.*, p. 430-432.
- (27) Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 25 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 139.
- (28) Cf. *ibid.*, n. 25 et 22 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 139 et 133.
- (29) Conc. Vat. I : Const. dogm. *Pastor aeternus*, chap. 4, *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 816. (Denz.-Schön. 3074). Cf. Conc. Vat. II : *ibid.*, n. 25 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 139-141.
- (30) Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 25 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 139.
- (31) Conc. Vat. I : Const. dogm. *Dei Filius*, chap. 3, *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 807. (Denz.-Schön. 3011) ; cf. aussi C.I.C. can. 1323, § 1 et 1325, § 2.
- (32) Conc. de Trente, Session 6 : Décret de *Justificatione*, chap. 6 ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 672. (Denz.-Schön. 1526) ; cf. aussi Conc. Vat. II : Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei verbum*, n. 5 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 426.
- (33) Cf. Conc. Vat. I : Const. dogm. *Dei Filius*, chap. 3, *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 807. (Denz.-Schön. 3008) ; cf. aussi Conc. Vat. II : Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei verbum*, n. 5 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 426.
- (34) Conc. Vat. II : Décret sur l'Œcuménisme *Unitatis redintegratio*, n. 11 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 260.
- (35) *Réflexions et suggestions concernant le dialogue œcuménique*, IV, 4 b, dans *secrétariat pour l'Unité des chrétiens : Service d'information*, n. 12 (déc. 1970, IV), p.7 s. (DC 1970, n° 1571, p. 876 et s.)
- (36) Conc. Vat. I : Const. dogm. *Dei Filius*, chap. 3, *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 807. (Denz.-Schön. 3008).
- (37) Cf. PIE IX, Bref *Eximiam tuam*, ASS 8(1874-75), p. 447 (Denz.-Schön. 2831) ; cf. aussi PAUL VI, Encycl. *Mysterium fidei*, AAS 57(1965), p. 757 s. et *L'Oriente cristiano nella luce di immortalis Concili*, dans *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 5, Imprimerie Polyglotte vaticane, p. 412 s.
- (38) Cf. Conc. Vat. I : Const. dogm. *Dei Filius*, chap. 4, *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 809. (Denz.-Schön. 3020).
- (39) *Ibid.*
- (40) *Ibid.*, can. 3, *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 811. (Denz.-Schön. 3043).
- (41) JEAN XXIII, Alloc. Pour l'ouverture du IIe Concile du Vatican, AAS 54(1962), p. 792. (DC 1962, n° 1387, col. 1383.) Cf. Conc. Vat. II : Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 62 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 780.
- (42) PAUL VI, Exhort. apost. *Quinque iam anni*, AAS 63 (1971), p. 100 s.
- (43) Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 10 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 110.

(44) Ibid., n. 11 ; Const. Decr. Decl., p. 111.

(45) Ibid., n. 10 ; Const. Decr. Decl., p. 111.

(46) Cf. PIE XI, Encycl. Ad catholici sacerdotii, AAS 28(1936), p. 10 (Denz.-Schön. 3755). Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 10 et Décret sur le ministère et la vie des Prêtres *Prebyterorum ordinis*, n. 2 ; Const. Decr. Decl., p. 110 s., 622 s.

(47) Cf. Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 28 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 145.

(48) Conc. Vat. II : Décret sur le ministère et la vie des Prêtres *Prebyterorum ordinis*, n. 3 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 625.

(49) Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 24, 27 s. ; *Const. Decr. Decl.*, pp. 137, 143-149.

(50) Conc. Vat. II : Décret sur le ministère et la vie des Prêtres *Prebyterorum ordinis*, n. 4 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 627.

(51) Cf. Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 11 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 111 s. Cf. aussi Conc. de Trente, Session 22 : Doctrine du Sacrifice de la Messe, chap. 1 et 2 ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 732-734. (Denz.-Schön. 1739-1743).

(52) Cf. PAUL VI, Profession de foi solennelle, n° 24, AAS 60(1968), p. 442. (DC 1968, n° 1521, col. 1249 et s.).

(53) Conc. de Florence : Bulle d'union des Arméniens *Exsultate Deo* ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 546. (Denz.-Schön. 1313).

(54) Conc. de Trente : Décret sur les Sacrements, can. 9 et Décret sur le Sacrement de l'ordre, chap. 4, et can. 4 ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 685, 742, 744 (Denz.-Schön. 1609, 1767, 1774).

(55) Cf. Conc. Vat. II : Const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 21 et Décret sur le ministère et la vie des Prêtres *Prebyterorum ordinis*, n. 2 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 130, 622 s.

(56) Cf. *Documenta Synodi Episcoporum* : I. *De sacerdotio ministeriali*, pars prima, n. 5, AAS 63(1971), p. 907. (DC 1972, n° 1600, p. 5.)

(57) Conc. Vat. II : Décret sur le ministère et la vie des Prêtres *Prebyterorum ordinis*, n. 17 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 123.

(58) Conc. Vat. II : Décret sur le ministère et la vie des Prêtres *Prebyterorum ordinis*, n. 2 ; *Const. Decr. Decl.*, p. 621. Cf. aussi :

1° INNOCENT III, Lettre *Eius exemplo* (avec la profession de foi imposée aux Vaudois), PL 215, 1510 (Denz.-Schön. 794) ;

2° Conc. Latran IV : Const. 1 : La foi catholique ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 230 (Denz.-Schön. 802), le passage cité qui concerne le sacrement de l'eucharistie doit être lu avec le contexte relatif au sacrement du

baptême ;

3° Conc. de Florence : Bulle d'union des Arméniens *Exsultate Deo* ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 546. (Denz.-Schön. 1321), le passage concernant le ministre de l'eucharistie doit être comparé avec les passages voisins se rapportant aux ministres des autres sacrements ;

4° Conc. de Trente : Décret sur le Sacrement de l'ordre, chap. 4 ; *Conc. Œc. Decr.* 3, p. 742 s. (Denz.-Schön. 1767, 1769) ;

5° PIE XII, Encycl. *Mediator Dei*, AAS 39(1947), p. 552-556 (Denz.-Schön. 3849-3852).

(59) *Documenta Synodi Episcoporum* : I. *De sacerdotio ministeriali*, pars prima, n. 4, AAS 63(1971), p. 906. (DC 1972, n° 1600, p. 5.)

(60) Cf. Synode des Evêques (1967), *Relatio Commiussionis Synodalis constitutae ad examen ulterius peragendum circa opiniones periculosas et atheismum*, II, 4 : *De theologorum opera et responsabilitate*, Imprimerie Polyglotte vaticane, 1967, p. 11 (*L'Osservatore Romano*, 30-31 oct. 1967, p. 3. — DC 1967, n° 1505, col. 1986.)





SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI

«DECLARATIO CIRCA CATHOLICAM DOCTRINAM DE ECCLESIA CONTRA NONNULLOS ERRORES HODIERNOS TUENDAM»

MYSTERIUM ECCLESIAE, a Concilio Vaticano II nova luce illustratum, iterum iterumque considerationi subiectum est in pluribus theologorum editis scriptis. Ex quibus haud pauca profecto iuvarunt ad illud mysterium magis intellegendum; sed quaedam sermone ambiguo aut etiam erroneo doctrinam catholicam obscuraverunt, ac nonnunquam eo usque processerunt, ut etiam in rebus fundamentalibus fidei catholicae repugnarent.

Cum igitur opus fuit, non defuerunt plurium nationum Episcopi qui, pro suo officio «depositum fidei purum et integrum servandi» suoque munere «Evangelium indesinenter annuntiandi» (PAULI VI Adhort. apost. *Quinque iam anni*: AAS 63, 1971, 99), declarationibus inter se affinis, christifideles suae curae commissos a periculo errandi defenderent. Ac praeterea, secundus Synodi Episcoporum Generalis Coetus, de sacerdotio ministeriali tractans, aliqua doctrinae capita haud levis ponderis, ad constitutionem Ecclesiae quod attinet, exposuit.

Sacra pariter Congregatio pro Doctrina Fidei, cuius officium est «doctrinam de fide et moribus in universo orbe catholico tutari» (PAULI VI Const. apost. *Regimini Ecclesiae universae*: AAS 59, 1967, 897), nonnullas veritates ad mysterium Ecclesiae pertinentes et hodie negatas aut in periculum adductas, vestigia in primis sequens utriusque Concilii Vaticani, colligere atque declarare intendit.

1. DE UNICA CHRISTI ECCLESIA

Unica est Ecclesia, «quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit (cfr. *Io.* 21, 17), eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit (cfr. *Matth.* 18, 18 ss.) et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit (cfr. *I Tim.* 3, 15)»; atque haec Christi Ecclesia, «in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a Successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata» (*Lumen Gentium*, 8: *Constitutiones Decreta Declarationes*, editio Secretariae Generalis, Typis Polyglottis Vaticanis 1966, pp. 104 s.). Haec Concilii Vaticani II declaratio illustratur eiusdem Concilii verbis, secundum quae «per solam . . . catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest» (*Unitatis Redintegratio*, 3: *Const. Decr. Decl.*, p. 250), atque eadem catholica Ecclesia «omni a Deo revelata veritate et omnibus mediis gratiae ditata est» (*Ibid.* 4: *Const. Decr. Decl.*, p. 252), quibus Christus suam communitatem messianicam pollere voluit. Quod non impedit, quominus eadem Ecclesia, in hac sua terrena peregrinatione, «in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda» (*Lumen Gentium*, 8: *Const. Decr. Decl.*, p. 106) sit, et quominus «extra eius compaginem», nominatim in Ecclesiis vel communitatibus ecclesialibus, quae imperfecta communione cum Ecclesia catholica coniunguntur, «elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae

Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt» (*Ibid.: Const. Decr. Decl.*, p. 105).

Quae cum ita sint, «necessarium est catholicos cum gaudio agnoscere et aestimare bona vere christiana, a communi patrimonio promanantia, quae apud fratres a nobis seiunctos inveniuntur» (*Unitatis Redintegratio*, 4: *Const. Decr. Decl.*, p. 253), atque studiosos esse redintegrandae unitatis inter universos christianos, communi conatu purificationis atque renovationis (Cfr. *ibid.* 6-8: *Const. Decr. Decl.*, pp. 255-258), ut voluntas Christi adimpleatur et christianorum divisio desinat officere Evangelio per orbem proclamando (Cfr. *ibid.* 1: *Const. Decr. Decl.*, p. 243). Confiteri tamen iidem catholici debent se divinae misericordiae dono ad illam Ecclesiam pertinere, quam Christus condidit et quae a successoribus Petri ceterorumque Apostolorum dirigitur, penes quos integra ac viva perstat primigenia communitatis apostolicae institutio atque doctrina, perenne eiusdem Ecclesiae veritatis et sanctitatis patrimonium (Cfr. PAULI VI Litt. encycl. *Ecclesiam suam*: AAS 56, 1964, 629). Quare christifidelibus sibi fingere non licet Ecclesiam Christi nihil aliud esse quam summam quamdam - divisam quidem, sed adhuc aliquantulum unam - Ecclesiarum et communitatum ecclesialium; ac minime iis liberum est tenere Christi Ecclesiam hodie iam nullibi vere subsistere, ita ut non nisi finis existimanda sit, quem omnes Ecclesiae et communitates quaerere debeant.

2. DE INFALLIBILITATE ECCLESIAE UNIVERSAE

«Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat, eadem benignissime disposuit ut in aevum integre permanerent» (*Dei Verbum*, 7: *Const. Decr. Decl.*, p. 428). Quapropter Ecclesiae commisit thesaurum verbi Dei, in quo servando, scrutando atque vitae applicando Pastores et plebs sancta conspirant (Cfr. *ibid.* 10: *Const. Decr. Decl.*, p. 431).

Ipsa igitur omnimode infallibilis Deus Populum suum novum, qui est Ecclesia, dignatus est participata quadam infallibilitate donare, quae intra limites continetur rerum fidei et morum, quaeque valet cum universus ille populus aliquod caput doctrinae, ad eas res pertinens, indubitanter tenet; quae demum iugiter pendet e sapienti providentia et unctione gratiae Sancti Spiritus, qui Ecclesiam usque ad gloriosum Domini eius adventum, in omnem inducit veritatem (Cfr. *ibid.* 8: *Const. Decr. Decl.*, p. 430). De hac Populi Dei infallibilitate Concilium Vaticanum II declarat: «Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancta (cfr. *1 Io.* 2, 20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum “ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles” (S. AUGUSTINI *De Praed. Sanct.* 14, 27) universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet» (*Lumen Gentium*, 12: *Const. Decr. Decl.*, pp. 113 s.).

Sanctus autem Spiritus Populum Dei illuminat et auxilio suo iuvat, prout est corpus hierarchicae communionis unitum. Quod Concilium Vaticanum II indicat addendo verbis suis modo allatis: «Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu Sacri Magisterii cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cfr. *1 Thess.* 2, 13), “semel traditae Sanctis fidei” (*Iud.* 3) indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat» (*Ibid.: Const. Decr. Decl.*, p. 114).

Profecto christifideles, muneris prophetici Christi suo modo participes (Cfr. *ibid.* 35: *Const. Decr. Decl.*, p. 157), multifarie ad id operam conferunt, ut intelligentia fidei in Ecclesia incrementum capiat. «Crescit enim - ita ait Concilium Vaticanum II - tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cfr. *Luc.* 2, 19 et 51), tum ex intima rerum spiritualium quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt» (*Dei Verbum*, 8: *Const. Decr. Decl.*, p. 430). Ac

Summus Pontifex Paulus VI animadvertit Ecclesiae Pastores suum «testimonium» proferre «positum et infixum in sancta Traditione sacrisque Bibliis atque totius Populi Dei vita alitum» (PAULI VI Adhort. apost. *Quinque iam anni*: AAS 63, 1971, 99).

Sed ad solos hos Pastores, Petri ceterorumque Apostolorum successores, ex divina institutione pertinet authentice, id est auctoritate Christi diversis modis participata, docere fideles; quibus satis habere non licet eos audire velut doctrinae catholicae peritos, sed qui iis nomine Christi docentibus obsequi debent adhaesione congrua mensurae auctoritatis, qua pollent et qua uti intendunt (Cfr. *Lumen Gentium*, 25: *Const. Decr. Decl.*, pp. 138 s.). Ideo Concilium Vaticanum II, vestigia Concilii Vaticani I persequens, docuit Christum in Petro instituisse «perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum» (*Ibid.* 18: *Const. Decr. Decl.*, pp. 124 s.; cfr. CONC. VAT. I Const. dogm. *Pastor Aeternus*, Prologus: Conciliorum Œcumenicorum Decreta³, ed. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Herder 1973, p. 812 (DENZ-SCHÖN. 3051)): ac Summus Pontifex Paulus VI asseruit: «Magisterium Episcoporum credentibus signum est ac via qua verbum Dei recipiant atque agnoscant» (PAULI VI Const. dogm. *Quinque iam anni*: AAS 63, 1971, 100). Quantumvis igitur Sacrum Magisterium ex contemplatione, vita et investigatione fidelium fructus percipiat, eius munus non reducitur ad sancendum eorum iam expressum consensum; quin potius, in verbo Dei scripto vel tradito interpretando et explicando, illum consensum etiam praevenire et requirere potest (Cfr. CONC. VAT. I Const. dogm. *Pastor Aeternus*, cap. 4: *Conc. Œc. Decr.*³, pp. 815 s. (DENZ-SCHÖN. 3069, 3074); cfr. etiam S. CONGR. S. OFF. Decr. *Lamentabili*, 6: ASS 40, 1907, p. 471 (DENZ-SCHÖN. 3406)). Ipse demum Populus Dei, ne, in uno corpore Domini sui, unius fidei communionem deperdat (cfr. *Eph.* 4, 4 et 5), interventu et auxilio Magisterii tum maxime indiget, cum in eius sinu circa doctrinam credendam aut tenendam dissensiones oriuntur et manant.

3. DE INFALLIBILITATE MAGISTERII ECCLESIAE

Iesus Christus autem Magisterium Pastorum, quibus munus commisit docendi Evangelium universo Populo suo totique familiae humanae, congruo infallibilitatis charismate circa res fidei et morum instructum esse voluit. Quod, cum non procedat ex novis revelationibus, quibus Successor Petri Collegiumque Episcoporum fruuntur (CONC. VAT. I Const. dogm. *Pastor Aeternus*, cap. 4: *Conc. Oec. Decr.*³, p. 816 (DENZ.-SCHÖN. 3070); cfr. *Lumen Gentium*, 25, et *Dei Verbum*, 4: *Const. Decr. Decl.*, pp. 141 et 426), ipsos non eximit a cura perscrutandi, aptis mediis adhibitis, divinae revelationis thesaurum in Sacris Litteris, quibus veritas incorrupte docetur, quam Deus salutis nostrae causa conscribi voluit (Cfr. *Dei Verbum*, II: *Const. Decr. Decl.*, p. 434), atque in viva, quae est ab Apostolis, Traditione (Cfr. *ibid.* 9 s.: *Const. Decr. Decl.*, pp. 430-432). In munere autem suo adimplendo, Ecclesiae Pastores assistentia Spiritus Sancti gaudent, quae apicem suum attingit, quando Populum Dei tali modo erudiunt, ut, ex promissionibus Christi in Petro ceterisque Apostolis datis, doctrinam necessario immunem ab errore tradant.

Quod quidem evenit, cum Episcopi per orbem dispersi, sed in communionem cum Successore Petri docentes, in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt (Cfr. *Lumen Gentium*, 25: *Const. Decr. Decl.*, p. 139). Quod manifestius etiam habetur, et quando Episcopi actu collegiali - sicut in Conciliis Oecumenicis - una cum visibili eorum Capite, doctrinam tenendam definiunt (Cfr. *ibid.* 25 et 22: *Const. Decr. Decl.*, pp. 139 et 133), et quando Romanus Pontifex «ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit» (CONC. VAT. I Const. dogm. *Pastor Aeternus*, cap. 4: *Conc. Œc. Decr.*³, p. 816 (DENZ.-SCHÖN. 3074); cfr. *ibid.* 25: *Const. Decr. Decl.*, pp. 139-141).

Secundum autem catholicam doctrinam, infallibilitas Magisterii Ecclesiae non solum ad fidei depositum se extendit, sed etiam ad ea, sine quibus hoc depositum rite nequit custodiri et exponi (Cfr *Lumen Gentium*, 25: *Const. Decr. Decl.*, p. 139). Extensio vero illius infallibilitatis ad ipsum fidei depositum, est veritas quam Ecclesia inde ab initiis pro comperto habuit in promissionibus Christi esse revelatam. Quae nixum veritate, Concilium Vaticanum I materiam fidei catholicae definivit: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur» (CONC. VAT. I Const. dogm. de Fide Catholica *Dei Filius*, cap. 3: *Conc. Œc. Decr.*³, p. 807 (DENZ.-SCHÖN. 3011)); cfr. CIC can. 1323, § 1 et 1325, § 2). Ea ergo fidei catholicae obiecta - quae dogmatum nomine nuncupantur - necessario sunt et quovis tempore fuerunt incommutabilis norma, sicut pro fide, ita etiam pro scientia theologica.

4. DE DONO INFALLIBILITATIS ECCLESIAE NON EXTENUANDO

Ex iis quae dicta sunt de extensione et condicionibus infallibilitatis Populi Dei ac Magisterii Ecclesiae, consequitur nequaquam christifidelibus fas esse agnoscere in Ecclesia fundamentalem tantum, ut quidam contendunt, in vero permanentiam, quae componi possit cum erroribus passim diffusis in sententiis, quas Ecclesiae Magisterium definitive tenendas docet, aut in Populi Dei indubitanti consensu de rebus fidei et morum.

Verum quidem est fide salutari homines sese convertere ad Deum (Cfr. CONC. TRID. Sess. 6, *De Iustificatione*, cap. 6: *Conc. Œc. Decr.*³, p. 672 (DENZ.-SCHÖN. 1526)); cfr. etiam *Dei Verbum*, 5: *Const. Decr. Decl.*, p. 426), qui in Iesu Christo Filio suo se revelat; sed perperam quis inde inferat Ecclesiae dogmata, quae alia mysteria exprimunt, parvi fieri aut etiam negari posse. Quinimmo conversio ad Deum, quam fide praestare debemus, oboeditio quaedam est (cfr. *Rom.* 16, 26), quae aptetur oportet naturae Revelationis divinae eiusque exigentiis. Haec autem Revelatio in toto ordine salutis enarrat, et christianorum moribus applicandum docet, mysterium Dei, qui Filium suum misit in mundum (cfr. *1 Io.* 4, 14); ac praeterea ipsa postulat, ut, plenum intellectus et voluntatis obsequium Deo revelanti praestantes (Cfr. CONC. VAT. I Const. dogm. de Fide Catholica *Dei Filius*, cap. 3: *Conc. Œc. Decr.*³, p. 807 (DENZ.-SCHÖN. 3008)); cfr. etiam *Dei Verbum*, 5: *Const. Decr. Decl.*, p. 426), bono nuntio salutis assentiamur prout a Pastoribus Ecclesiae infallibiliter docetur. Christifideles igitur per fidem sese convertunt, sicut oportet, ad Deum in Christo sese revelantem, cum adhaerent ipsi in tota fidei catholicae doctrina.

Exsistit profecto ordo ac veluti hierarchia dogmatum Ecclesiae, cum diversus sit eorum nexus cum fundamento fidei (Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 11: *Const. Decr. Decl.*, p. 260). Haec autem hierarchia significat quaedam ex dogmatibus inniti aliis tamquam principalioribus iisdemque illuminari. Omnia autem dogmata, quippe quae revelata sint, eadem fide divina credenda sunt (*Réflexions et suggestions concernant le dialogue œuménique*, IV, 4 b., in «Service d'information», 12 (déc. 1970, IV), p. 7 s., du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens; *Reflections and Suggestions Concerning Ecumenical Dialogue*, IV, 4 b, in «Information Service», 12 (dec. 1970, IV), p. 8, of The Secretariat for Promoting Christian Unity).

5. DE NOTIONE INFALLIBILITATIS ECCLESIAE NON CORRUMPENDA

Transmissio Revelationis divinae ab Ecclesia in difficultates varii generis incurrit. Hae autem oriuntur ex eo, quod arcana Dei mysteria «suapte natura intellectum humanum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contacta et quasi caligine obvoluta maneant» (CONC. VAT. I Const. dogm. de Fide Catholica *Dei Filius*, cap. 4: *Conc. Œc. Decr.*³, p. 808 (DENZ.-SCHÖN. 3016)); atque etiam ex historica exprimendae Revelationis condicione.

Ad hanc historicam condicionem quod attinet, initio observandum est sensum, quem enuntiationes fidei continent, partim pendere e linguae adhibitae vi significandi certo quodam tempore certisque rerum adiunctis. Praeterea, nonnumquam contingit, ut veritas aliqua dogmatica primum modo incompleto, non falso tamen, exprimatur, ac postea, in ampliore contextu fidei aut humanarum cognitionum considerata, plenius et perfectius significetur. Deinde, Ecclesia novis suis enuntiationibus, ea quae in Sacra Scriptura aut in praeteritis Traditionis expressionibus iam aliquomodo continentur, confirmare aut dilucidare intendit, sed simul de certis quaestionibus solvendis erroribusve removendis cogitare solet; quarum omnium rerum ratio habenda est, ut illae enuntiationes recte explanentur. Denique, etsi veritates, quas Ecclesia suis formulis dogmaticis reapse docere intendit, a mutabilibus alicuius temporis cogitationibus distinguuntur et sine iis exprimi possunt, nihilominus interdum fieri potest, ut illae veritates etiam a Sacro Magisterio proferantur verbis, quae huiusmodi cogitationum vestigia secumferant.

His consideratis, dicendum est *formulas* dogmaticas Magisterii Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes easdem, eam in perpetuum communicaturas esse recte interpretantibus ipsas (Cfr. PII IX Breve *Eximiam tuam*: ASS 8, 1874-1875, 447 (DENZ.-SCHÖN. 2831); PAULI VI Litt. encycl. *Mysterium Fidei*: AAS 57, 1965, 757 s.; et *L'Oriente cristiano nella luce di immortali Concilii*, in «Insegnamenti di Paolo VI», vol. 5, Tip. Poligl. Vatic., pp. 412 s.). Exinde tamen non consequitur singulas earum pari ratione ad id efficiendum aptas fuisse aut aptas mansuras esse. Qua de causa theologi accurate circumscribere satagunt intentionem docendi, quam diversae illae formulae reapse continent, atque hac opera sua vivo Magisterio Ecclesiae, cui subduntur, conspicuum praestant auxilium. Eadem insuper de causa fieri solet, ut antiquae formulae dogmaticae et aliae iis veluti proximae, in consueto Ecclesiae usu, vivae ac frugiferae permaneant, ita tamen ut iis opportune novae expositiones enuntiationesque adiungantur, quae congenitum illarum sensum custodiant et illustrent. Porro aliquando etiam factum est, ut in consueto illo Ecclesiae usu, quaedam ex illis formulis cederent novis dicendi modis qui, a Sacro Magisterio propositi vel approbati, eundem sensum clarius pleniusve exhibebant.

Ipsae autem *sensus* formularum dogmaticarum semper verus ac secum constans in Ecclesia manet, etiam cum magis dilucidatur et plenius intellegitur. Christifideles ergo se avertant oportet ab opinione secundum quam: primum quidem formulae dogmaticae (aut quaedam earum genera) non possint significare determinate veritatem, sed tantum eius commutabiles approximationes, ipsam quodammodo deformantes seu alterantes; deinde eadem formulae veritatem indeterminate tantum significant iugiter quaerendam per supradictas approximationes. Qui talem opinionem amplectantur, relativismum dogmaticum non effugiunt et infallibilitatis Ecclesiae conceptum corrumpunt, qui ad veritatem determinate docendam et tenendam refertur. Dissidet certe huiusmodi opinio a declarationibus Concilii Vaticani I, quod, etsi conscium progressus Ecclesiae in cognoscenda veritate revelata (Cfr. CONC. VAT. I Const. dogm. de Fide Catholica *Dei Filius*, cap. 4: *Conc. Œc. Decr.*³, p. 809 (DENZ.-SCHÖN. 3020)), nihilominus docuit: «Sacrorum . . . dogmatum is sensus perpetuo est retinendus quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec umquam ab eo sensu, altioris intellegentiae specie et nomine, recedendum» (*Ibid.*); et quod sententiam damnavit iuxta quam fieri posset «ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intellegit Ecclesia» (*Ibid.* can. 3: *Conc. Œc. Decr.*³, p. 811 (DENZ.-SCHÖN. 3043)). Dubium non est quin, iuxta illos Concilii textus, sensus dogmatum, quem Ecclesia declarat, determinatus et irreformabilis sit.

Discrepat quoque praefata opinio ab iis quae, cum inauguraret Concilium Vaticanum II, Summus Pontifex Ioannes XXIII de doctrina christiana enuntiavit; «Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud depositum fidei, seu veritates quae doctrina veneranda continentur, aliud modus quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia» (IOANNIS XXIII *Alloc. in Concilii Vaticani*

inauguratione: AAS 54, 1962, 792; cfr. *Gaudium et Spes*, 62: *Const. Decr. Decl.*, p. 780). Cum Successor Petri hic loquatur de doctrina christiana certa et immutabili, de deposito fidei quod idem sit ac veritates in hac doctrina contentae, de his veritatibus denique eodem sensu servandis, liquet eum agnoscere sensum dogmatum nobis dignoscibilem, verum et immutabilem. Novitas autem quam ipse, pro temporum nostrorum necessitate, commendat, pertinet tantum ad modos pervestigandi, exponendi et enuntiandi illam doctrinam cum eius permanenti sensu. Haud dissimili modo Summus Pontifex Paulus VI Ecclesiae Pastores exhortans declaravit: «Nunc autem acriter anniti debemus ut doctrina fidei plenitudinem suae significationis suique ponderis servet, licet ea ratione enuntietur, quae mentes et corda hominum, quibus traditur, contingat» (PAULI VI Adhort. apost. *Quinque iam anni*: AAS 63, 1971, 100 s.).

6. DE ECCLESIA CUM SACERDOTIO CHRISTI CONSOCIATA

Christus Dominus, novi et aeterni foederis Pontifex, populum quem suo sanguine acquisivit, cum perfecto suo sacerdotio (cfr. *Hebr.* 7, 20-22 et 26-28; 10, 14 et 21) consociare et configurare voluit. Donavit ergo Ecclesiam suam participatione sacerdotii sui, nempe sacerdotio communi fidelium et sacerdotio ministeriali seu hierarchico, quae, etsi non tantum gradu sed essentia differunt, mutuo tamen in Ecclesiae communiione ordinantur (Cfr. *Lumen Gentium*, 10: *Const. Decr. Decl.*, p. 110).

Commune fidelium sacerdotium, quod iure etiam regale appellatur (cfr. *1 Petr.* 2, 9; *Apoc.* 1, 6; 5, 9 s.), quia per ipsum christifideles, ut membra populi messianici, cum Rege suo caelesti coniunguntur, confertur sacramento baptismi. Hoc sacramento fideles «in Ecclesia incorporati, ad cultum religionis christianae . . . deputantur», per signum inamissibile, characterem appellatum, et ipsi «in filios Dei regenerati, fidem quam a Deo per Ecclesiam acceperunt, coram hominibus profiteri tenentur» (*Ibid.* 11: *Const. Decr. Decl.*, p. 111). Qui igitur baptismo sunt renati, «vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent» (*Ibid.* 10: *Const. Decr. Decl.*, p. 111).

Praeterea Christus, Ecclesiae, sui mystici corporis Caput, ministros sui sacerdotii, qui personam eius in Ecclesia gerent (Cfr. PII XI Litt. encycl. *Ad Catholici Sacerdotii*: AAS 28, 1936, 10 (DENZ.-SCHÖN. 3755); cfr. *Lumen Gentium*, 10, et *Presbyterorum Ordinis*, 2: *Const. Decr. Decl.*, pp. 110 s. et 622 s.), constituit Apostolos suos et, per eos, successores eorum Episcopos, qui susceptum hoc sanctum ministerium, subordinato gradu, Presbyteris quoque legitime tradiderunt (Cfr. *Lumen Gentium*, 28: *Const. Decr. Decl.*, p. 145). Sic in Ecclesia orta est apostolica sacerdotii ministerialis successio ad gloriam Dei et in servitium Populi eius totiusque familiae ad Deum convertendae.

Hoc sacerdotio Episcopi et Presbyteri «quodam modo in sinu Populi Dei segregantur, non tamen ut separentur, sive ab eo, sive a quovis homine, sed ut totaliter consecrentur operi ad quod Dominus eos assumit» (*Presbyterorum Ordinis*, 3: *Const. Decr. Decl.*, p. 625), operi nempe sanctificandi, docendi et regendi, cuius exercitium hierarchica communiione pressius determinatur (Cfr. *Lumen Gentium*, 24, 27 s.: *Const. Decr. Decl.*, pp. 137, 143-149). In hoc multiformi opere indolem principii et fundamenti habet non intermissa praedicatio Evangelii (*Presbyterorum Ordinis*, 4: *Const. Decr. Decl.*, p. 627), indolem vero culminis et fontis totius vitae christianae, sacrificium eucharisticum (Cfr. *Lumen Gentium*, 11: *Const. Decr. Decl.*, pp. 111 s.; cfr. etiam CONC. TRID. Sess. 22, *Doctrina de Missae Sacrificio*, cap. 1 et 2: *Conc. Aec. Decr.*³, pp. 732- 734 (DENZ.-SCHÖN. 1739-1743)), quod sacerdotes, personam Christi Capitis gerentes, ipsius et membrorum eius corporis mystici nomine (Cfr. PAULI VI *Sollemnis Professio fidei*, 24: AAS 60, 1968, 442), in Spiritu Sancta offerunt Deo Patri; quodque sacra cena integratur, qua christifideles, unum Christi corpus participantes, unum corpus omnes efficiuntur (cfr. *1 Cor.* 10, 16 s.).

Ecclesia magis magisque scrutata est indolem sacerdotii ministerialis, quod, ab aetate apostolica stabili modo sacro ritu collatum, in conspectu est (cfr. *1 Tim.* 4, 14; *2 Tim.* 1, 6). Assistente igitur Spiritu Sancto, ipsa clarius in dies perspexit Deum ei significare voluisse hunc ritum non tantum conferre sacerdotibus augmentum gratiae ad ecclesiastica munia sancte obeunda, sed etiam inamissibilem Christi obsignationem, seu characterem, quo ad sua munera deputarentur, idonea potestate ditati, e suprema Christi potestate derivata. Permanens autem existentia huius characteris, cuius naturam theologi aliter atque aliter explicant, a Concilio Florentino tradita est (CONC. FLOR. *Exsultate Deo: Conc. Æc. Decr.*³, p. 546 (DENZ.-SCHÖN. 1313)) et a Concilio Tridentino in duobus decretis confirmata (CONC. TRID. *Decr. de Sacramentis*, can. 9 et *Decr. de Sacramento Ordinis*, cap. 4 et can. 4: *Conc. Æc. Decr.*³, pp. 685, 742, 744 (DENZ.-SCHÖN. 1609, 1767, 1774)). Recens vero Concilium Vaticanum II non semel eam memoravit (Cfr. *Lumen Gentium*, 21, et *Presbyterorum Ordinis*, 2: *Const. Decr. Decl.*, pp. 130, 622 s.), et secundus Generalis Coetus Synodi Episcoporum iure notavit ad doctrinam fidei pertinere existentiam characteris sacerdotalis per totam vitam permanentis (Cfr. *Documenta Synodi Episcoporum*, I. *De Sacerdotio ministeriali*, pars prima, n. 5: AAS 63, 1971, 907). Haec stabilis characteris sacerdotalis existentia a fidelibus agnoscenda est atque ad ipsam attendere oportet, ut recte iudicetur de natura sacerdotalis ministerii et de congruis eius exercitii modis.

Sacrae autem Traditioni et pluribus Magisterii documentis inhaerens, Concilium Vaticanum II de potestate, quae sacerdotii ministerialis est propria, haec docuit: «Si quilibet credentes baptizare potest, sacerdotis tamen est aedificationem Corporis sacrificio eucharistico perficere» (*Lumen Gentium*, 17: *Const. Decr. Decl.*, p. 123); atque: «Idem vero Dominus, inter fideles, ut in unum coalescerent corpus in quo “omnia membra non eundem actum habent” (*Rom.* 12, 4), quosdam instituit ministros qui, in societate fidelium, sacra Ordinis potestate pollerent Sacrificium offerendi et peccata remittendi» (*Presbyterorum Ordinis*, 2: *Const. Decr. Decl.*, pp. 621 s. Cfr. etiam: 1) INNOCENTII III Epistola *Eius exemplo*, cum Professione fidei Waldensibus imposita: *PL* 215, 1510 (DENZ.-SCHÖN. 794); 2) CONC. LAT. IV *Const. I De Fide catholica*: *Conc. Æc. Decr.*³, p. 230 (DENZ.-SCHÖN. 802), locus citatus de sacramento altaris legendus est cum contextu sequenti de sacramento baptismi; 3) CONC. FLOR. *Exsultate Deo*: *Conc. Æc. Decr.*³, p. 546 (DENZ.-SCHÖN. 1321), locus citatus de ministro Eucharistiae conferendus est cum locis vicinis de ministris aliorum sacramentorum; 4) CONC. TRID. *Sess. 23, Decr. de Sacramento Ordinis*, cap. 4: *Conc. Æc. Decr.*³, pp. 742 s. (DENZ.-SCHÖN. 1767, 4469); 5) PII XII *Litt. encycl. Mediator Dei*: AAS 39, 1947, 552-556 (DENZ.-SCHÖN. 3849-3852)). Haud dissimili modo secundus Generalis Coetus Synodi Episcoporum iure asseruit solum sacerdotem valere personam Christi agere ad praesidendum sacrificali convivio idque perficiendum, in quo Populus Dei oblationi Christi consociatur (*Documenta Synodi Episcoporum*, I. *De Sacerdotio ministeriali*, pars prima, 4: AAS 63, 1971, 906). Praetermissis nunc quaestionibus de singulorum sacramentorum ministris, e Sacrae Traditionis et Sacri Magisterii testificatione constat christifideles qui, ordinatione sacerdotali non suscepta, proprio ausu munus sibi sumant eucharistiam conficiendi, id non solum prorsus illicite, sed etiam invalide tentare. Huiusmodi autem abusus, sicubi irrepserint, a Pastoribus Ecclesiae reprimendos esse patet.

* * *

Praesens Declaratio neque spectavit neque spectare debebat, ut investigatione de fundamentis nostrae fidei comprobaret divinam Revelationem commissam esse Ecclesiae, per quam deinceps incorrupte in mundo servaretur. Sed hoc dogma, a quo fides catholica exordium sumit, in memoriam revocatum est una cum aliis veritatibus ad mysterium Ecclesiae pertinentibus, ut in hodierna mentium perturbatione clare appareat quaenam sit fides doctrinaque christifidelibus amplectenda.

Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei gaudet quod magno studio theologi mysterium Ecclesiae magis

magisque explorant. Agnoscit quoque eos in opera sua pluries incidere in quaestiones, quae tantum inquisitionibus sese mutuo complentibus variisque tentaminibus et coniecturis dilucidari possint. Attamen iusta theologorum libertas contineri semper debet verbo Dei, prout in Ecclesia fideliter servatum et expositum est et a vivo Magisterio Pastorum, imprimisque Pastoris universi Populi Dei, docetur et explicatur (Cfr. SYNOD. EPISCOPORUM (1967) *Relatio Commissionis Synodalis constitutae ad examen ulterius peragendum circa opiniones periculosas et atheismum*, II, 4: *De theologorum opera et responsabilitate*, Typis Polyglottis Vaticanis 1967, p. 11: *L'Osservatore Romano*, 30-31 oct. 1967, p. 3).

Eadem Sacra Congregatio praesentem Declarationem concredit diligenti curae Sacrorum Antistitum eorumque omnium, qui officium quadam ratione participant tutandi patrimonium veritatis, a Christo et Apostolis commissum Ecclesiae. Ipsa tandem suam Declarationem fidenter dirigit ad Christifideles ac speciatim, propter grave munus quo in Ecclesia funguntur, ad sacerdotes et ad theologos, ut omnes in fide sint unanimes et cum Ecclesia sincere sentiant.

Declarationem hanc circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam Summus Pontifex Paulus div. Prov. Pp. VI, in Audientia concessa infrascripto Praefecto Sacrae Congregationis pro Doctrina Fidei, die 11 mensis maii a. 1973, ratam habuit, confirmavit atque evulgari iussit.

Datum Romae, ex aedibus S. Congr. pro Doctrina Fidei, die XXIV mensis iunii, in festo Sancti Ioannis Baptistae, a. D. MCMLXXIII.

FRANCISCUS Card. ŠEPER
Praefectus

Hieronymus Hamer
Archiepiscopus tit. Lorensis
a Secretis





SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

DECLARAÇÃO *MYSTERIUM ECCLESIAE* ACERCA DA DOCTRINA CATÓLICA SOBRE A IGREJA PARA A DEFENDER DE ALGUNS ERROS HODIERNOS

O mistério da Igreja, iluminado por uma luz nova pelo II Concílio do Vaticano, tem sido considerado, repetidamente, em numerosos escritos publicados por teólogos. Dentre estes, não poucos contribuíram sem dúvida para uma maior compreensão de tal mistério; outros, porém, por causa da linguagem ambígua e mesmo errônea, obscureceram a doutrina católica e, algumas vezes, chegaram até ao ponto de se opor à fé católica, mesmo em coisas fundamentais.

Como a situação criada assim o exigia, não faltaram Bispos de várias nações que, conscientes de sua responsabilidade « em conservar puro e íntegro o depósito da fé », e da própria missão « de anunciar incessantemente o Evangelho », [1] se preocuparam por precaver os fiéis confiados aos seus cuidados contra o perigo de erros, com declarações convergentes entre si. E nesta mesma linha, também a segunda Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, ao tratar do sacerdócio ministerial, expôs vários pontos de doutrina, importantes pelo que diz respeito à constituição da Igreja.

A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, por sua vez, dada a função que lhe incumbe — « tutelar a doutrina em matéria da fé e de costumes, em todo o mundo católico » [2] — seguindo antes de mais nada, os dois Concílios do Vaticano, intenta hoje apresentar um apanhado e explicar brevemente algumas verdades atinentes ao mistério da Igreja, que nos nossos dias são negadas ou postas em perigo.

1.

UNICIDADE DA IGREJA DE CRISTO

É uma só a Igreja « que o nosso Salvador, depois da sua ressurreição, confiou aos cuidados pastorais de Pedro (cf. *Jo.* 21, 17), confiando-lhes também, a ele e aos demais Apóstolos, a sua difusão e governo (cf. *Mt.* 18, 28) e erigindo-a para sempre em « coluna e fundamento da verdade » (cf. 1 *Tim.* 3, 15)»; e esta Igreja de Cristo, « constituída e organizada neste mundo como sociedade, subsiste na Igreja católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele ». [3] Esta declaração do II Concílio do Vaticano é ilustrada pelo mesmo Concílio, ao afirmar que « só... mediante a Igreja católica de Cristo, instrumento universal de salvação, é possível chegar de facto à posse plena de todos os meios de salvação », [4] e que a mesma Igreja católica possui « inteira a verdade revelada por Deus e todos os meios da graça » [5] com que Cristo quis dotar a sua comunidade messiânica. Isso não impede, porém, que ela, enquanto ainda peregrina sobre a terra, « porque compreende pecadores no seu próprio seio, seja simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação »; [6] e nem sequer que, « fora da sua estrutura », e mais expressamente nas Igrejas ou comunidades eclesiais não em perfeita comunhão com a mesma

Igreja católica, « se encontrem muitos elementos de santificação e de verdade, que, por serem dons pertencentes à Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica » [7].

Por tais motivos, « é mister que os católicos reconheçam com alegria e estimem os valores genuinamente cristãos, derivantes de um património comum, que se encontram entre os irmãos de nós separados »; [8] e, num esforço comum de purificação e de renovamento, devem aplicar-se em contribuir para restabelecer a unidade entre todos os cristãos, [9] a fim de que se realize a vontade de Cristo e a divisão entre os cristãos não continue a ser obstáculo à proclamação do Evangelho no mundo.[10] Mas, ao mesmo tempo, os católicos estão obrigados a professar que pertencem, por dom misericordioso de Deus, à Igreja fundada por Jesus Cristo e guiada pelos sucessores de Pedro e dos outros Apóstolos, depositários da tradição apostólica originária, intacta e viva, que é património perene de doutrina e de santidade da mesma Igreja.[11] Os fiéis não podem, por conseguinte, figurar-se a Igreja de Cristo, como a suma — diferenciada e, de algum modo, unitária ao mesmo tempo — das Igrejas e comunidades eclesiais; e também não lhes é lícito supor que a Igreja de Cristo hoje em dia já não exista em parte alguma, e que, portanto, não deva ser considerada senão como um objectivo que todas as Igrejas e comunidades têm o dever de procurar.

2.

INFALIBILIDADE DE TODA A IGREJA

« Deus, na sua bondade infinita, dispôs que permanecesse para sempre na sua integridade a Revelação por ele feita, para a salvação de todos os povos » [12]. Para tanto, confiou ele esse tesouro da Palavra de Deus à Igreja; assim, os Pastores e o Povo santo, conjuntamente, concorrem para a sua conservação, aprofundamento e aplicação à vida [13].

O próprio Deus, portanto, o qual é o absolutamente infalível, quis dotar o seu Povo novo, que é a Igreja, da prerrogativa de uma certa infalibilidade participada, que se circunscreve aos limites daquilo que diz respeito à fé e aos costumes e se verifica de facto quando todo o Povo de Deus sustenta sem incertezas qualquer ponto doutrinal, atinente a essa mesma matéria de fé e de costumes. Tal infalibilidade, porém — não se esqueça — está em permanente dependência do Espírito Santo, o qual, com providente sapiência e com a unção da sua graça, guia a Igreja para a verdade plena, até à vinda gloriosa do seu Senhor.[14] A respeito desta infalibilidade do Povo de Deus declara o II Concílio do Vaticano: « A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cf. 1 Jo. 2, 20 e 27) não pode enganar-se na fé; e manifesta esta sua propriedade peculiar por meio do sentido sobrenatural da fé de todo o Povo, quando este "desde os Bispos até ao último dos fiéis leigos" (S. Agostinho, *De Praed. Sanct.*, 14, 27) exprime um consenso unânime em matéria de fé e de costumes ».[15]

O Espírito Santo, depois, vem em ajuda do Povo de Deus, iluminando-o e auxiliando-o, enquanto Corpo de Cristo, unido em comunhão hierárquica. Di-lo ainda o mesmo II Concílio do Vaticano, quando acrescenta às palavras acabadas de referir o seguinte: « Mediante este sentido da fé, que é suscitado e alimentado pelo Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direcção do sagrado Magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavras de homens, mas sim a verdadeira palavra de Deus (cf. 1 Tess. 2, 13), adere indefectivelmente à " fé confiada de uma vez para sempre aos santos" (Judas, 3), penetra-a mais profundamente, com critério acertado, e aplica-a mais perfeitamente na vida ».[16]

Os fiéis, participantes também eles, em certa medida, na missão profética de Cristo,[17] contribuem, sem dúvida, de diversas maneiras, para aumentar a compreensão da fé na Igreja. « Com efeito progride — assim se exprime o II Concílio do Vaticano — a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas, quer mercê da reflexão e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração (cf. Lc. 2, 19 e 51), quer mercê da

íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer ainda mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o seguro carisma da verdade ».[18] E o Sumo Pontífice Paulo VI observa que o testemunho dos Pastores da Igreja « está solidamente ancorado na verdadeira Tradição e na Sagrada Escritura, e é alimentado pela vida de todo o Povo de Deus ».[19]

Por instituição divina, no entanto, ensinar os fiéis autenticamente, quer dizer, com a autoridade de Cristo, participada de diversas maneiras, é da competência exclusiva dos Pastores, sucessores de Pedro e dos outros Apóstolos. Por isso, também os fiéis não podem limitar-se a ouvi-los simplesmente como peritos na doutrina católica; mas estão obrigados a acatar os seus ensinamentos, ministrados em nome de Cristo, com um grau de adesão proporcionado à autoridade de que estes estão revestidos e intentam exercitar [20].

Assim, o II Concílio do Vaticano, aliás em perfeita sintonia com o I Concílio também do Vaticano, ensina que Cristo fez de Pedro « o perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade de fé e de comunhão »; [21] e o Sumo Pontífice Paulo VI afirmou, na mesma linha, que « o magistério dos Bispos é, para os crentes, o sinal e o trâmite que lhes permite receber e reconhecer a palavra de Deus ».[22] Por conseguinte, se bem que o sagrado Magistério se aproveite da contemplação, do comportamento e das investigações dos fiéis, a sua função, todavia, não se reduz simplesmente a ratificar o consenso por eles expresso; mas, mais do que isso, o mesmo Magistério pode prevenir e exigir tal consenso, na explicação e interpretação da palavra de Deus escrita ou transmitida de outros modos [23]. O Povo de Deus, de resto, tem necessidade da intervenção e do auxílio do Magistério, particularmente quando no seu seio se levantam e se difundem dissensões, a respeito de uma doutrina que há-de ser acreditada ou mantida; isso, com a finalidade de evitar que, no seu interior, o único corpo do seu Senhor venha a ficar privado da comunhão numa única fé (cf. *Ef.* 4, 4 e 5).

3.

INFALIBILIDADE DO MAGISTÉRIO DA IGREJA

Jesus Cristo, do qual deriva o encargo próprio dos Pastores, de anunciar o Evangelho a todo o seu Povo e à inteira família humana, quis dotar o seu Magistério com um proporcionado carisma de infalibilidade, pelo que diz respeito às coisas da fé e dos costumes. Dado, porém, que um tal carisma não lhes advém de novas revelações, de que gozem o Sucessor de Pedro e o Colégio Episcopal, [24] não se acham eles dispensados do dever de prescrutar, com os meios ao alcance, o tesouro da Revelação divina contida nos Livros Sagrados, que nos ensinam a verdade sem adulteração, que Deus quis fosse escrita em vista da nossa salvação,[25] e conservada na Tradição viva, que vem já desde os Apóstolos.[26] Mas, no desempenho do seu múnus próprio, os Pastores da Igreja gozam da assistência do Espírito Santo, a qual atinge o seu ápice quando eles ensinam o Povo de Deus de tal maneira, que, em virtude das promessas de Cristo feitas a Pedro e aos demais Apóstolos, o seu ensino é necessariamente imune de erro.

Isto verifica-se quando os Bispos espalhados pelo mundo, mas ensinando em comunhão com o Sucessor de Pedro, convergem numa única sentença, que há-de ser observada como definitiva [27]. O mesmo acontece ainda e de maneira mais evidente, quer quando os mesmos Bispos com um acto colegial — como sucede no caso dos Concílios Ecuménicos conjuntamente com o seu Chefe visível, definem que uma doutrina deve ser mantida, [28] quer quando o Romano Pontífice « fala ex cathedra, ou seja, quando ele, no exercício do seu múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define que uma doutrina, em matéria de fé e de costumes, há-de ser acatada pela Igreja universal » [29].

Segundo a doutrina católica, a infalibilidade do Magistério da Igreja estende-se não só ao depósito da fé, mas também a tudo aquilo que é indispensável para que o mesmo possa ser guardado ou exposto como se deve [30]. A extensão de tal infalibilidade ao depósito da fé, de resto, é uma verdade que a Igreja, desde os

seus primórdios, sempre considerou como certamente revelada nas promessas de Cristo. Foi apoiado nesta verdade que o I Concílio do Vaticano definiu qual o objecto da fé católica: « Deve acreditar-se, com fé divina e católica, tudo aquilo que se acha contido na palavra de Deus escrita ou transmitida, e que é proposto pela Igreja, com um juízo solene, ou no Magistério ordinário e universal, para ser acreditado como revelado por Deus » [31]. Por consequência, o objecto da fé católica — que especificamente é conhecido pelo nome de dogmas — necessariamente constitui a norma imutável, como aliás sempre constituiu, tanto para a fé, quanto de igual modo para a ciência teológica.

4.

NÃO ATENUAR A INFALIBILIDADE DA IGREJA

De tudo o que até aqui se disse, acerca da extensão e das condições da infalibilidade do Povo de Deus e do Magistério eclesiástico, segue-se que: não é permitido, de maneira nenhuma, aos fiéis, o admitir na Igreja apenas uma permanência « fundamental » na verdade, que fosse compatível — como se pretenderia — com erros disseminados nas sentenças definitivas do Magistério, bem como no consenso sem incertezas do Povo de Deus, em coisas respeitantes à fé e aos costumes.

É verdade, sim, que é mediante a fé salutar que os homens se convertem para Deus, [32] que se nos revela em Jesus Cristo seu Filho; mas em vão alguém disto tentará deduzir que se podem menosprezar ou mesmo negar os dogmas da Igreja que exprimem outros mistérios.

Antes pelo contrário, a conversão para Deus, que estamos obrigados a fazer mediante a fé, é uma atitude de obediência (cf. *Rom.* 16, 26), que importa se revista sempre da conformidade com a natureza e as exigências da Revelação divina. Ora, a mesma Revelação divina torna patente, em todo o plano da salvação, o mistério de Deus que enviou o seu Filho ao mundo (cf. 1 *Jo.* 4, 14) e ensina as aplicações práticas do mesmo mistério ao comportamento cristão; e exige, portanto, que demos o assentimento à boa nova da salvação conforme ela é ensinada infalivelmente pelos Pastores da Igreja, em atitude de pleno obséquio da inteligência e da vontade [33]. Os fiéis, por conseguinte, convertem-se, como deve de ser, para Deus que se revela em Cristo, quando aderem a ele na doutrina integral da fé católica.

Existe, certamente, uma ordem e uma como que hierarquia dos dogmas da Igreja, dado que é diverso o nexos dos mesmos com o fundamento da fé [34]. Esta hierarquia, porém, significa apenas que alguns desses dogmas se fundam sobre outros, como principais, e por eles são iluminados. Mas os dogmas todos, porque revelados, devem ser igualmente acreditados com uma mesma fé divina [35].

5.

NÃO FALSIFICAR O CONCEITO DE INFALIBILIDADE DA IGREJA

A transmissão da Revelação divina por parte da Igreja encontra dificuldades de vários géneros. Estas dimanam, primariamente, do facto de os arcanos mistérios de Deus « por sua natureza transcenderem tanto a inteligência humana que, apesar de serem comunicados pela revelação e aceites por fé, permanecem velados pela mesma fé e como que evolidos por obscuridade »; [36] depois, derivam ainda tais dificuldades do condicionamento histórico que incide sobre a expressão da Revelação.

A propósito de tal condicionamento histórico, deve observar-se, antes de mais nada, que o sentido das enunciações da fé depende em parte da peculiar força expressiva da língua usada, em determinado tempo e em determinadas circunstâncias. Algumas vezes pode suceder também que uma certa verdade dogmática,

num primeiro momento, seja ex-pressa de modo incompleto, se bem que nunca falso; e depois, num segundo momento, considerada num contexto de fé e de conhecimentos humanos mais amplo, venha a ser mais plena e perfeitamente significada. Além disto, há que ter presente: quando a Igreja faz novas enunciações intenta confirmar ou esclarecer aquilo que de algum modo já se acha contido na Sagrada Escritura ou em antecedentes expressões da Tradição; mas, habitualmente, não perde também de vista o escopo de dirimir controvérsias ou de extirpar erros; e assim, tudo isto há-de ser tido em conta, a fim de tais enunciações serem rectamente interpretadas. Deve acrescentar-se, por fim, que as verdades que a Igreja intenta realmente ensinar com as suas fórmulas dogmáticas, embora se distingam das concepções mutáveis próprias de uma época particular e embora possam ser expressas prescindindo delas, pode acontecer, todavia, que essas mesmas verdades sejam de facto enunciadas numa terminologia que se resente do influxo de tais concepções.

Feitas estas considerações preliminares, deve-se dizer: que as fórmulas dogmáticas do Magistério da Igreja foram sempre, desde os inícios, aptas para comunicar a verdade revelada, e que continuam a ser para sempre aptas para a comunicar, para todos aqueles que rectamente as compreenderem [37]. O que não quer dizer, obviamente, que cada uma delas tenha sido sempre a venha a permanecer assim apta, na mesma medida. Por este motivo, esforçam-se os teólogos por determinar exactamente qual é a intenção de ensinar que está subjacente e é própria de cada uma dessas diversas fórmulas; e com este seu trabalho prestam uma relevante ajuda ao Magistério vivo da Igreja, ao qual permanecem subordinados. Pelo mesmo motivo, ainda, pode acontecer que antigas fórmulas dogmáticas e outras com elas conexas permaneçam vivas e fecundas, no uso habitual da Igreja, muito embora com oportunos acréscimos, expositivos ou explicativos, que conservam ou esclarecem o seu sentido congénito. Por outro lado, tem acontecido também que, no mesmo uso habitual da Igreja, algumas dessas fórmulas antigas foram substituídas por expressões novas, as quais, propostas ou aprovadas pelo sagrado Magistério, significam a mesma coisa, mas de maneira mais clara e completa.

Mas o próprio *sentido* das fórmulas dogmáticas permanece na Igreja sempre verdadeiro e coerente, mesmo quando é mais esclarecido e melhor compreendido. Devem os fiéis, portanto, repelir a opinião segundo aquelas fórmulas dogmáticas (ou pelo menos algumas categorias das mesmas) não poderiam expressar a verdade determinadamente, mas apenas aproximações mutáveis da mesma, que no fundo, seriam, de algum modo, deformações ou adulterações da própria verdade; assim — sempre segundo tal opinião — dado que as mesmas fórmulas dogmáticas expressam apenas de modo indefinido a verdade, deveria esta ser continuamente procurada, através das tais « aproximações ». Os que abraçam semelhante opinião não conseguem fugir ao relativismo dogmático e falsificam o conceito de infalibilidade da Igreja, relativo à verdade que há-de ser ensinada e aceite de maneira determinada.

Uma opinião deste género, aliás, está em aberta contradição com as declarações do I Concílio do Vaticano, o qual, apesar de consciente do progresso da Igreja no conhecimento da verdade revelada, [38] ensinou o seguinte: « Nos sagrados ... dogmas deve ser mantido perpetuamente aquele sentido declarado de uma vez para sempre pela Santa Madre Igreja; e nunca é permitido afastar-se de tal sentido sob o pretexto ou em nome de uma inteligência mais avançada »; [39] além disto, condenou ainda a opinião segundo a qual « poderia algumas vezes acontecer que aos dogmas propostos pela Igreja se devesse dar, de acordo com os progressos da ciência, um sentido diverso daquele que a mesma Igreja entendeu e entende » [40]. Não há dúvida, portanto, segundo estes textos do I Concílio do Vaticano, de que o sentido dos dogmas declarado pela Igreja é bem determinado e irreformável.

A sobredita opinião está também em desacordo com aquilo que disse acerca da doutrina cristã o Sumo Pontífice João XXIII, ao inaugurar o II Concílio do Vaticano: « É preciso que esta doutrina, certa e imutável, à qual deve ser prestado um fiel acatamento, seja explorada e exposta daquela maneira que os

nossos tempos exigem. Uma coisa é, de facto, o depósito da fé — quer dizer, o conjunto das verdades contidas na nossa veneranda doutrina — e outra é o modo da sua enunciação, sempre porém no mesmo sentido e significado » [41]. Dado que o Sucessor de Pedro, aqui, fala de doutrina cristã certa e imutável, de depósito da fé idêntico com as verdades contidas nesta doutrina, e de verdades que não podem mudar de significação, é claro que ele reconhece um sentido dos dogmas, discernível por nós, verdadeiro e imutável. Assim, a novidade por ele recomendada, em consideração das exigências dos nossos tempos, diz respeito somente à investigação, à exposição e à enunciação da mesma doutrina, no seu sentido permanente. De modo análogo, o Sumo Pontífice Paulo VI, na Exortação aos Pastores da Igreja, declarava: « Exige-se de nós, hoje em dia, um sério esforço para que a doutrina da fé conserve a plenitude do seu conteúdo e do seu significado, se bem que deva ser expressa de maneira a permitir-lhe alcançar a mente e o coração dos homens aos quais é dirigida » [42].

6. A IGREJA ASSOCIADA AO SACERDÓCIO DE CRISTO

Cristo Senhor, Pontífice da nova e eterna aliança, quis associar e conformar ao seu sacerdócio perfeito o povo adquirido com o seu próprio sangue (cf. *Hebr.* 7, 20-22 e 26-28; 10, 14 e 21). E por isso, concedeu ele à sua Igreja a participação no seu próprio sacerdócio, mediante o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico; os quais, se bem que diferentes na sua essência, e não apenas em grau, estão contudo ordenados um para o outro, na comunhão eclesial [43].

O sacerdócio comum dos fiéis, chamado também e com justeza sacerdócio real (cf. *1 Pedr.* 2, 9; *Apoc.* 1, 6; 5, 9 s), por isso mesmo que realiza a conjunção dos fiéis, em quanto membros do povo messiânico, com o seu Rei celeste, é conferido pelo sacramento do Baptismo. Em virtude deste sacramento e por causa do sinal inamissível, chamado carácter, os fiéis « incorporados na Igreja, ficam habilitados para o culto da religião cristã »; e, « regenerados para filhos de Deus, devem confessar diante dos homens a fé que do mesmo Deus receberam, por meio da Igreja » [44]. Todos aqueles, portanto, que foram regenerados pelo Baptismo, « em virtude do seu sacerdócio real, concorrem para a oblação da Eucaristia e exercitam esse sacerdócio na recepção dos Sacramentos, na oração e na acção da graças, no testemunho de santidade de vida, na abnegação e na caridade operosa » [45].

Além disto, Cristo, Cabeça do seu Corpo místico que é a Igreja, constituiu ministros do seu sacerdócio os Apóstolos e, por intermédio destes, os Bispos seus sucessores, a fim de o representarem a ele na mesma Igreja; [46] e estes, por seu turno, comunicaram legitimamente o sagrado ministério recebido — se bem que em grau subordinado — também aos Presbíteros [47]. Instaurou-se na Igreja, deste modo, a sucessão apostólica do sacerdócio ministerial, para glória de Deus e para o servidão do seu Povo e de toda a família humana, que deve ser orientada para o mesmo Deus.

Em virtude deste sacerdócio, os Bispos e os Presbíteros « são, de algum modo, segregados no seio do Povo de Deus, não para ficarem separados dele ou de qualquer homem, mas para se consagrarem totalmente à obra para a qual Deus os assume »; [48] ou seja, à função de santificar, de ensinar e de governar, cujo exercício é determinado em concreto pela comunhão hierárquica [49]. Esta multiforme função tem como princípio a ininterrupta pregação do Evangelho, [50] e como ápice e fonte de toda a vida cristã o sacrifício eucarístico, [51] que os mesmos sacerdotes, enquanto fazem as vezes da pessoa de Cristo-Cabeça e em nome dos membros do seu Corpo místico, bem como no seu pessoal, [52] oferecem ao Pai, no Espírito Santo; e o qual sacrifício, depois, é integrado pela refeição sagrada, na qual os fiéis, ao participarem dum único corpo de Cristo, se tornam também eles um só corpo (cf. *1 Cor.* 10, 16 s.).

A Igreja nunca deixou de indagar acerca da natureza do sacerdócio ministerial, que, já desde a época apostólica, resulta ter vindo a ser conferido de modo estável com um rito sagrado (cf. 1 *Tim.* 4, 14; 2 *Tim.* 1, 6). Como a assistência do Espírito Santo, chegou ela, depois, à persuasão mais clara de que Deus quis manifestar-lhe que aquele rito confere aos sacerdotes, não simplesmente um aumento de graça, para desempenharem santamente as funções eclesiais, mas sim imprime neles um sigilo permanente de Cristo, quer dizer, o carácter, por força do qual, dotados de um poder próprio, dimanante do supremo poder do mesmo Cristo, eles ficam habilitados para exercer essas funções. A existência permanente deste carácter, cuja natureza, todavia, é explicada pelos teólogos de maneiras diversas, é uma verdade ensinada pelo Concílio de Florença [53] e confirmada, depois, em dois decretos do Concílio de Trento [54].

Recentemente, foi ela recordada, mais de uma vez, pelo II Concílio do Vaticano [55] e, ainda, pela segunda Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, que a considerou justamente como algo que pertence à doutrina da fé [56]. Esta permanência do carácter sacerdotal, portanto, deve ser admitida pelos fiéis e dela se há-de ter conta, para se poder elaborar um recto juízo acerca da natureza do ministério sacerdotal e sobre as correspondentes modalidades do seu exercício.

Pelo que se refere ao poder próprio do sacerdócio ministerial, o II Concílio do Vaticano, em continuidade com a sagrada Tradição e com numerosos documentos do Magistério, ensinou: « Se todos podem baptizar os que acreditam, contudo, é próprio do sacerdote aperfeiçoar, com o sacrifício eucarístico, a edificação do Corpo »; [57] e ainda: « O mesmo Senhor, porém, para que os fiéis formassem um só corpo, no qual "nem todos os membros têm a mesma função" (*Rom.* 12, 4), constituiu, dentre eles, alguns como ministros que, na sociedade dos crentes, possuíssem o poder sagrado da Ordem, para oferecer o Sacrifício e para perdoar os pecados » [58]. De modo semelhante, a segunda Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos afirmou, com razão, que só o sacerdote pode ser representar a pessoa de Cristo, para presidir e realizar o convívio sacramental, em que o Povo de Deus é associado à oblação do mesmo Cristo [59]. E, sem querer agora entrar na problemática relativa aos ministros de cada um dos Sacramentos, atendo-nos ao testemunho da sagrada Tradição e do sagrado Magistério, é evidente que os fiéis que, sem terem recebido a ordenação sacerdotal, só por seu livre alvedrio, se arrogassem a função de celebrar a Eucaristia, esse seu acto tentado, seria, não apenas gravemente ilícito, mas também inválido. E é óbvio, portanto, que, se porventura surgirem abusos deste género, devem eles ser prontamente extirpados pelos Pastores da Igreja.

À LAIA DE CONCLUSÃO

A presente Declaração não teve o intento — nem esse era, de resto, o seu escopo — de demonstrar, com um apropriado estudo dos fundamentos da nossa fé, que a Revelação divina foi confiada à Igreja, a fim de que, por ela, fosse mantida inalterada no mundo. Mas, simultaneamente com outras verdades atinentes ao mistério da Igreja, foi reevocado também este dogma, que está na origem da fé católica, para que, no meio da actual perturbação das mentes, aparecesse com clareza qual é a fé e a doutrina que os fiéis devem abraçar.

A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé vê de bom grado que os teólogos se apliquem diligentemente ao aprofundamento do mistério da Igreja. Reconhece também que o seu trabalho, não raro, toca questões que poderão vir a ser esclarecidas somente através de investigações que se completem mutuamente, e através de tentativas diversas e de conjecturas. No entanto, a justa liberdade dos teólogos deve conter-se sempre dentro de certos limites traçados pela palavra de Deus, conforme é fielmente conservada e exposta pela Igreja e como é ensinada e explicada pelo Magistério vivo dos Pastores, em primeiro lugar pelo do Pastor de todo o Povo de Deus.[60]

A mesma Sagrada Congregação confia a presente Declaração à solicitude atenta dos Bispos e de todos

aqueles que compartilham, por qualquer título, o dever de salvaguardar o depósito de verdade, que foi entregue por Cristo e pelos Apóstolos à Igreja. E, com confiança, ela dirige-a também aos fiéis e, em particular, aos sacerdotes e aos teólogos, por motivo da importância do seu cargo na Igreja, para que todos, enfim, sejam concordes na fé e numa sincera consonância com a Igreja.

O Sumo Pontífice, por divina Providência Papa Paulo VI, na Audiência concedida ao abaixo assinado Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé no dia 11 do mês de Maio de 1973, ratificou e confirmou a presente Declaração acerca da doutrina católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos e ordenou que a mesma fosse publicada.

Dada em Roma, na Sede da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, aos 24 dias do mês de Junho de 1973, na Festa de São João Baptista.

Francisco Cardeal Seper
Prefeito

Jerónimo Hamer
Arcebispo titular de Lorium
Secretário

Notas

[1] Paulo VI, Exort. Apost. *Quinque iam anni*, A.A.S., 63 (1971), p. 99.

[2] Paulo VI, Const. Apost. *Regimini Ecclesiae universae*, A.A.S., 59 (1967), p. 897.

[3] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 8; *Constitutiones Decreta Declarationes*, editio Secretariae Generalis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, p. 104 s.

[4] II Conc. do Vat.: Decr. sobre o Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 3; *Const. Decr. Decl.*, p. 250.

[5] *Ibid.*, n. 4; *Const. Decr. Decl.*, p. 252.

[6] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 8; *Const. Decr. Decl.*, p. 106.

[7] *Ibid.*; *Const. Decr. Decl.*, p. 105.

[8] II Conc. do Vat.: Decr. sobre o Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 4; *Const. Decr. Decl.*, p. 253.

[9] Cf. *ibid.*, n. 6-8; *Const. Decr. Decl.*, pp. 255-258.

[10] Cf. *ibid.*, n. 1; *Const. Decr. Decl.*, p. 243.

- [11] Cf. Paulo VI, Encíclica *Ecclesiam suam*, A.A.S., 56 (1964), p. 629.
- [12] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Revelação divina *Dei Verbum*, n. 7; *Const. Decr. Decl.*, p. 428.
- [13] Cf. *ibid.*, n. 10; *Const. Decr. Decl.*, p. 431.
- [14] Cf. *ibid.*, n. 8; *Const. Decr. Decl.*, p. 430.
- [15] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 12; *Const. Decr. Decl.*, p. 113 s.
- [16] *Ibid.*; *Const. Decr. Decl.*, p. 114.
- [17] Cf. *ibid.*, n. 35; *Const. Decr. Decl.*, p. 157.
- [18] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Revelação divina *Dei Verbum*, n. 8; *Const. Decr. Decl.*, p. 430.
- [19] Paulo VI, Exort. Apost. *Quinque iam anni*, A.A.S., 63 (1971), p. 99.
- [20] Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 25; *Const. Decr. Decl.*, p. 138 s.
- [21] II Conc. do Vat.: *ibid.*, n. 18; *Const. Decr. Decl.*, p. 124 s. Cf. I Conc. do Vat.: Const. dogm. *Pastor aeternus*, Prologus; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*³, ed. Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Herder, 1973, p. 812 (Denz.-Schön. 3051).
- [22] Paulo VI, Exort. Apost. *Quinque iam anni*, A.A.S., 63 (1971), p. 100.
- [23] Decr. da S. Congr. do S. Ofício *Lamentabili*, n. 6, A.A.S., 40 (1907), p. 471 (Denz.-Schön. 3406). Cf. I Conc. do Vat.: Const. dogm. *Pastor aeternus*, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.*³, p. 815 s. (Denz.-Schön. 3069, 3074).
- [24] I Conc. do Vat.: Const. dogm. *Pastor aeternus*, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.*³, p. 816 (Denz.-Schön. 3070). Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 25, e Const. dogm. sobre a Revelação divina *Dei Verbum*, n. 4; *Const. Decr. Decl.*, pp. 141 et 426.
- [25] II Conc. Vat.: Const. dogm. sobre a Revelação divina *Dei Verbum*, n. 11; *Const. Decr. Decl.*, p. 434.
- [26] Cf. *ibid.*, n. 9 s.; *Const. Decr. Decl.*, pp. 430-432.
- [27] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 25; *Const. Decr. Decl.*, p. 139.
- [28] Cf. *ibid.*, n. 25 et 22; *Const. Decr. Decl.*, p. 139 et 133.
- [29] I Conc. do Vat.: Const. dogm. *Pastor aeternus*, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.*³, p. 816 (Denz.-Schön. 3074). Cf. II Conc. do Vat.: *ibid.*, n. 25; *Const. Decr. Decl.*, pp. 139-141.

[30] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 25; *Const. Decr. Decl.*, p. 139.

[31] I Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Fé Católica *Dei Filius*, cap. 3; *Conc. Oec. Decr.*, p. 807 (Denz.-Schön. 3011). Cf. C.I.C., can. 1323, § 1 e can. 1325, § 2.

[32] Cf. Conc. de Trento, Sess. 6: Decr. *de Justificatione*, cap. 6; *Conc. Oec. Decr.* 3, p. 672 (Denz.-Schön. 1526); cf. também II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Revelação divina *Dei Verbum*, n. 5; *Const. Decr. Decl.*, p. 426.

[33] Cf. I Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Fé Católica *Dei Filius*, cap. 3; *Conc. Oec. Decr.* 3, p. 807 (Denz.-Schön. 3008); cf. também II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Revelação divina *Dei Verbum*, n. 5; *Const. Decr. Decl.*, p. 426.

[34] Cf. II Conc. do Vat.: Decr. sobre o Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 11; *Const. Decr. Decl.*, p. 260.

[35] *Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique*, IV, 4 b, in *Sécretariat pour l'Unité des Chrétiens: Service d'information*, n. 12 (Déc. 1970, IV), p. 7 s.; *Reflections and Suggestions Concerning Ecumenical Dialogue*, IV, 4 b, in *The Secretariat for Promoting Christian Unity: Information Service*, n. 12 (Déc. 1970, IV), p. 8.

[36] I Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Fé Católica *Dei Filius*, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.* 3, p. 808 (Denz.-Schön. 3016).

[37] Cf. Pio IX, Breve *Eximiam tuam*, A.A.S., 8 (1874-75), p. 447 (Denz.-Schön. 2831); Paulo VI, Encíclica *Mysterium fidei*, A.A.S., 57 (1965), p. 757 s., e *L'Oriente cristiano nella luce di immortali Concili*, em *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 5, Tip. Poligl. Vatic., p. 412 s.

[38] Cf. I Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Fé Católica *Dei Filius*, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.* 3, p. 809 (Denz. Schön. 3020).

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*, can. 3; *Conc. Oec. Decr.* 3, p. 811 (Denz.-Schön. 3043).

[41] João XXIII, Alocução na altura da inauguração do II Concílio do Vaticano, A.A.S., 54 (1962), p. 792. Cf. II Conc. do Vat.: Const. pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, n. 62; *Const. Decr. Decl.*, p. 780.

[42] Paulo VI, Exort. Apost. *Quinque iam anni*, A.A.S., 63 (1971), p. 100 s.

[43] Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 10; *Const. Decr. Decl.*, p. 110.

[44] *Ibid.*, n. 11; *Const. Decr. Decl.*, p. 111.

[45] *Ibid.*, n. 10; *Const. Decr. Decl.*, p. 111.

[46] Cf. Pio XI, Encíclica *Ad catholici sacerdotii*, A.A.S., 28 (1936), p. 10 (Denz: Schdn. 3755). Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 10, e Decr. sobre o ministério e vida dos sacerdotes *Presbyterorum ordinis*, n. 2; *Const. Decr. Decl.*, p. 110 s., p. 622 s.

[47] Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 28; *Const. Decr. Decl.*, p. 145.

[48] II Conc. do Vat.: Decr. sobre o ministério e vida dos sacerdotes *Presbyterorum ordinis*, n. 3; *Const. Decr. Decl.*, p. 625.

[49] Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 24, 27 s.; *Const. Decr. Decl.*, pp. 137, 143-149.

[50] II Conc. Vat.: Decr. sobre o ministério e vida dos sacerdotes *Presbyterorum ordinis*, n. 4; *Const. Decr. Decl.*, p. 627.

[51] Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 11; *Const. Decr. Decl.*, p. 111 s. Cf. também Conc. de Trento, Sess. 22: Doutrina de Missae Sacrificio, cap. 1 e 2; *Conc. Oec. Decr.3*, pp. 732-734 (Denz.-Schön. 1739-1743).

[52] Cf. Paulo VI, *Sollemnis Professio fidei*, n. 24, A.A.S., 60 (1968), p. 442.

[53] Conc. de Florença: Bula da união dos Arménios *Exsultate Deo*; *Conc. Oec. Decr.3*, p. 546 (Denz.-Schön, 1313).

[54] Conc. de Trento: *Decr. de Sacramentis*, can. 9 e Decr. de Sacramento Ordinis, cap. 4 e can. 4; *Conc. Oec. Decr.3*, pp. 685, 742, 744 (Denz.-Schön. 1609, 1767, 1774).

[55] Cf. II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 21, e Decr. sobre o ministério e vida dos sacerdotes *Presbyterorum ordinis*, n. 2; *Const. Decr. Decl.*, pp. 130, 622 s.

[56] Cf. *Documenta Synodi Episcoporum: I. De sacerdotio ministeriali*, pars prima, n. 5 A.A.S., 63 (1971), p. 907.

[57] II Conc. do Vat.: Const. dogm. sobre a Igreja *Lumen gentium*, n. 17; *Const. Decr. Decl.*, p. 123.

[58] II Conc. do Vat.: Decr. sobre o ministério e vida dos sacerdotes *Presbyterorum ordinis*, n. 2; *Const. Decr. Decl.*, p. 621 s.

Cf. também: 1) Inocência III, Epistola *Eius exemplo* cum Professione fidei Waldensibus imposita, PL, vol. 215, col. 1510 (Denz.-Schön. 794); 2) IV Conc. de Latrão: Const. 1: De Fide catholica; *Conc. Oec. Decr.3*, p. 230 (Denz.-Schön. 802), o lugar citado, acerca do SS. Sacramento do Altar, deve ser lido no contexto que segue, acerca do sacramento do Baptismo; 3) Conc. de Florença: Bula da união dos Arménios *Exsultate Deo*; *Conc. Oec. Decr.3*, p. 546 (Denz.-Schön. 1321), o lugar citado, acerca do ministro da Eucaristia, deve ser conferido com os lugares que lhe são afins, acerca dos ministros dos outros sacramentos; 4) Conc. de Trento, Sess. 23: Decr. de Sacramento Ordinis, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.3* p. 742 s. (Denz.-Schön. 1767, 1769); 5) Pio XII, Encíclica *Mediator Dei*, A.A.S., 39 (1947), pp. 552-556 (Denz.-Schön. 3849-3852).

[59] *Documenta Synodi Episcoporum: I. De Sacerdotio ministeriali*, pars prima, n. 4; A.A.S., 63 (1971), p. 906.

[60] Cf. *Synodus Episcoporum (1967), Relatio Commissionis Synodalis Constitutae ad examen ulterius peragendum circa opiniones periculosas et atheismum, II, 4: De theologorum opera et responsabilitate*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1967, p. 11 (*L'Osservatore Romano*, 30-31 de Outubro de 1967, p. 3).

