

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

ANTHROPOS

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense
Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA
Anno I, n. 1 - Maggio 1985

SOMMARIO

1 *Ioannes Paulus PP. II*, Constitutio Apostolica «Magnum matrimonii sacramentum» □ **5** *Editoriale*, Al servizio della verità sul matrimonio □ **13** *Stanislaw Grygiel*, Errantes revoca! Essai sur l'auto-conscience, sur le péché et la réconciliation □ **31** *Norbert Martin*, Familiensoziologische Überlegungen im Anschluss an das apostolische Schreiben «Familiaris consortio» Johannes Pauli II □ **43** *John M. Finnis*, Personal integrity, sexual morality and responsible parenthood □ **57** *Josef Seifert*, Absolute moral obligations towards finite goods as foundation of intrinsically right and wrong actions

95 NOTE CRITICHE □ *Ramon García de Haro*: F. Böckle, I concetti fondamentali della morale

109 IN RILIEVO □ *Carlo Caffarra*: La fecondazione in vitro: considerazioni antropologiche ed etiche

119 VITA DELL'ISTITUTO □ A. Situazione statistica degli studenti □ B. Situazione dei titoli di studio □ C. Attività scientifiche

© Istituto Giovanni Paolo II, 1985

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II - Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma - tel. (06) 6986401/6986113

Abbonamento annuo (2 numeri): Italia L. 19.000 - Estero US \$ 13

Forma di pagamento: assegno bancario (o vaglia postale) intestato a: Carlo Caffarra, Istituto Giovanni Paolo II - P.zza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma.

A norma dell'art. 74 lett. C del D.P.R. 633/1972, l'IVA pagata dall'editore sugli abbonamenti nonché sui fascicoli separati è conglobata nel prezzo di vendita; il cessionario non è tenuto ad alcuna registrazione ai fini IVA (art. 25 D.P.R. 633/1972) e non può parimenti operare, sempre ai fini di tale imposta, alcuna detrazione. In considerazione di ciò l'editore non rilascia fatture.

Un numero L. 11.000 (US \$ 6) - Per la diffusione della Rivista in librerie e l'acquisto di copie singole, rivolgersi a: Città Nuova Editrice - Via degli Scipioni 265 - 00192 Roma - tel. (06) 5395212/383062/310955 - c.c.p. 34452003

Autorizzazione del Tribunale di Roma in via di concessione

8. Institutum committitur peculiari patrocinio Beatissimae Mariae Virginis a Fatima.

9. Constitutio haec, quae, praeter consuetudinem, per diarium, cui «L'Observatore Romano» est index, promulgatur, vigere incipiet a die XIV Octobris MCMLXXXII.

Volumus demum ut haec Constitutio Nostra firma, valida et efficax et ab omnibus, ad quos res pertinet, religiose servetur, contrariis quibusvis nil obstantibus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die VII, mensis Octobris, in memoria Beatae Mariae Virginis a Rosario, anno MCMLXXXII, Pontificatus Nostri quarto.

IOANNES PAULUS PP. II

MAGNUM MATRIMONII SACRAMENTUM

Constitutio Apostolica

1. Magnum matrimonii sacramentum (cfr *Eph* 5, 32) Ecclesia peculiari semper pastorali sollicitudine prosecuta est, cum sit «sibi conscientia matrimonium et familiam unum e bonis pretiosissimis generis hominum esse» (*Familiaris consortio*, 1).

Etenim «salus personae et societatis humanae ac christiana arcte cum fausta condicione communitatis coniugalis et familiaris connectitur» (*Gaudium et spes*, 7).

Cuius quidem peculiaris pastoralis sollicitudinis testimonium est per ampla tractatio, quam Concilium Vaticanum II eidem tribuit argumento.

Summi autem Pontifices necnon totius orbis Episcopi numquam cessaverunt perfectissimam matrimonii ac familiae imaginem iterum iterumque fidelibus proponere atque urgere, simul respondentes huius nostrae aetatis quaestzionibus, quemadmodum contigit cum Decessor Noster Paulus VI Litteras Encyclicas *Humanae vitae* promulgavit.

Inter multiplicita huius studiosae curae signa recentioribus temporibus reddita, eminent profecto Episcoporum Synodus Romanae a die XXVI Septembris ad XXV Octobris anno MCMLXXX celebrata necnon Pontificii Consilii pro Familia constitutio.

2. Inter praecipua munera missione Ecclesiae concredita ad Matrimonium et Familiam quod attinet, habendum sane est officium «omnibus consilium Dei de matrimonio ac familia declarandi, cuius plenum vigorem et promotionem humanam et christianam in tuto collocet» (*Familiaris consortio*, 3).

Haec est ratio cur Ecclesia, praesertim post Concilium Vaticanum II, operam dederit tum theologicae investigationi de Matrimonio ac Familia promovendae, tum excitandis institutis, quae sibi proponunt pastoralem eorum formationem, qui peculiari modo in hac pastoralis eius operositatis provincia versantur. Necesse tamen visum est iam quoddam conderetur primarium studiorum Institutum ad theologicam pastoralemque de Matrimonio ac Familia investigationem provehendam, in commodum universae Ecclesiae.

3. Omnibus igitur mature perpensis, statuimus ac decernimus ut Pontificio Instituto studiorum Matrimonii ac Familliae, apud Pontificiam Universitatem Lateranensem iam condito atque operanti, iuridica forma tribuatur, eo fine ut

veritas Matrimonii et Familiae magis magisque methodo scientifica exploretur, atque laici, religiosi et sacerdotes scientificam formationem sive philosophicam-theologicam sive in scientiis humanis hac in re recipere possint, ita quidem ut eorum pastorale et ecclesiale ministerium in bonum Populi Dei aptius atque efficacius absolvatur.

Integrum ideo huic Instituto est suo quidem iure academicos hos qui sequuntur, gradus conferre:

- Doctoratum in S. Theologia cum specializatione in theologicis scientis de Matrimonio et Familia;
- Licentiam in Theologia de Matrimonio et Familia;
- Diploma in scientia de Matrimonio et Familia.

4. Hos autem praestitutos sibi fines Institutum consequetur:

A. cursum instituendo ad Doctoratum in S. Theologia cum specializatione in scientiis theologicis de Matrimonio ac Familia pro iis qui iam habent licentiam in S. Theologia;

B. cursum instituendo ad Licentiam in Theologia de Matrimonio et Familia pro iis qui Bacchalaureatum in S. Theologia adepti sunt;

C. cursum instituendo ad Diploma in Theologia de Matrimonio et Familia pro iis, qui in propria Natione iure fruuntur studiorum Universitatem adeundi;

D. studiorum seminaria constituendo ad quae comprobatae doctrinae viri invitantur ac gravioribus et instantioribus quaestionibus ad Matrimonium et Familiam attinentibus, secundum sententiam Auctoritatum Academicarum Instituti vel rogatum Dicasteriorum Curiae Romanae aut singularum Episcoporum Conferentiarum.

5. Instituti ipsius Auctoritates Academicae sunt: Magnus Cancellarius et Rector Pontificiae Universitatis Lateranensis, Praeses atque Consilium Instituti. A Summo Pontifice nominatur Praeses qui ex officio ad Senatum Academicum pertinet Pontificiae Universitatis Lateranensis.

6. Providebitur ut quaecumque hac statuuntur Apostolica Constitutione ad effectum opportune deducantur propriis Statutis a legitima Sanctae Sedis Auctoritate approbandis, auditio Senatu Academicu Pontificiae Universitatis Lateranensis.

7. Institutum peculiari nexu cohaerebit cum Pontificio Consilio pro Familia, secundum ea quae in Litteris Apostolicis motu proprio datis «Familia a Deo Instituta» describuntur sub n. V, f.

AL SERVIZIO DELLA VERITÀ SUL MATRIMONIO

Editoriale

Nel momento in cui il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia inizia la pubblicazione della sua Rivista ufficiale, non è inutile dichiarare le nostre intenzioni.

La rivista che ora nasce, è l'organo ufficiale dell'Istituto e ne è l'espressione. Voluto personalmente dal Santo Padre Giovanni Paolo II, esso, come è detto nella Costituzione apostolica *Magnum matrimonii sacramentum* che apre il presente numero, è stato fondato «ut veritas Matrimonii et Familiae magis magisque methodo scientifica exploretur».

«*Veritas Matrimonii et Familiae*»: siamo immediatamente richiamati alla esistenza di una verità, di una identità del matrimonio e della famiglia, che permane nel mutare dei costumi e delle culture. Quella verità da cui sgorgano criteri, permanenti ed immutabili come la loro sorgente, mediante i quali è possibile e doveroso dare un giudizio etico sulle concrete, storiche realizzazioni della comunità coniugale e familiare. Né per individuare e capire questa verità ed i criteri del giudizio etico, che da essa promanano, si deve fare attenzione al «consenso sociale». Come è scritto profondamente nella Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, «la Chiesa, seguendo Cristo, cerca la verità, che non sempre coincide con l'opinione della maggioranza. Ascolta la coscienza e non il potere ed in questo difende i poveri ed i disprezzati» (5, 3).

Nei suoi primi tre anni di vita, l'Istituto si è impegnato in questa ricerca, non solo nella normale e quotidiana attività didattico-academica, ma anche organizzando seminari di studio e congressi per affrontare, alla luce di quella Verità che è «tam antiqua et tam nova», problemi e temi di particolare difficoltà, cercando di mettere in atto un dialogo fra scienziati, filosofi e teologi.

Dopo questo «rodaggio», abbiamo avuto la presunzione di ritenere che fosse di qualche utilità uscire dalle quattro mura dell'Istituto, per mettere a disposizione della riflessione di altri scienziati, filosofi e teologi quanto si va elaborando all'interno del nostro lavoro accademico e di ricerca. Da questo bisogno nasce la presente rivista, di cui questo primo Editoriale vorrebbe fornire la carta d'identità.

*

Ripensare e riscoprire profondamente la verità del matrimonio e della

famiglia, alla luce congiunta della ragione e della fede, è impresa destinata al fallimento se non condotta all'interno di un ripensamento e di una riscoperta della verità della persona umana.

Quando il Santo Padre Giovanni Paolo II diede inizio al ciclo delle Catechesi sull'amore umano nel piano divino, egli affermò che la sua catechesi aveva l'intenzione di «accompagnare, per così dire, da lontano i lavori preparatori al Sinodo» sulla famiglia (cfr Catechesi del 5 settembre 1979; Atti e insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. II/2).

Si trattava dell'attenzione alle profonde radici da cui il tema scaturisce. Quali sono queste profonde radici? È l'*humanitas* dell'uomo, di ogni uomo: l'*humanitas* creata nella santità e nella giustizia originaria, l'*humanitas* caduta nel peccato ed a cui è offerta la redenzione operata da Cristo, l'*humanitas* che sarà glorificata nella fine dei tempi. L'attenzione sulla verità del matrimonio e della famiglia presuppone e implica continuamente l'attenzione sulla verità dell'uomo.

Ma è possibile e doveroso anche il cammino speculativo inverso a questo appena indicato. È possibile e doveroso percorrere la via della riflessione sul matrimonio e sulla famiglia, per penetrare nella verità della persona umana. Questa possibilità, e dovere, è mostrata da molti punti di vista.

Quando il Concilio Vaticano II insegna che l'uomo «plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum» (*Gaudium et spes* 24, 3), afferma una verità sull'uomo non di secondaria importanza, poiché essa è radicalmente fondata sull'essere-personale come tale. In questa prospettiva, la meditazione filosofica e teologica su quel dono di se stesso che istituisce la comunione coniugale è un momento impreteribile per sapere la verità dell'amore umano e, in esso, della persona umana. Tanto più che una meditazione filosofica e teologica su questi due temi (amore coniugale - persona umana), è costretta a «fare i conti» con le esperienze essenziali che definiscono, alla fine, la persona umana stessa.

L'amore - dono di sé (coniugalmente realizzato) è possibile per la trascendenza della persona al suo atto e l'immanenza della stessa nel medesimo, per la libertà della volontà che è la base della trascendenza della persona e si esprime eminentemente nella decisione, per la conoscenza della verità sul bene — espressa nelle norme morali — fondamento ultimo della decisione, dell'autodominio e della trascendenza della persona nel suo atto. L'atto dell'autodonazione, che definisce l'atto dell'amore, è una strada privilegiata per entrare nello spazio interno dell'*humanum*: cosa che, forse, non è sempre stata sufficientemente considerata nella grande tradizione antropologica.

Lo schizzo del cammino che, partendo dalla meditazione filosofica e teologica sull'amore coniugale, giunge nel cuore della persona umana, ci fa capire anche che nessun discorso sull'uomo può essere fatto senza una riflessione etica.

La verità dell'uomo è una verità affidata alla libertà dell'uomo: la conoscenza della intelligenza *esige* di essere riconosciuta dalla volontà. E la riflessione etica

si colloca precisamente in questo incrociarsi della verità con la libertà, della conoscenza col riconoscimento: l'etica è l'antropologia normativa. Le norme morali esprimono la potenza obbligante della verità nei confronti della libertà. E quando dall'etica si volesse bandire il concetto di verità, non è solo un pezzo dell'edificio che è tolto: è l'edificio stesso nella sua totalità che è distrutto. E il continuare a parlare ancora di etica, di bene/male, di norme morali, di coscienza morale è un puro esercizio retorico.

Questa rivista si propone — e siamo profondamente consapevoli della difficoltà e della grandezza del compito — di contribuire con tutte le sue forze alla ricostruzione di un pensiero antropologico ed etico, sia filosofico sia teologico, che sia un orientamento chiaro ed un criterio veritativo di discernimento per l'uomo d'oggi, sia credente sia non credente. La consapevolezza della nostra povertà ci ha subito convinti che dovevamo unirci a tutti gli uomini di buona volontà, poiché le nostre sole forze sono impari alla realizzazione di questo progetto. Pertanto abbiamo chiesto la cooperazione stabile e organica di uomini che, in sedi prestigiose del sapere scientifico, filosofico e teologico, vedevamo lavorare nella stessa direzione. In questo modo, ci proponiamo di creare — all'interno dell'attuale controversia, sempre più radicale, sull'identità dell'*humanum* — un centro di pensiero filosofico e teologico che sia fedele alla grande tradizione filosofica ed ecclesiiale.

*

Questa triplice finalità della rivista le conferisce il suo volto preciso e ne delinea, con sufficiente precisione, il progetto di costruzione. Ma le strutture portanti di questa costruzione sono costituite dalle risposte ad alcune domande fondamentali: risposte che orienteranno tutta la riflessione futura. Si tratta della domanda sulla conoscenza della verità, sui fondamenti ultimi dell'etica, sui fondamenti ultimi della riflessione teologica. È sulla base delle risposte a queste tre domande, che la rivista intende dare il suo piccolo contributo alla creazione di una cultura adeguata alla verità dell'uomo. Ci sentiamo, pertanto, in dovere di presentare brevemente queste risposte, oggetto della nostra quotidiana riflessione e lavoro accademico.

*

L'impostazione del problema della verità acquista una sua peculiare fisionomia in relazione alla domanda cui pretende di essere risposta.

Le teorie della conoscenza contemporanee ci spingono a credere che il soggetto del conoscere sia la ragione o l'intelletto o una qualche funzione particolare della coscienza riflettente. Da questo modo di pensare apparentemente innocuo derivano delle conseguenze di enorme rilievo riguardo alla concezione del modo in cui l'uomo incontra la verità, la riconosce e fa esperienza di essa. Una delle conseguenze più letali attribuibili a questa filosofia della conoscenza è una sorta di idealismo, caratterizzato soprattutto dalla presunzione di indiffe-

renza nei confronti della sfera pratica. Una versione della conoscenza non idealistica, né nel senso gnostico né in quello trascendentale, deve ammettere innanzi tutto che non è propriamente l'intelletto a conoscere, ma *l'uomo stesso* (san Tommaso, *De Ver.* 2, 6, ad 3). Tale premessa prescrive delle conclusioni di importanza capitale. In primo luogo la conoscenza appare come un momento dell'incontro e della partecipazione dell'uomo alla verità e non più come il luogo esauriente di questo incontro. In secondo luogo si pone il problema della compiutezza di questo incontro e del ruolo *specifico* che compete alla conoscenza ed ai suoi organi.

Le implicazioni della conoscenza con la verità sono di vario genere e si prestano ad essere considerate da molteplici punti di vista. La presenza del vero, come la verità che può rivelarsi in una presenza, è avvertita dall'uomo con tutto il suo essere e si riverbera perfino nella sfera psicofisica. La capacità di avvertire la verità ha il suo fondamento nell'originaria predisposizione dell'uomo al vero stesso. Essendo creato e preordinato al vero, l'uomo nell'incontro con esso si riscuote perché trova ciò che il suo spirito attende e ciò che risponde al suo desiderio. Ma l'incontro con la verità non diviene pienamente umano finché in questo evento non subentra la facoltà della conoscenza. Attraverso di essa, la verità incontrata diventa in lui una luce stabile cessando di essere una semplice folgorazione. La conoscenza mostra la trascendenza della verità, non permettendo di confonderla con l'esperienza soggettiva che di essa si può avere.

Se però consideriamo la conoscenza non più come conoscenza di qualcosa (nel suo rapporto cioè con l'oggetto), ma come un atto della persona (nel suo rapporto cioè con il soggetto conoscente), ci accorgiamo che attraverso di essa si rivela un particolare aspetto dell'essere che l'uomo è: il suo essere «capace» di verità. Nella facoltà del conoscere, l'uomo manifesta se stesso come un essere aperto al vero e alla trascendenza della verità e, nello stesso tempo, è proprio nella *dipendenza* dalla verità che appare la trascendenza della persona.

Una ulteriore conseguenza che dobbiamo trarre da questo abbozzo di definizione della conoscenza e della verità è ciò che raggiunge l'uomo nel profondo di sé e che quindi non può entrare in lui senza orientarlo eticamente: chiama in causa la sua libertà. Alle affermazioni vere che lo riguardano, e quindi lo definiscono, l'uomo non può aderire con il solo intelletto senza che sia coimplicata la sua libertà.

Il nodo fondamentale da sciogliere a proposito della verità della conoscenza è quello del giudizio: della corrispondenza fra ciò che è affermato e l'essere di ciò che entra nella relazione conoscitiva. Si tratta di una specificazione successiva dell'aspetto per cui la conoscenza è conoscenza «di qualcosa». La verità della conoscenza si stabilisce nella verifica della corrispondenza fra l'affermazione e l'essere della cosa («*veritas fundatur in esse*», san Tommaso, in *I Sent.*, disp. 19, q. 5, a. 1) tenendo presente che diversa è la natura delle «cose». San Tommaso ha posto chiaramente il principio per cui oggetti di natura diversa si rivelano in maniera differente e mettono quindi capo a conoscenze di diverso tipo (cfr *Contra gentes* 4, 11).

La consapevolezza della «distinzione dei gradi del sapere» è particolarmente importante nel nostro lavoro, poiché in esso convergono conoscenze scientifiche, filosofiche, teologiche, per rifiutare ogni visione riduttivistica del criterio veritativo.

Ma questa consapevolezza non deve farci dimenticare che essa *presuppone* una visione unitaria di quell'*unicum-unum* che è la persona umana, che recupera la verità del teorema della «subalternanza», in ordine ad una «antropologia adeguata» (cfr Giovanni Paolo II, Catechesi del 2 gennaio 1980, nota 1; Atti ed insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. III).

*

Quanto è stato detto sulla conoscenza della verità è per noi *conditio sine qua non* per dare inizio ad un dialogo sincero e fruttuoso coi lettori della nostra Rivista sui principali problemi attuali dell'etica. Se le norme morali e i giudizi etici non dovessero avere valore veritativo, se fossero solo espressione del consenso sociale, se, all'opposto, fossero unicamente espressione dei sentimenti soggettivi di approvazione o disapprovazione oppure delle decisioni individuali interamente condizionate e regolate dalla situazione, quale senso avrebbe avviare un dialogo su tali argomenti? Nei confronti dei sentimenti soggettivi, presi nella loro fattualità, la discussione non ha alcun senso dal punto di vista scientifico; lo può avere soltanto come propaganda a scopo di cambiare i sentimenti altrui a proprio profitto, ma questo non ci interessa. Il fatto che ancor oggi si parli, a livello personale, sociale e politico, dei problemi etici presuppone necessariamente la convinzione che su di essi c'è una verità oggettiva, un criterio cioè che permette di capire se le svariate emozioni e giudizi individuali siano giusti oppure sbagliati e quindi da correggere.

Il riconoscimento del valore di verità delle norme e dei giudizi etici viene quindi imposto da ciò che riteniamo debba essere la nostra onestà come autori di una Rivista. E il principio della verità delle norme racchiude in sé il problema dell'essere e della fondazione metafisica dell'etica. Senza essere, a cui si adeguil il pensiero e la coscienza, non c'è verità. Essa non può venire oggettivamente fondata sui processi logici, psicologici o trascendentali della soggettività, né sui condizionamenti istintuali o sociologici che essa possa subire. Dunque, siamo portati a riconoscere l'esistenza di realtà — e anche di fenomeni di coscienza legati alla libertà come il senso del dovere, il rimorso, il pentimento, la conversione — originariamente morali, quali sono ad esempio i valori che definiscono lo sviluppo integrale dell'uomo come persona.

Da quei valori vengono ricavati i criteri per conoscere ciò che è bene e ciò che è male nell'agire dell'uomo, per determinare cioè la moralità del suo comportamento. Essa sarà non di rado una moralità intrinseca — posseduta dall'atto in se stesso, nel suo significato costitutivo — perché altrimenti non avrebbe alcun senso attribuire un valore di verità alle norme etiche universali.

Tutto ciò non dovrebbe venir inteso come una mancanza di rispetto da

parte nostra verso la singolarità irripetibile di ogni uomo e di ogni suo comportamento concreto, nemmeno come misconoscimento della sacralità della coscienza. Significa invece che la relazione dell'uomo che agisce, con la propria e l'altrui dignità di persona umana e di figlio di Dio, costituisce il contesto-base ed essenziale di ogni scelta e di ogni coscienza. In questo contesto necessario di ogni atto della persona è racchiuso l'oggetto principale della responsabilità etica; quindi non possiamo ammettere che essa venga subordinata sempre ed esclusivamente ad una strategia di massimalizzazione dei valori extraetici, ad una funzione universale di utilità che giustificherebbe qualsiasi comportamento da essa richiesto (diverse forme, anche teologiche, di utilitarismo etico). La responsabilità nei confronti del mondo, se contrapposta alle esigenze irrinunciate della dignità dell'uomo redento da Cristo, perde ogni sua eticità.

Le particolari condizioni della società contemporanea e i progressi tecnologici del nostro tempo allargano certamente la responsabilità dell'uomo, così che, alle volte, risulta difficile per una intelligenza finita la valutazione esatta della portata dei suoi atteggiamenti e dei suoi atti. Pochi arriverebbero, con una metodologia empirico-induttiva, ad una valutazione appena accettabile. Ciononostante, riteniamo che sempre sia possibile per l'uomo — senza sottometersi agli strateghi del benessere — conoscere e fare ciò che è bene, e conoscere è tralasciare ciò che è male. Anche questo fatto ci spinge ad ammettere, sul piano strettamente razionale e filosofico, Dio come sommo Legislatore morale e fondamento ultimo del dovere, e a riconoscere la luce naturale della ragione (conoscenza etica naturale) come partecipazione dell'infinita luce della Ragione divina.

Non riusciamo a capire quindi in che maniera la luce divina proiettata sull'essere e sull'agire dell'uomo potrebbe oscurare la libertà e la legittima autonomia della persona. La libertà risiede nel fatto che i principi secondo cui l'uomo agisce siano da lui capiti, accettati e interiorizzati, non nel fatto che questi principi abbiano la loro sorgente ultima nell'umana finitezza. Che il prezioso dono della libertà sia insindibilmente legato all'assurdità di un mondo finito a sé stante, oppure a un deismo che ci toglie la gioia di un personale rapporto di amicizia con Dio, ci sembra una contraddizione.

*

Il «caso serio» dell'etica, solo così salvaguardato, ci introduce pertanto nel «caso serio» — l'unico vero «caso serio» — della relazione dell'uomo con Dio, dalla quale dipende l'eterna salvezza della persona creata. E, dunque, nell'ambito della riflessione propriamente teologica.

La riflessione teologica su un'antropologia adeguata esige nel panorama teologico contemporaneo la messa a punto di elementi fondamentali, cui la nostra Rivista intende attenersi. Anzitutto, in buona teologia, il criterio veritativo non può limitarsi neppure all'intrinsecamente vero: «*La revelatio revelata*, un preciso messaggio inviato da Dio agli uomini, deve essere ricevuta... come nozione assolutamente certa in quanto ci proviene da Colui che non può né

ingannare né essere ingannato» (J.H. Newman, *Grammatica dell'assenso*, Milano 1980, p. 240). È l'idea ricca di tradizione, dell'assenso di fede che alla fine coincide con l'abbandono all'autorità di Dio documentatasi in Cristo. Ciò esige il riconoscimento del principio di autorità nella conoscenza della verità cristiana. L'autorità di Cristo anzitutto, e quindi del Magistero come interprete autentico di Bibbia e Tradizione.

In secondo luogo, il cristianesimo, pur essendo carico di ragionevolezza è, nel suo nucleo centrale, Mistero. È l'irruzione nella storia di un *Altro* che resta strutturalmente oltre la natura e la ragione dell'uomo pur cogliendone a fondo le esigenze. L'idea di *Mistero soprannaturale* — già messa a punto dallo Scheeben nel secolo scorso — resta la chiave corretta per riproporre ancora oggi i contenuti ultimi della fede cristiana. Quando si oscura questa idea si ha l'ingresso del razionalismo nel pensare teologico, che è il pericolo più grave per la fede, come ben vide Newman (cfr «On the introduction of rationalistic principles into revealed religion», in *Essays critical and historical* I, London 1907, pp. 30-99).

Occorrerà riaffermare con vigore la centralità di Cristo come contenuto fondamentale dei Misteri soprannaturali. Nella redenzione infatti l'uomo, mediante la fede ed il battesimo, è incorporato a Cristo nella Chiesa. Divenuti *Fili in Filio* gli uomini sono introdotti da Cristo nella vita intima della Trinità e quindi condotti alla scoperta del livello sublime della *Comunione interpersonale*.

L'antropologia cristologicamente, e quindi trinitariamente, radicata diviene così contenuto fondamentale della nostra Rivista. Essa prenderà allora in esame i temi essenziali di una sana antropologia filosofica, nel convincimento, profondamente metafisico, che essi sono caratterizzati da polarità: spirito/corpo, maschio/femmina, individuo/società. Lo sforzo di ogni antropologia «precristiana» è sempre stato quello di dare risposta soddisfacente al problema dell'unità dell'uomo nonostante che quella struttura polare faccia sentire il suo peso — a livello di ciascuna delle tre dimensioni citate — attraverso il grande punto interrogativo della morte. Riconoscendo la validità e la necessità di un'antropologia naturale, a carattere filosofico, la novità cristiana ne documenta l'effettivo inveramento in Cristo Uomo-Dio.

Anima e corpo perdono nel Risorto ogni possibile tensione perché nel *descensus* glorioso di Cristo si produce una sorta di trasfigurazione della corporeità (cfr *Col* 1, 13). Nel rapporto tra Cristo e la Chiesa, Paolo (cfr *Ef* 5) indica la radice risolutiva di ogni tensione sessuale fra uomo e donna.

Infine la comunione interpersonale fondata dall'evento trinitario fa intravedere la possibilità di superamento, nel rapporto «persona» e «comunità», della tensione fra individuo e società.

Sono temi per forza di cose solo accennati in questa sede, sui quali la nostra Rivista non cesserà di riflettere dal momento che l'Istituto stesso, di cui sarà espressione ufficiale, vive uno dei suoi fondamenti nel continuo dialogo antropologico tra scienza, filosofia e teologia.

Con semplicità e fermezza immetteremo nell'*ideale agone* costituito dal

necessario dibattito scientifico, filosofico e teologico le nostre convinzioni saldamente comprovate. Ci spinge a ciò non solo la posizione di quanti hanno inteso porsi al di fuori e «dopo» il cristianesimo in un atteggiamento culturale che viene preteso come *postcristiano*, ma anche il costatare che per molti cristiani è purtroppo reale il rischio di una vanificazione del Mistero soprannaturale come cuore del cristianesimo. Le lacerazioni della teologia postconciliare sono significativa conferma della tentazione di ridurre il cristianesimo ad una *religio*, vale a dire ad uno dei fattori della *polis*, perciò ad elemento, in ultima istanza, inincidente nella storia, perché non «diverso», non «altro» da essa.

La messa in discussione, da parte di molti, del significato teologico di dogmi fondamentali, come — per fare esempi — la divinità e la risurrezione di Cristo, la transustanziazione, così come la struttura stessa della morale e della funzione del Magistero nella Chiesa e nella teologia, sembra dipendere da questo ricorrente equivoco che nel pensiero moderno si documenta: la pretesa di dimostrare le verità della fede mediante i soli principi della ragione. La fragilità di una simile posizione non è solo teologica ma anche filosofica. Essa infatti fa riferimento spesso ad un uso illuministico di «ragione». Una ragione in sé illuministica, ma in concreto indebolita da condizionamenti psicosociali; in una parola, che si lascia tentare dal fideismo. Il fideismo è un uso della ragione, in nome della fede, che vanifica le ragioni della fede.

Consideriamo questo come il quadro realistico della situazione odierna. Come si vede non siamo preda di facili ottimismi, anche se sono molte e valide le ragioni che ci inducono a sperare. Tra queste, lo diciamo perché la cosa ci riguarda molto da vicino come studiosi, l'originalissimo e dottrinalmente provocante Magistero di Giovanni Paolo II sui contenuti quotidiani del nostro lavoro e, perciò, della Rivista.

Anthropos

ERRANTES REVOCA!

Essai sur l'auto-conscience, sur le péché et la réconciliation

STANISLAW GRYGIEL

«La beauté est une forme de l'amour... Chacun d'entre nous est un fragment de cette beauté.
Et si chacun pouvait le conserver pur dans sa conscience...».

(C.K. Norwid, *Promethidion*)

L'auto-conscience de l'homme se réveille dans la rencontre. L'homme qui n'a jamais rencontré quelqu'un n'est pas en mesure de répondre à la question: «Qui suis-je?». La malédiction de la solitude consiste toujours dans le fait que celui qui y demeure ne trouve pas *l'occasion* de se poser à lui-même cette question fondamentale. L'être humain, dans la mesure où il est seul, n'a aucune possibilité de savoir qui il est. L'immensité de la solitude reflète celle de l'inutilité de son existence.

Par l'auto-conscience, l'homme existe dans la dimension du bien et du vrai. Sachant qui il est, il sait aussi immédiatement quels sont ses devoirs envers lui-même et en même temps ce qu'il doit à ceux qu'il a rencontrés et grâce auxquels sa conscience s'est éveillée et, avec elle, son être en tant que sujet. La dimension de la vérité et du bien ne peut surgir de l'homme qui demeure dans la solitude. Sa conscience en effet, étant seulement une conscience des choses, ne les réfère pas au sujet qu'est l'homme et ne les voit pas à sa lumière. La dimension de la vérité et du bien se révèle dans l'auto-conscience de l'homme, mais elle ne s'explique pas seulement par elle. Cette dimension ouvre l'auto-conscience de l'homme à quelque chose qui va plus loin: elle l'ouvre à la réalité nouvelle, c'est-à-dire à la Transcendance. C'est la Transcendance qui explique de manière définitive l'auto-conscience de l'homme.

L'auto-conscience de l'homme ne se réveille pas en dehors de la rencontre. Par conséquent la vérité et le bien constituent la dimension propre de la seule rencontre, ou, en d'autres termes, la vérité et le bien n'existent pas en dehors du dialogue. L'auto-conscience de l'homme a un caractère dialogal. Je suis «moi», parce que quelqu'un d'autre me dit «toi».

Dans la solitude, les fantasmes rêvés tissent autour de l'homme les fils d'une toile d'araignée qui l'isolent du monde réel. Ceux qui existent dans le monde réel constituent une réalité communautaire. Tandis que celui qui vit dans le monde des fantasmes et des rêves existe dans la solitude comme suspendu aux fils de la toile d'araignée. Ainsi isolé, il s'oublie lui-même. Il faut

que quelque chose l'ébranle pour qu'il se réveille et qu'il entre dans le monde réel où «nul n'est une île». Cet ébranlement, selon moi, c'est la rencontre.

Les rencontres ne surviennent pas à tout moment. Elles arrivent à l'homme de façon inattendue. Personne ne peut les programmer, bien que chacun les attend comme quelque chose qui devrait arriver; il y a en effet en nous la conviction, pleine de foi et d'espérance, que notre être a une signification et une valeur. Les rencontres *surviennent*. Ce sont des événements. Dans ces rencontres «survient» alors vers nous le *don*, que nous devons affronter, et, d'une façon ou d'une autre nous devons y répondre, c'est-à-dire nous présenter: je suis tel ou tel autre.

Il est significatif qu'en polonais — langue en laquelle cet essai a été pensé — le verbe *survenir* (*wydarzać się*) vient du mot «don» (*dar*). Si l'on voulait donc traduire fidèlement ce concept il faudrait inventer le mot *ex-donatur*, qui est proche, dans sa signification, du mot *ex-sistere*.

Le don qui se révèle à l'homme dans la rencontre éveille en lui *l'étonnement*. Car à partir du don, un nouveau cours de l'existence, un nouveau monde commencent. Le don n'est pas le résultat d'un calcul quel qu'il soit. Rien de ce qui était avant ne peut faire comprendre pourquoi survient le don. Le don n'est pas l'effet d'une cause. En lui, c'est la liberté pleine d'amour qui se révèle. Tout cela suscite en l'homme l'étonnement, dont il faudrait chercher l'archétype, peut-être, dans l'étonnement (l'émerveillement) qui s'est manifesté en Dieu devant l'œuvre de la Création.

Et l'homme répond au don — comme je l'ai dit — en se présentant avec toute son existence: je suis tel ou tel. Autrement dit, le don ouvre à l'auto-conscience la possibilité d'une nouvelle vérité et d'un nouveau bien. Mais en même temps le risque d'un nouveau mensonge et d'un nouveau mal.

Seul peut s'étonner l'être qui est capable d'entrevoir le commencement d'un nouveau cours de l'existence; alors seul peut s'étonner celui qui est capable d'entrevoir l'être et le néant. Nous entrons ainsi dans la métaphysique. Un jour Goethe dit à Eckermann (18-11-1829) que l'étonnement (*das Erstaunen*) est l'état le plus sublime que l'homme puisse atteindre et qu'il devrait être heureux si *das Urphänomen* réveille en lui ce sentiment. Et dans *Faust* il écrivait: «*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil*»: «Le frémissement est la partie la meilleure de l'essence de l'homme»¹.

C'est dans l'étonnement que se met en marche la pensée. Quand l'homme perd la capacité de s'étonner, sa pensée dégénère immédiatement en un processus mécanique dans lequel se développent seulement des relations formelles entre les contenus «programmés» (les définitions) *a priori*. Au contraire, la pensée propre de l'homme ne s'identifie avec aucun jeu formel effectué selon des règles formelles.

L'homme, en se présentant au don qui «survient» dans la rencontre, répond à celui-ci avec tout son être. Il prend une attitude face à la réalité qui «survient»

¹ *Faust*, II, v. 6272.

et il instaure avec elle une relation. C'est précisément cela que j'appelle penser. Dans ce sens, toute nouvelle pensée est un ébranlement pour l'homme tout entier. Après quoi il cherche les mots capables de donner à cette pensée nouvelle une expression juste.

La pensée se réalise donc dans toute la réalité de l'homme et pas seulement dans l'une de ses facultés. Elle se réalise ainsi grâce à la présence de l'homme au monde qui l'entoure. Par conséquent, une telle pensée est aussi présente dans les êtres dont elle est la pensée au point de s'identifier à eux. La pensée est présente dans les êtres dans la mesure où l'homme même est présent en eux. Cette pensée, présente dans les êtres là où ils émergent continuellement du rien, participe en quelque sorte au travail même de l'acte créateur. En ce sens, cette pensée est pensée *poétique* (de *poiesis*). Et c'est d'elle que naît la philosophie.

Dans l'étonnement Aristote a vu le début de la connaissance. Platon, lorsqu'il parle de l'instant où la beauté se révèle à l'homme, ou seulement son reflet dans les corps beaux et dans les pensées belles, n'a vu dans cet instant foudroyant rien d'autre peut-être que l'étonnement. Il commence dans l'instant de foudroiemment provoqué par l'éblouissement lumineux de la Beauté, et tout de suite après il se transforme en vision.

L'éblouissement de la Beauté suscite en nous l'étonnement. Nous avons dit tout à l'heure que l'homme s'étonne en voyant le don qu'est le commencement du cours nouveau de l'existence, le commencement d'un monde nouveau. *L'éblouissement de la Beauté nous foudroie donc et nous rend capables de voir là où se réalise le passage du rien à l'être.* Avant, il n'y avait rien, et maintenant il y a quelque chose.

Il n'y avait rien pour notre conscience, et tout de suite après, pour elle, il y a quelque chose. Ce premier instant de «l'exister» qui anihile le néant est beau, et c'est précisément cela qui fait jaillir l'étonnement. Dans le premier instant de l'exister le don prend la parole de la façon la plus pure possible. En lui se révèle l'amour dans sa forme la plus transparente qu'est la Beauté. Car le don jaillit de l'amour.

En s'étonnant l'homme répond d'une manière spontanée à la *révélation du don*. En s'étonnant il répond à l'appel de cette réalité qui se réveille en lui dans la Beauté et qui, dans cette Beauté, lui livre un message. La Beauté lui propose de s'identifier à ce qui, en elle, lui est connaturel. Dans ce qui se révèle à lui comme connaturel, l'homme voit sa valeur: cela vaut la peine de le vivre, et parfois cela vaut même la peine de sacrifier sa propre vie pour cela. L'homme se sent lui-même seulement lorsqu'il se trouve placé face à une valeur pour laquelle il est prêt à mourir; alors il est sûr d'avoir retrouvé sa propre demeure.

Les choses se révèlent à l'homme. L'homme se révèle à l'homme. Adam rencontrait des choses et des animaux, il leur donnait un nom, mais il n'avait pas trouvé «une aide qui lui soit assortie», lisons-nous dans le Livre de la Genèse. Son auto-conscience n'arrivait pas à se réveiller. C'est seulement lorsqu'il a vu Eve qu'il s'est écrit: «Au coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma

chair!» (*Genèse* 2, 23). Le «definiendum» qu'est *Adam* se retrouve lui-même dans le «definiens» qu'est *Eve* pour lui. En elle il a trouvé une aide; grâce à elle, son auto-conscience s'est réveillée.

Ce qui «survient» vers l'homme dans la rencontre lui fait comprendre que même sa réalité est un «avent» (un venir vers). Ceci montre bien que dans la rencontre l'homme retourne vers lui-même. Il retourne vers celui qu'il avait «oublié», il retourne vers lui-même comme vers quelqu'un qui, du néant, vient vers lui. En ce sens l'auto-conscience de l'homme est une *histoire dramatique de la réconciliation*. Elle porte en elle la dimension tant métaphysique que morale qui ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre.

Cette double dimension de la réconciliation constitue l'essence complexe du travail qui est le chemin de l'homme allant à la rencontre de lui-même, c'est-à-dire le chemin de son existence. «Connais-toi toi-même», est-il écrit au fronton du temple de Delphes. Mais, dit Héraclite, l'oracle de Delphes ne s'exprime pas clairement. «Il ne cache ni ne révèle, il indique seulement». Ce qui est seulement «signifié», ou plutôt: indiqué, il faut le chercher. Et donc, «connais-toi toi-même» veut dire «cherche», «retourne», «travaille».

L'auto-conscience, fruit de la rencontre, est constituée, dans son étonnement, par les belles pensées qui sont les réponses données aux belles réalités que l'homme rencontre. En l'homme étonné naissent les belles pensées — dit Platon en faisant parler Diotime — à la mesure de la beauté d'abord du corps qui s'est manifesté dans la rencontre. L'auto-conscience de l'homme est toujours à la mesure du don qui «survient» à sa rencontre: «Dis-moi quel est ton ami, je te dirai qui tu es», dit le proverbe.

Dans l'être humain ainsi étonné, le bien s'élève peu à peu comme le soleil. A sa lumière il se voit lui-même et tout ce qui l'entoure, dans la vérité. La conscience humaine des choses est en effet différente selon qu'elle est ou non illuminée par l'auto-conscience de l'homme.

La première lumière — l'aube de la Beauté — «survient» à notre rencontre par l'intermédiaire du corps. Et cette lumière est suffisamment puissante pour nous permettre de regarder plus loin et d'entrevoir quelque chose à travers laquelle le nouveau reflet de la Beauté nous appelle à une nouvelle évidence.

*

«La lampe n'est pas faite pour être mise sous le boisseau (...) parce que la beauté est faite pour nous emporter vers le travail».

(C.K. Norwid, *Promethidion*)

L'homme répond à la Beauté du corps par le *travail*. S'il répond d'une autre façon, s'il s'arrête seulement au corps, il détruit sa Beauté car cette Beauté tient à la présence d'une Transcendance dans le corps même. Quand s'éteint

la lumière de la Beauté, l'homme cesse de voir et commence à exister «à l'aveuglette».

Le corps dans sa Beauté est un don qui ne doit pas être possédé. *La Beauté en effet ne peut pas être possédée.* Elle doit être considérée dans la catégorie de l'être et non de l'avoir. On peut en vivre et entrer grâce à elle dans une réalité toujours nouvelle. Mais si on la comprend au niveau de l'avoir, elle disparaît. La Beauté peut facilement être ainsi comprise tant qu'elle se révèle à l'homme comme Beauté de quelque chose, et non en tant que Beauté en soi dans l'instant dont Diotyme parlait à Socrate. Le corps, même s'il est beau — et on ne sait comment —, n'est pas la Beauté. Il y a en lui quelque chose qui peut être rendu objectif et être possédé. Uni à la Beauté, et à cause d'elle, il devient appel. Abandonné au contraire à lui-même, à cause de son inertie, il devient tentation. La Beauté du corps est un appel lancé à l'homme pour qu'il continue à marcher et ne s'arrête pas au corps lui-même dans lequel elle a pris la parole. Par essence la Beauté est une promesse de quelque chose d'autre que ce corps dont elle est la Beauté. Elle appelle l'homme au travail, c'est-à-dire à traiter le corps comme le lieu où est survenu pour l'homme le nouveau cours de l'existence, le nouveau monde, qui ne peut être réduit au corps. Dans la perspective de l'avent du nouveau cours de l'existence, dans la perspective du don, le corps lui-même devient don. Le don trouve la réponse digne de lui dans l'homme qui ne met pas les mains sur lui de manière possessive, mais qui se soumet à ce frémissement d'émerveillement, cela veut dire au penser sur la mesure de la Beauté du don, au penser, dans lequel l'homme devient lui-même don.

La Beauté d'une chose est une promesse qui se renouvelle continuellement. Elle promet à l'homme quelque chose dont elle est elle-même le reflet, dans laquelle commence à prendre forme ce que précisément la Beauté promet. C'est pour cela que la Beauté d'une chose ne se laisse pas posséder par l'homme, mais exige de lui qu'il existe tourné vers cette réalité dont elle est à peine une ébauche pleine de promesses. Quand la Beauté du corps est étouffée par les mains possessives, elle abandonne l'homme et ne lui montre plus l'étape suivante de la route. Elle le laisse seul avec le corps et les pensées qui sont à mesure du corps. Elle le laisse dans la tristesse qui émane du corps désormais privé de la Beauté. Ainsi obscurcie, l'auto-conscience de l'homme ne voit plus que la facticité des choses et c'est là qu'il s'enracine. Alors naissent en l'homme les pensées «tristes» et «troublées» à la mesure de ce qui est resté. Mais on ne peut plus parler d'auto-conscience.

Pour l'homme qui travaille c'est-à-dire pour celui qui ne s'arrête pas, par exemple au seul corps, la Beauté fait sortir de l'ombre une nouvelle étape du chemin. Celui qui est don a toujours où aller. De la Beauté du corps, dit Diotyme, nous passons à la rencontre avec les pensées belles et les belles actions. Selon leur Beauté, les pensées belles et les belles actions naissent en nous, il s'agit alors d'une auto-conscience nouvelle, plus profonde et aussi plus belle.

Quand la révélation rencontre une réponse digne d'elle, une réponse qui

lui soit connaturelle, elle devient davantage ce qu'elle est: elle révèle encore plus. Ainsi l'homme pousse ses racines dans ce qui va arriver dans la nouvelle rencontre. la Beauté promet une nouvelle rencontre. Il en est ainsi, par exemple, de la Beauté du corps qui promet quelque chose de plus que ce qui peut être donné par le corps même. Elle promet une autre rencontre, plus grande. La Beauté des pensées et des actions indique quelque chose qui ne se trouve pas dans leur facticité. En s'enracinant ainsi dans ce qui va venir, l'homme subit une *transfiguration*. Chaque rencontre est une transfiguration de l'être de l'homme, une transfiguration qui se réalise à travers l'identification avec l'avenir: le don de la Beauté en est plein. De cette manière l'auto-conscience de l'homme devient toujours davantage une conscience du don sur lequel elle est entrée et avec lequel elle s'identifie.

La Beauté d'une chose nous projette toujours dans le futur et nous oblige à l'attendre laborieusement. La Beauté du corps nous projette vers les pensées et les actions, et leur Beauté nous projette encore plus loin. Par conséquent plus l'autoconscience de l'homme est profonde, plus grande est son attente. Et son étonnement est toujours plus grand... L'auto-conscience de l'homme est imprégnée *d'espérance*; sans espérance elle se dégrade en conscience de telle ou telle facticité, qui était belle... Et s'il en est ainsi, alors l'auto-conscience a un caractère pascal. Il faut beaucoup travailler, il faut aller parfois jusqu'au sacrifice de la vie, pour ne pas s'arrêter à la facticité actuelle, mais continuer à avancer vers ce qui a été promis dans l'instant d'étonnement.

Dans l'étonnement l'homme se pose la question: «Qui suis-je alors?». Il devient pour lui-même un grand *definiendum*. En cela consiste précisément le frémissement qu'est la pensée. C'est ainsi que saint Augustin a été ébranlé après la mort de son ami; étonné de lui-même, il écrivit: «Factus sum ipse mihi magna quaestio» («Je suis devenu pour moi-même une grande interrogation»)².

Le «*definiendum*», de par ce qu'il est, cherche une réalité qui lui soit connaturelle, qui puisse le définir et de cette manière le rendre conscient de sa propre vérité et le confirmer en elle. Le «*definiendum*» cherche le «*definiens*», car — si on peut me permettre de paraphraser saint Augustin — il est «*capax definiens*»³.

La pensée philosophique s'identifie à cette recherche du «*definiendum*» en quête du «*definiens*». La grande interrogation de la philosophie commence dans l'étonnement que constitue la réponse de l'homme à la venue du nouveau cours de l'existence.

Mais dans l'étonnement, dans lequel je me trouve face à une réalité qui m'identifie ce qui me permet de revenir à moi-même, je vis aussi l'expérience de la séparation de moi-même. Et cette division est telle qu'il me semble qu'elle se soit produite «avant». Sinon je ne parlerais pas de retour. Seul le roi qui

² *Confessions*, 4, 4.

³ Pour saint Augustin l'homme est *capax Dei*.

n'est plus roi peut regretter de ne plus l'être. Le «definiens», promis par la Beauté du corps ou par celle des pensées ou des actions rencontrées, c'est moi. Mais un moi avec lequel mon moi-*definiendum* après s'être réconcilié, devient pleinement lui-même. C'est ainsi que je ressens la nostalgie de moi-même. Cette expérience de la division de nous-même, comme le *definiendum* est séparé de son *definiens*, je l'appelerais *expérience de la structure symbolique* de l'être propre⁴. Le «*definiendum*» est séparé de son *definiens*, mais en même temps il le montre et il renvoie à lui. Il y a en moi tant de traces de la brisure causée par la division et qui parlent de mon autre moitié! Et c'est justement lorsque cette autre moitié, ce «*definiens*», se révèle, même de façon minime, dans une rencontre, que l'homme tombe dans l'étonnement.

Le «*definiens*» est présent dans le «*definiendum*» grâce aux traces de la division. C'est une présence symbolique. La conscience de cette présence lorsqu'elle n'a été encore révélée par aucune rencontre, je l'appellerais *pré-science* qu'à l'homme de lui-même, immanente à lui. Sans cette pré-science, tout, depuis la pierre jusqu'à Dieu, pourrait tout aussi bien servir de «*definiens*» pour définir la réalité de l'homme. Sans cette préscience l'homme serait complètement aliénable. Mais il ne l'est pas. Dans les cas concrets une voix du fond de son être l'avertit que ce par quoi il est sur le point de se définir ne lui est pas connaturel. Alors l'homme ne peut pas se définir par n'importe quoi. «Tout m'est permis; mais tout ne m'est pas profitable» (*1 Cor 6, 12*). Je ne peux pas devenir toute chose parce que je suis déjà quelqu'un. C'est cela précisément que la pré-science me fait connaître, à savoir la conscience des traces qui subsistent après la division survenue dans mon être. Quand cela s'est-il produit? «Un jour».

La pré-science de soi révèle à l'homme une réalité qui ne lui permet pas de s'identifier avec aucune facticité fût-elle même celle des anges. L'être humain, en s'auto-définissant par la facticité est intégré dans le monde des choses qui, en dépit des apparences, ne sont pas de la race de l'homme. Dans ce cas, son auto-conscience est *retenue*; l'homme uni aux choses dans leur facticité se ferme la route de la *réconciliation* avec lui-même et avec les chose mêmes. Le «*definiendum*» est coupé de son «*definiens*»; là est la *trahison* de l'homme. Le fait de demeurer obstinément dans l'état de trahison, en d'autres termes *l'autotrahison*, en présence de la pré-science de soi qui jamais n'abandonne l'homme, entraîne sa chute dans l'état de division schizophrénique. Au sein de l'être de l'homme, il se produit comme un schisme. La pré-science l'empêche de s'oublier lui-même, d'oublier la «maison propre». Mais d'un autre côté, en s'auto-définissant par la facticité des choses qui ne lui sont pas connaturelles, il est attiré vers un pays «lointain». Là, l'homme n'est plus, parce que dans le pays «lointain», loin de la «maison» où il était lui, l'homme perd la conscience d'être un sujet.

⁴ Le concept «symbolique» est ici usé dans le sens grec du mot (cfr. St. GRYGIEL, *Tra l'inizio e la fine*, en: «Il Nuovo Areopago», 9, 1984, p. 7-17).

C'est vrai que la tristesse qui envahit l'auto-conscience de l'homme dans le pays «lontain» l'obscurcit. Mais en même temps cette tristesse est comme la dernière plage du rêve de la Beauté, que l'homme a détruit dans les êtres, et de ce que cette Beauté indiquait. L'être humain, identifié à ce qui ne promet plus l'avenir, mais au contraire enferme dans la facticité, perd la «transparence de l'unité» comme disait Hegel, et ne peut «se regarder lui-même»; un tel être cesse d'être une «âme belle»⁵.

Il est clair que l'homme, en revenant à lui-même, est comme *errans*. Son auto-conscience est retenue ça et là par la brillante facticité de telle ou telle chose. L'homme *erre... errat*. *L'errare* de l'homme a été décrit, au niveau culturel, par Homère dans le récit du retour d'Ulysse en sa patrie. Ulysse *erre* d'une île à l'autre. Il s'arrête sur l'une d'elles, cherchant la réponse à la question: «qui suis-je?» dans les bras de telle ou telle déesse. Mais ces bras ne font qu'enfermer dans une ombre son auto-conscience, d'où de temps en temps émerge sa femme Pénélope qui, fidèle, l'attend avec son fils, ses parents et même le chien. Sa «pré-science» d'Itaque, où demeure son définitif, fait irruption à travers la transparence désormais obscurcie de son auto-conscience dégradée en conscience des choses, et l'élève à la conscience de soi, c'est-à-dire à l'auto-conscience.

Biensûr Itaque était une île qu'Ulysse avait connue et où il habitait avant de partir. Mais l'image poétique a l'avantage de nous éléver sur le plan métaphysique du problème. La pensée d'Itaque peut nous aider à penser au mystère de la Terre Promise, à cette réalité qui permet à l'homme, quand il s'autodéfinit par elle, de retrouver la pleine réconciliation avec lui-même.

Jean-Paul Sartre, en affirmant a priori qu'il n'y a pas de Terre Promise où quelqu'un attend l'homme, ne voit pour lui qu'une seule possibilité: se libérer d'une chose pour être immédiatement retenu par une autre. Il s'agit de cesser de rêver que la promesse faite à l'homme par la Beauté puisse être tenue. Car cette promesse est une simple projection de la conscience, qui a la structure d'une négation de tout ce qui existe déjà. Il n'y a pas de don et rien ne vient à la rencontre de l'homme! L'homme est créateur de tout. Quand il prendra conscience de cette «vérité», il sera *libre absolument*. Il ne s'étonnera plus de rien, plus aucune chose ne pourra l'attrister, car il n'y a pas de «signes» au ciel ou sur la terre. Tout ce qu'il fait est bon, en ce sens que tout vient de cette liberté négative qui devant chaque chose dit «non».

Un tel déracinement, que ce soit d'Itaque ou de la Terre Promise, est lourd de conséquences. Parler de l'homme absolu qui devrait être pour lui-même Itaque ou même la Terre Promise tout en se sentant sans cesse en exil, tout en faisant sans cesse l'expérience de l'exil, apparaît comme une simple hypothèse. Comme toute hypothèse, celle-ci aussi doit être vérifiée: suis-je ou non, sinon un créateur, du moins un maître de mon être? L'un des personnages de

⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia ducha* («Phénoménologie de l'esprit»), v. I, p. 35; v. II, p. 411, Kraków 1963, PWN.

Dostoievsky, Kiriłow, se suicide pour transformer cette hypothèse en constatation. Et Camus voit dans le suicide le seul problème vraiment philosophique.

L'homme errans sur les «sentiers» sartriens de la «liberté» édifiée sur l'hypothèse de l'absolu de l'être humain, n'a plus finalement où aller. Le suicide même ne prouve rien, ni à celui qui le commet ni à ceux qui y assistent. Celui qui n'a pas où aller, ne peut jamais être lui-même, il est toujours contraint d'être quelqu'un d'autre. Et c'est là sa misère. Marmeladow, dans *Crime et châtiment* de Dostoievsky, se trouvait dans une telle misère et c'est pourquoi, disait-il, tous le chassaient, d'un endroit à l'autre. N'ayant plus où aller, il a commencé à ne plus se respecter lui-même et à chercher la «compassion et le cœur» dans la boisson. Mais l'alcool n'est pas non plus une réalité connaturelle à l'homme. L'homme peut chercher cette réalité partout. Sainte Augustin, après la mort de son ami, la cherchait jusque dans un Dieu abstrait, simplement pour trouver quelque consolation.

*

«La beauté est pour nous emporter vers le travail — le travail est pour ressusciter».

(C.K. Norwid, *Promethidion*)

L'homme rencontre son definiens, la réalité qui lui est connaturelle, quand il ne s'arrête pas auprès de ce qui lui a été révélé dans la Beauté mais que, avec cet être ainsi révélé, il marche vers la Transcendance promise par la Beauté. Dans cette Transcendance il se regarde lui-même et il s'auto-définit. Il ne le fait pas directement mais grâce au reflet que lui renvoient les êtres rencontrés. C'est ainsi que se manifestent alors à l'homme comme connaturels aussi bien la pierre, que la fleur ou l'animal, mais surtout l'autre homme. En vertu de l'Avenir-Transcendance présente dans chaque être, chacun de ces êtres est, dans une certaine mesure, sujet; mais l'homme au contraire devient toujours avantage sujet, en travaillant, c'est-à-dire en marchant vers cette Transcendance; il transfigure en sujet tout ce qui en lui ne l'est pas encore. Ainsi l'homme se réveille d'une évidence à une autre toujours plus grande et plus ouverte à la communion, il se réveille à une réconciliation toujours plus profonde.

Afin que puissent venir vers l'homme les plus grandes évidences possibles, celui-ci doit lire dans l'essence des êtres et surtout dans celle de l'homme afin de pouvoir entrevoir leur avenir. Lire dans l'essence de l'homme cela veut dire aussi marcher vers ce que promet la Beauté dans laquelle cet homme se révèle à nous. Comprendre l'homme d'aujourd'hui à travers cet avenir promis, c'est croire en lui — en son être-don — et lui répondre par l'espérance, c'est-à-dire devenir don à notre tour. C'est précisément ce que signifie devenir *magna quaestio*, se demander «qui suis-je?» et trouver la réponse.

L'homme s'auto-définit dans la foi et dans l'espérance; son auto-conscience

est une réalité communionnelle qui s'édifie dans la foi et l'espérance. On peut entendre la *promesse* et par manque de foi ne pas y répondre dignement. Faust avait perçu la promesse de la résurrection en entendant sonner les cloches de Pâques, mais sans foi ni espérance, il ne pouvait pas «revenir à la vie»⁶.

Là où la foi et l'espérance n'existent pas, la réalité de communion entre les hommes se réduit à la dialectique du maître et de l'esclave. Dans cette dialectique le sujet disparaît, chez les hommes, et aussi dans tous les autres êtres. La promesse n'est plus lumière, et par conséquent l'auto-conscience de l'homme chute au niveau de la «conscience de l'os» pour lequel il faut se battre comme des chiens pour s'en emparer.

Si l'auto-conscience est une réalité de communion, alors toutes les fois que nous sommes mis en face d'une auto-conscience, nous pouvons être sûrs qu'il y en a une autre. Les auto-consciences solitaires n'existent pas. La rencontre est toujours un *avènement réciproque*, tout comme l'étonnement. C'est l'exclamation proférée par les personnes fascinées l'une par l'autre. C'est un cri qui jaillit comme une salutation: «Ave!». Il exprime l'étonnement émerveillé devant une réalité belle, parfois même pleine de grâce (*gratia plena*). Et le cri se prolonge: tu es si belle, qu'il n'est pas possible que la Transcendance ne soit pas avec toi, comme le soleil qui te nimbe. La salutation se transforme en prière pour que Celui qui est ainsi *survenu* vers nous, nous accompagne «maintenant et à l'heure de notre mort», à cet instant où nous verrons que la Transcendance, source de la lumière, a le visage du Père, ce que ni Diotyme ni Socrate ne pouvaient savoir. Dans cette rencontre l'auto-définition de l'homme sera achevée. «*Consummatum est!*». C'est le dernier mot de l'auto-conscience de l'homme au travail. Dans cette perspective on peut voir jusqu'à quel point la salutation: «*Ave crux spes unica*» exprime l'auto-conscience de l'homme, et jusqu'à quel point elle est unie à la salutation adressée à l'autre personne: «*Ave, gratia plena*». L'auto-conscience qui serait seulement *annoncée* et pas *achevée* ne serait qu'une espèce de *ratum sed non consummatum*; donc elle serait auto-conscience stérile en étant ratée dans son essence.

A l'heure de la croix, le «*definiendum*» qu'est l'homme, rencontre son «*Definiens*», Celui dont il rêvait de toute son existence. Dans la perspective de l'archétype de toute rencontre entre les créatures qu'est la rencontre entre l'Ange et Marie, les rencontres avec les hommes et avec les autres êtres deviennent comme les grains qui s'enfilent sur un chapelet. C'est ainsi qu'est conçu en nous le sujet qui, dans l'instant de l'étonnement réciproque, prend sa vérité et sa force de Celui qui était conçu «dans l'unité transparente» de «l'âme belle» de Nazareth⁷.

⁶ «Die Botschaft hör'ich wohl, allein mir fehlt der Glaube... Zu jenen Sphären wag'ich nicht zu streben, / Woher die holde Nachricht tönt» (*Faust*, I, vv. 765-768).

⁷ Cfr G.W.F. HEGEL, *op. cit.*

«Si tu savais le don de Dieu, si tu connaissais celui qui te dit: "donne-moi à boire!»», dit le Christ à la Samaritaine près du puits de Jacob. Avant que le Christ se tourne vers elle pour lui demander de l'eau, avant qu'elle le reconnaisse, la Samaritaine représentait seulement l'objet de ses cinq soi-disant maris. C'était *son masque, sa personne*. Mais dans son auto-conscience était présente la pré-science de la réalité qui lui était connaturelle. Cette pré-science est amenée à la lumière dans un dialogue très tendre avec le Christ: «Je sais que le Messie, celui qu'on nomme le Christ doit venir. Quand il viendra, il nous annoncera tout» (*Jn 4, 25*). Quand le Christ lui a révélé qui il était, la Samaritaine est revenue à elle-même, d'objet, elle est redevenue sujet.

*

«Combien de fois n'a-t-il pas remplacé *le beau* par ce qui est *horrible*».

(C.K. Norwid, *Promethidion*)

Là où s'accomplit le plus grand bien de l'homme, peut aussi se manifester le plus grand mal. L'essentiel du drame du bien et du mal se déroule dans l'auto-conscience de l'homme. C'est le drame de la réconciliation du «definendum» avec son «definiens». C'est le drame de la communion menacée par la solitude. C'est le drame de la solitude qui ne peut oublier la communion.

Le mal consiste dans le fait que l'homme dans son auto-conscience s'unit à une réalité qui ne lui est pas connaturelle. Seul un sujet, un homme qui existe déjà dans son auto-conscience peut commettre le mal ainsi compris. Les esclaves — disait Aristote — ne sont pas responsables de leurs actions. C'est leur maître qui en est responsable. Seul l'homme qui, d'une certaine façon, a déjà pris conscience de la Transcendance qui se révèle à lui dans la Beauté du corps rencontré ou des pensées et des actions, seul l'homme qui entend l'appel de cette Beauté, est capable de *s'arrêter* et *se retenir* à ce seul corps ou à ces seules pensées et ces seules actions qu'il rencontre, parce que seul l'homme ainsi conscient peut s'arrêter sur la route qui mène à la Transcendance et commettre la trahison en criant: «Non serviam!».

Quand nous ne sommes pas fidèles à la réalité qui nous est connaturelle et par laquelle nous sentons le devoir de nous auto-définir, nous sommes infidèles à nous-mêmes. L'infidélité envers la Beauté dont les reflets sur les êtres ont été trahis par l'homme avec la complicité plus ou moins grande de ces mêmes êtres, enlève à l'homme «la transparence de l'unité» avec la Transcendance qui lui est connaturelle. Celui qui ne place pas son espérance dans la Beauté qui est sacrée, celui qui ne place pas son espérance en Dieu, celui-là nie le caractère sacré de l'homme lui-même. C'est pourquoi tout acte «d'adultère» avec n'importe quel être, allant contre la vérité révélée du reflet de la Beauté, est un mal moral, un péché. Le péché réside dans la négation de la possibilité de la sanctification de l'homme: cette sanctification survient quand l'homme s'auto-définit par Celui

qui est Saint (cfr 1 Jn 3, 2-3). Le péché et la sainteté sont deux états de l'auto-conscience de l'homme, mais ce n'est que la sainteté qui la rend vraiment auto-conscience.

L'auto-conscience peccamineuse, c'est l'auto-conscience retenue, donc niée dans son essence. Et l'on peut s'arrêter aussi auprès des anges. Alors le mal causé est plus grand et l'opacité de l'auto-conscience plus insidieuse. Il est significatif de constater que lorsque Marie de Magdala était à la recherche du corps de Jésus, au moment où elle reconnaît Jésus dans la personne qui était auprès d'elle et où elle l'appelle *Rabbouni*, il lui répond: «Ne me retiens pas ainsi, car je ne suis pas encore monté vers le Père» (Jn 20, 17).

Tout comme le bien, le mal aussi a un caractère de «communion». Il n'y a pas de bien «privé», il n'y a pas non plus de mal «privé» (isolé). Personne ne va à Dieu tout seul, personne non plus ne s'éloigne de lui tout seul. Le mal qu'est le péché est une catastrophe qui atteint les fondements mêmes de l'auto-conscience de l'homme et donc les fondements de la communauté humaine. La situation de catastrophe où se trouvent les êtres «retenus», c'est-à-dire qui s'arrêtent sur la route menant à la Terre Promise, se manifeste en ce que l'homme et la société vivent des valeurs pour lesquelles on ne meurt pas, parce que, n'ayant pas l'avenir devant eux, ils ne «comprendrent» pas toute leur existence; et ils ne vivent pas au contraire les valeurs pour lesquelles on meurt afin de pouvoir retrouver, précisément à travers ces valeurs-là, son propre «consummatum est». Nous nous trouvons ici face au niveau le plus profond de l'injustice.

Le mal déchire l'auto-conscience de l'homme et aussi la communauté au sein de laquelle il existe. Les actes par lesquels l'homme s'auto-définit au moyen de «definientes» qui ne lui sont pas connaturels, passent. Mais ces «definientes» restent en nous comme un poids. Chaque «definiens» a une orientation qui lui est propre. Et comme les poids sont nombreux et très divers l'homme et la communauté sont éclatés. Or tout ce qui est brisé souffre et est cause de souffrance. L'auto-conscience brisée est douloureuse et elle fait souffrir à son tour la communauté.

L'auto-conscience brisée n'est plus en mesure de se poser la question: «Qui suis-je?» en toute pureté. Après avoir perdu «la transparence de l'unité», l'auto-conscience n'est plus assez limpide pour pouvoir se poser cette question en toute clarté. Mais l'homme est-il seul coupable de cette perte de limpidité? Sans aucun doute les actions de l'homme obscurcissent l'auto-conscience. Mais les actions passent, et les *poids* qu'elles ont laissé ne peuvent être enlevés qu'avec l'aide de ceux qui ont concourru à les y mettre. Les poids sont trop lourds en effet pour que seul on puisse les enlever. Il suffit de confesser devant la communauté, au sein de laquelle le dommage a été causé, que l'erreur est une erreur, et cette erreur cesse immédiatement d'en être une.

Cependant l'expérience nous apprend que même après cela l'homme a des problèmes avec son auto-conscience et avec la question de sa propre identité. Ce problème se trouve au niveau de la pré-science même. C'est comme si un mal particulier avait été commis là, dans la pré-science, et l'avait obscurcie et

déchirée. L'homme n'a pas l'expérience d'avoir commis ce mal, mais il a l'expérience d'un poids qui pèse en lui et l'empêche de lever les yeux pour voir dans la vérité la Transcendance rêvée et désirée d'une manière propre à la pré-science.

On comprend facilement pourquoi l'homme se retient et s'attarde auprès d'un beau corps, auprès d'actions et de pensées belles contre la Beauté. On n'a pas de peine à comprendre pourquoi la volonté qui, par essence, veut le bien toujours bon, suit cependant souvent le bien éphémère. Ce que nous appelons science, le plus souvent n'a pas la force de convaincre l'homme parce qu'il s'agit d'une science dans laquelle il n'est pas présent. Dans la pré-science au contraire, l'homme est toujours présent. C'est pourquoi la pré-science —en son rêve, en son désir et en son impératif — est si catégoriquement contraignante. S'il en est ainsi, d'où vient alors cette interprétation de la pré-science qui coupe l'homme de Celui qui justement à l'intérieur de cette pré-science, prend la parole dans le monde, comme seul peut la prendre Celui qui est là, présent? Qui donc fait écran à la pré-science si bien qu'elle ne peut plus se reconnaître elle-même, si bien que l'homme *erre* (*errat*) justement là où se trouve sa réalité la plus profonde? A ce niveau de l'être à ce niveau d'être désir de la Trancendance, l'homme ne serait pas capable d'agir contre lui-même, car c'est à ce niveau précisément qu'il est une réalité bien définie donnée à elle-même: je suis cela et je *dois* l'être. Comme tel, je ne suis pas objet du choix de mon libre arbitre, à moins que je ne me refuse moi-même dans le suicide.

Alors quelqu'un d'autre a dû intervenir dans la pré-science: par une manœuvre perfide mais géniale, en intervenant au niveau de la pré-science de l'amour et de la liberté, il l'a transformée dans une certaine mesure en pré-science de la possession et de l'esclavage. Il a fait cela en montrant à la pré-science la Transcendance comme étant un *produit* de la science et de la volonté de l'homme même. «Qui donc a corrompu les liens de l'amour / et les a transformés en chaînes?», demande Hölderlin dans *Le Rhin*⁸. Ce ne pouvait être un autre homme car en ce cas je serais moi aussi l'auteur de cette intervention dans la pré-science. L'auto-conscience — je le répète — est en effet toujours une réalité de communion. Alors, qui pouvait, sans moi, obscurcir ma pré-science, si ce n'est pas Dieu et si un autre homme ne pouvait le faire?

Platon parle d'une grande tragédie à la suite de laquelle nos âmes tombent dans l'obscur prison du corps, alors qu'elles se trouvaient dans les hauteurs d'où elles contemplaient la vérité de la réalité à la lumière du Bien. Mais il n'a pas su interpréter de façon convaincante ce que pouvait être cette tragédie: cette chute, selon lui, est provoquée par les «noirs chevaux», c'est-à-dire les passions mauvaises de l'homme. Mais la pré-science de l'homme et la perte de sa «transparence» sont des données bien plus primordiales que les passions. Mais Platon ne pouvait en dire davantage. Car l'expérience de ce qu'est l'homme

⁸ F. HÖLDERLIN, «Le Rhin».

dépasse de beaucoup les possibilités d'interprétation qui sont à la disposition de la parole prononcée par l'homme seul. Pour se connaître lui-même l'homme a besoin de la Révélation.

La Bible utilise l'image du serpent qui, de l'extérieur, fait apparaître le contenu de la pré-science différent et étranger à la pré-science elle-même. Par cette image, la Bible nous fait entrer dans le cœur même de l'expérience de l'homme, en nous faisant découvrir ce qui ne peut s'expliquer par les «noirs chevaux» seulement. Seul quelqu'un qui lui est extérieur peut effacer de la pré-science de l'homme la présence du don. Pour cette raison, la tentation de s'attribuer ce que la philosophie classique appelle *l'aséité* est une tentation *in-humaine*. Elle a dû provenir de quelqu'un qui regardait avec ses propres yeux cet attribut de la divinité par laquelle il s'auto-définissait directement dans son auto-conscience. Peut-être que ce «definicendum», ayant une aussi forte identité, a pensé qu'il pouvait exister de la même manière que son «Definiens», qui n'était jamais «definiendum». L'ombre de cette erreur et en même temps du mal tombe alors sur la réalité qui est la plus proche de celui qui l'a commise: elle tombe sur la pré-science de l'homme. Platon avait raison lorsque, ne réussissant pas à comprendre pleinement le mal dans l'homme, il avait admis qu'une telle chute s'était produite dans «le ciel».

La pré-science ainsi obscurcie de l'extérieur, peut seulement être purifiée de l'extérieur. Bien plus, Dieu ne peut pas abandonner l'homme à lui-même face aux anges déchus qui sont plus forts que son être humain inséré dans le temps et l'espace. S'il agissait ainsi, cela permettrait presque que l'acte de la création soit paralysé, et que lui-même, le Créateur, se trouve dans une position immobile.

La brisure de la pré-science exige une réconciliation qui peut seule être accomplie par la Transcendance elle-même, car elle seule peut enlever l'ombre qui tombe depuis l'au-delà. Et elle l'a réalisé précisément par l'intermédiaire d'un autre Ange, dans la rencontre par laquelle Dieu a couvert Marie de son ombre. C'est l'expérience de la souffrance endurée par l'homme dans sa pré-science obscurcie par la ruse du serpent, qui continue toujours à orienter son espérance directement vers la Transcendance.

Cette réconciliation que l'homme attend dans sa pré-science est la réconciliation métaphysique, et non pas la réconciliation morale. Mais la Transcendance est déjà présente dans la souffrance de la pré-science de l'homme, cela signifie en d'autres termes, que la croix du Golgotha est profondément plantée dans l'auto-conscience de l'être humain. Alors ce n'est pas l'homme qui attend la Transcendance, mais c'est Elle qui l'attend toujours.

L'ombre de la chute «céleste» se retrouve dans tout mal moral commis par l'homme. Par conséquent, toute réconciliation avec soi-même et avec les autres, est en même temps une réconciliation métaphysique avec la Transcendance.

Mais la Transcendance reste toujours présente à l'homme comme si, pour sa part, elle était toujours réconciliée avec lui.

Sans cette présence de la Transcendance dans l'homme, il cesserait d'être un homme, lorsqu'il reste dans «un pays lointain». En d'autres termes nous pouvons dire: «Dieu crée toujours l'homme»; ou plutôt: «Dieu l'attend».

Et lorsqu'il voit que l'homme commence à se rendre compte de la vérité de sa souffrance et cherche à en sortir, mais qu'il pense de n'avoir pas où aller, alors il court au-devant de lui et, profondément ému, il le prend dans ses bras et l'embrasse. Par ce geste d'amour le Père rend facile la confession du mal moral qu'il a commis, de tout mal qui pèse en lui: «Père j'ai péché contre Toi et contre le peuple». C'est seulement «après» la réconciliation morale que le regard du Père élève le fils prodigue de l'état d'objet dans la dialectique du maître et de l'esclave où il était tombé dans le pays lointain, pour l'introduire à la dignité de sujet dans la maison paternelle, c'est-à-dire qu'il accomplit la réconciliation métaphysique, pour que l'homme même puisse dire de tout son être: *Consummatum est!*

Avec quelle habileté il sait dialoguer avec le fils, étant *intimior intimo eius*, alors qu'il est encore dans l'erreur. Le Père rétablit le dialogue à partir de ce que l'homme sait encore faire de bon. La Samaritaine est venue au puit de Jacob pour puiser de l'eau avec laquelle elle pouvait rendre service aux autres. «Donne-moi à boire!», a demandé Jésus en commençant le dialogue par lequel Il l'invitait à faire quelque chose qu'elle pouvait faire, malgré le fait qu'elle vivait dans l'erreur. En buvant l'eau qu'elle Lui offrait, Il lui a fait découvrir une autre eau qui pouvait éteindre la soif pour toujours. Lorsqu'à son tour elle a demandé de cette eau, le Christ, d'une manière très délicate, a déplacé le dialogue sur le terrain moral où la Samaritaine n'était pas elle-même, mais l'objet de ses «maris». On ne peut boire de cette eau qui jaillit «pour la vie éternelle» que si l'on est dans la communion avec les autres; et la Samaritaine a confessé: «Je n'ai pas de mari!».

L'erreur que commet l'homme a un caractère temporel, c'est un élément de l'histoire. La pré-science de l'homme, au contraire, évoque quelque chose de plus qui, tout en étant dans l'histoire, ne s'explique pas par elle. Ainsi est en effet la nature de la vérité et de l'esprit. Et finalement le moment viendra toujours «et c'est maintenant, où les véritables adorateurs adoreront le Père "en esprit et en vérité"» (*Jn 4, 23*). Un seul mot de la Parole suffit pour que l'auto-conscience de l'homme «confesse d'elle-même ce qu'elle est»⁹; ce qu'elle est *dans la vérité*, et ce que par contre elle cherchait de devenir *dans l'erreur*. On peut comprendre alors comment dans la *confession des péchés la profession de foi dans la vérité de l'homme*, et donc la profession de foi dans la Transcendance de la foi, sans laquelle la vérité de l'homme s'obscurcit, est toujours implicite.

⁹ G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, v. II, p. 274.

La Samaritaine, après avoir confessé ce qu'elle cherchait à devenir en errant, sort des griffes de la solitude où personne ne peut exister dans la communion avec les autres, où l'homme est insensible à l'égard de l'autre, parce que «le maître ne cherche pas à savoir qui est l'esclave, mais comment il sert»¹⁰. En sortant de la dialectique de la solitude du maître et de celle de l'esclave, la Samaritaine entre dans le monde de la communion, où personne ne cherche à dominer sur l'autre, mais où chacun s'efforce de s'identifier à l'autre. J'appellerais cette sortie de la toile d'araignée des fantasmes rêvés et cette entrée dans le monde réel — en reprenant l'expression de Hegel — «rendre son cœur tendre». «Le mouvement par lequel le cœur insensible se radoit et s'élève jusqu'au niveau de l'universel est identique au mouvement de la conscience qui a confessé qui elle est. Les blessures de l'esprit guérissent sans laisser de cicatrices. L'acte n'est pas quelque chose qui ne passe pas»¹¹.

L'erreur blesse l'esprit, mais l'erreur passe, il suffit que l'auto-conscience la confesse. Mais comme l'erreur a été commise avec les autres, il faut les associer à cette confession. Tout de suite après avoir confessé au Christ ce qu'elle était devenue dans l'erreur, la Samaritaine «courut à la ville et dit aux gens: venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait» (*Jn* 4, 28-29). Sans aucun doute les gens connaissaient son erreur qui détruisait les relations réciproques. Or, après sa confession, «un bon nombre de Samaritains de cette ville crurent en lui à cause de la parole de la femme qui attestait: «il m'a dit tout ce que j'ai fait» (*Jn* 4, 39). Cela signifie que ma confession opère une conversion non seulement en moi, mais aussi à l'intérieur de la communauté.

Qu'est-ce donc que la confession? C'est un renouvellement de l'auto-conscience de l'homme, et grâce à son caractère de communion, elle réalise aussi une nouvelle entrée dans la communion avec les autres. La confession implique une position de la question: «Qui suis-je?» et en même temps la réponse donnée à elle-même. En fonction de quoi s'accomplit ce renouvellement de l'auto-conscience? «Je vous exhorte donc, frères... ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, et ce qui est parfait. Au nom de la grâce qui m'a été donnée, je le dis à tous et à chacun: ne vous surestimez pas plus qu'il ne faut vous estimer, mais gardez de vous une sage estime, chacun selon le degré de foi que Dieu lui a départi» (*Rm* 12, 2-3).

A cause du caractère de communion de la confession de la Samaritaine, même le cœur insensible de ses «soi-disant maris», d'une certaine façon, «s'attendrit et s'élève jusqu'au niveau de l'universel»¹². Faust s'était vendu au mal, mais Marguerite, en «rendant son cœur tendre», en fait jaillir une prière.

¹⁰ *Faust*, II, vv. 87-94.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 274.

¹² G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 274.

Son auto-conscience s'est transformée en une implorante interprétation de l'espérance — placée dans l'avent du Don — et se lie ainsi fortement à la vérité de Faust, vérité qui est présente en lui et qui l'attend, qu'à la fin son auto-conscience même s'éveille à l'évidence de ce qui lui est connaturel. Marguerite a inséré Faust dans la grâce: «Das Ewig Weibliche zieht uns hinan!»: l'éternel féminin nous soulève vers les hauteurs, là où «ce qui était incomplet "survient" dans la plénitude» (*Das Unzulängliche hier wird's Ereignis*).

Ces dernières paroles de «Faust», dites par le choeur mystique, réveillent en nous l'espérance qu'il y a bien les dix justes dans le monde grâce auxquels, par la communion, nous serons sauvés. Et même s'ils faisaient défaut, il y a le seul *Juste*, dans lequel le Père (*«Definiens»*) attend tous les hommes (*«definiendi»*). Et notre auto-conscience au fond est conscience de ce seul *Juste*.

FAMILIENSOZIOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN IM ANSCHLUSS AN DAS APOSTOLISCHE SCHREIBEN FAMILIARIS CONSORTIO JOHANNES PAULS II *

NORBERT MARTIN

Familiaris consortio (FC) ist das zusammenfassende Dokument der Römischen Bischofssynode 1980 über Ehe und Familie. Was auf diesem Treffen (an dem der Referent als Laien-Auditor teilnahm) von Repräsentanten des Weltpatrikats aus allen Völkern und Kulturen «an soziologischen Kenntnissen zutage kam, ist in dieser Verdichtung sonst wohl kaum noch einmal anzutreffen» (Kardinal Ratzinger, Generalrelator der Synode).

Papst Johannes Paul II verarbeitet in FC die von der Synode als Ergebnis der 4-wöchigen Beratung formulierten und ihm übergebenen 43 Propositionen und verdichtet sie auf dem Hintergrund seiner eigenen Sichtweise als früherer akademischer Lehrer und Wissenschaftler (Personalismus) nunmehr als Repräsentant des obersten kirchlichen Lebramtes zu dem größten und tiefsten lehramtlichen Dokument über Ehe und Familie in der bisherigen Kirchengeschichte. Im Referat geht es um die soziologischen Linien, die FC durchziehen und die auch in den Beratungen der über 200 Vertreter des Weltpatrikats eine durchgehende Perspektive bildeten.

Mit dem zentralen Imperativ «Familie, werde, was du bist» entwirft der Papst ein Leitbild von Ehe und Familie als *communio personarum*, das — in die Dynamik der Geschichte — in die unaufhebbare Polarität von Ideal und Wirklichkeit eingespannt ist, eine Spannung, die durch das Gesetz der «Gradualität» gemildert und erträglich wird. Die Hauptaufgaben der Familie werden — soziologisch gesehen — in der Reproduktions- und Sozialisationsfunktion gesehen, wobei die theologische Reflexion in Ablehnung eines vordergründigen Funktionalismus die tiefe Verankerung dieser Funktionen in einer fundamentalen Anthropologie nachweist.

Die «Charta der Familienrechte», die die Synode als Parallel zur Menschenrechtscharta angeregt hatte, wird vom Papst aufgegriffen. Sie wäre u.a. eine Aufgabe der allenthalben entstehenden internationalen Familienzusammenschlüsse und -bewegungen, die die Synode und der Papst gefördert wissen wollen.

EINLEITUNG

Das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* (FC) von Johannes Paul II ist wohl das längste und ausführlichste Dokument eines Papstes über Fragen zu Ehe und Familie in der bisherigen Kirchengeschichte. Schon allein deshalb kann es die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Betrachtet man aber das Umfeld und den Autor des Schreibens näher, so erkennt man darin ein Dokument von anregender Aktualität auch für die Soziologie. Dies aus zwei Gründen:

* Vortrag vor der Soziologischen Sektion der «Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften», Bonn, Jahresversammlung Oktober 1982.

Zum einen stellt FC das zusammenfassende Dokument der Römischen Bischofssynode 1980 über die «Aufgaben der Familie in der Welt von heute» dar. Auf dieser Synode waren über 200 repräsentative Vertreter des Weltpatriarchats aus allen Völkern und Kulturen der Welt versammelt, die neben ihrer Verwurzelung in ihrer eigenen Kultur nicht nur den theologischen Sachverstand, sondern in vielen Fällen auch Fachwissen aus sozialwissenschaftlicher und allgemein humanwissenschaftlicher Ausbildung und Hochschultätigkeit in die Beratungen einbrachten. So ersetzte allein das facettenreiche Fachwissen, das in den 4-wöchigen Beratungen der Synode vorgetragen wurde und an denen auch eine Reihe von Laien als Fachwissenschaftler teilnahm, ganze Bände von Literatur über vergleichende Kulturwissenschaften. Kardinal Ratzinger, der Generalrelator der Synode, meinte dazu: «Was hier allein an soziologischen Kenntnissen zutage kam, ist in dieser Verdichtung wohl kaum noch einmal anzutreffen»¹.

Die Ergebnisse der Beratungen wurden dann in 43 Propositionen (ausführliche Thesen) am Schluß dem Papst übergeben, der sie in seinem Dokument FC mitberücksichtigte.

Der zweite Grund für das Interesse an FC von Seiten der Familiensoziologie ist die Person des Autors selbst: Papst Johannes Paul II stellt Ehe und Familie als einen ganz zentralen Schwerpunkt seines pontifizalen Wirkens in den Mittelpunkt seiner Pastoral. Für ihn ist «der ursprüngliche Plan des Schöpfers mit Mann und Frau als Personengemeinschaft der tiefste Grund der menschlichen Sittlichkeit und Kultur»². Diesem Plan und seiner Verwirklichung in unserer Zeit fühlt er sich als Werkzeug in der Heilsgeschichte verpflichtet, diese Aufgabe sieht er als eins der Hauptanliegen seines Pontifikats, wie seine geradezu beschwörenden Worte bei vielen Anlässen -so z.B. auch auf seiner Deutschlandreise 1980 an die Familien in Köln- belegen. In der Weihnachtsansprache an die Kardinäle vom 22-12-1980 sagte Johannes Paul II, nachdem er die Lage der Familie heute als «schärfste Zuspitzung einer Krise ohnegleichen» bezeichnet und seine Aktivitäten auf vielen Gebieten zur Behebung dieser Krise dargelegt hatte: «Ich werde nicht aufhören, diese unaufschiebbare Sendung zu erfüllen und benutze dazu meine Reisen, meine Begegnungen, Audienzen und Botschaften»³. Diese Auffassung von seiner «Sendung» wiederholte er wörtlich im Januar 1981 vor dem afrikanisch-europäischen Familienkongress in Rom⁴.

Diese Zentralstellung von Ehe und Familie im Pastoralprogramm des Papstes führte 1981 zu zwei wichtigen Initiativen des Papstes, einmal zur Gründung des «Internationalen Instituts für Studien über Ehe und Familie» an der Päpstlichen Lateranuniversität, das der «Erkenntnis der Wahrheit über Ehe und Familie im Licht des Glaubens und mit Hilfe der verschiedenen Humanwis-

¹ Vgl. dazu JOSEPH RATZINGER, *Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehende*, München 1980, S. 4.

² «L'Osservatore Romano», deutsch, Nr. 44, 1980.

³ *Ibid.*, 2/81.

⁴ *Ibid.*, 6/81.

senschaften» dienen soll⁵ und zum zweiten der Weiterentwicklung des früheren «Comitato per la famiglia» beim Laienrat zum selbstständigen «Pontificium Consilium pro Familia». Damit ist eine Entwicklung angestoßen, die (hält man sich die Aufgaben dieses Rates vor Augen, die der Papst in dem Motu proprio vom 9. Mai 1981 darlegt - er trug das Motu proprio beim Attentat vom 13. Mai bei sich, um es in der Audienzansprache zu verkünden) folgerichtig Anstöße für die Fortentwicklung kurialer Politik und Pastoral für Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte beinhaltet, die schließlich zu einer Kongregation im Vollsinne für die Familie führen dürfte.

Wie wohl kaum einer seiner Vorgänger auf dem Stuhl Petri hat sich Papst Johannes Paul II Fragen der Ehe und Familie, der Sexual- und Familienethik mit großer Intensität und Fachwissen gewidmet.

Seine Kompetenz auf diesen Gebieten, denen seine Zuneigung und sein Interesse sowohl als Seelsorger, als auch als Wissenschaftler, akademischer Lehrer, Bischof, Kardinal und Papst in besonderer Weise galten und gelten, ist auf Grund seiner Veröffentlichungen unbestreitbar⁶. Es sei daran erinnert, daß er 1953 seine Habilitationsschrift über den Philosophen Kultur- und Wissenssoziologen Max Scheler schrieb⁷. Auch FC verrät bei allem Rückgriff auf die Propositionen der Synode 1980 die unverwechselbare und charakteristische Handschrift Karol Woitylas.

Es ist unmöglich, das in der deutschen Ausgabe der Vatikandruckerei 173 Seiten umfassende Dokument FC in der zur Verfügung stehenden Zeit nach allen Seiten zu durchleuchten, selbst unter den Hauptlinien kann nur eine Auswahl getroffen werden⁸. Deshalb sollen im folgenden einige die Soziologie besonders betreffende Probleme und Fragestellungen aufgegriffen werden, nämlich 1) die Stellung von Ehe und Familie in der Dynamik der Geschichte, 2) die Frage des Leitbildes von Ehe und Familie («Familie, werde, was du bist») und 3) schließlich die Frage, worin die Synode und der Papst die Hauptfunktionen der Familie sehen.

Die menschliche Familie ist so alt wie die Kultur des Menschen selbst. Auch als noch keine Gesellungsformen stammesmäßiger Art (an Staatsgebilde war erst recht noch nicht zu denken) existierten und damit auch nicht von Gesellschaft in unserem heutigen Verständnis gesprochen werden kann, wurde der Mensch in ein Familiengeboren, war sein gesamtes individuelles Leben von der Wirklichkeit der Familie umhüllt, bestimmt und geprägt. Die Familie wurde nie «eingerichtet», sie war immer da, wo Menschen existierten.

⁵ *Ibid.*, 22/81.

⁶ Papst JOHANNES PAUL II, *Mann und Frau schuf er*, München 1981; Ders., *A l'image de Dieu le Marriage, la Famille: une vocation*, Rom 1980; KAROL WOITYLA, *Erziehung zur Liebe*, Stuttgart 1979; Ders., *Liebe und Verantwortung*, München 1979; Ders., *Zeichen des Widerspruchs*, Zürich 1979; Ders., *Von der Königswürde des Menschen*, Stuttgart 1980. Darin bes. die Kapitel 9, 10, 16 und 17.

⁷ «Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen», deutsch in, *Primag des Geistes, Philosophische Schriften*, Stuttgart 1980, S. 37-197.

⁸ Vgl. dazu auch NORBERT MARTIN: «*Familiaris consortio* im Licht des Glaubens», in *Internationale katholische Zeitschrift*, «Communio», Jg. 11 (1982), Heft 3, S. 258-270.

Dieser Befund aller zugänglichen anthropologischen, ethnologischen und paläontologischen Daten zeigt im diachronischen Schnitt die Universalität der Familie als einer anthropologischen Grundkonstante, wie es in ähnlicher Eindringlichkeit nur noch von der Sprache, der Religion oder der menschlichen Arbeit gilt. Aber auch der synchronische Vergleich einer beliebigen Zeitepoche bestätigt den Befund⁹.

Wenn so die Familie auch ein «Ur-Gut» der menschlichen Spezies darstellt, so sind doch die letzten Strukturelemente (die Triade von Vater-Mutter-Kind mit der nochmals biophysisch besonderen Dyade Mutter/Kind) in verschiedenen Kulturen und Epochen in außerordentlich verschiedene Lagerungen eingebettet — Verwandtschaftssysteme, Großfamilien, Clan, Stamm usw. Die jeweilige Ausformung der das eigentliche «Familiennest» umgebenden familialen Großstrukturen war und ist von spezifischen sozio-kulturellen Bedingungen abhängig. Bei aller Variabilität der kulturellen Eigenarten dokumentieren die Grundkoordinaten der Familie doch eine außerordentliche Widerstandsfähigkeit in den Wirren der Geschichte.

Allein schon von dieser Tatsache lässt sich ein begründetes Mißtrauen herleiten gegen alle Lehren und Kassandraufe, die von der baldigen Auf- und Ablösung der Familie sprechen oder dies voraussagen. Zwar ist die Familie heute außerordentlichen Erschütterungen mit weltweiten Auswirkungen ausgesetzt wie vielleicht noch nie in der Geschichte der Menschheit, zumal zu den Katastrophen, die es in der Geschichte schon immer gab, erstmals theoretische und praktische Bestrebungen zur aktiven Zerschlagung der Familie kommen. Trotzdem aber gelang auf Dauer nirgends die Zerschlagung der *communio personarum*; weder zur gesichtslosen Masse von Einzelindividuen, noch zu irgendwelchen künstlich-ideologischen Familien-«Alternativen», die bisher entweder Utopie-Spiele kleiner Kreise von saturierten Überflußgesellschaften oder aber das Ziel politisch-ideologischer Heilslehren blieben (Wera Schmitt, UDSSR; Müller-Lyer, Österreich; Drop City, USA; Det ny samfund, Dänemark usw.).

Die Wanderung der Juden in die babylonische Gefangenschaft des A.T., ihre Zerstreutung damals nach der Zerstörung Jerusalems so gut wie das Einströmen der landflüchtigen Massen in die südamerikanischen Favelas heute geschieht familienweise. Ob Naturkatastrophen, Dezimierung durch Epidemien, Revolutionen, Kriege, Wanderungen oder Eroberungen die Familie treffen — sobald die Lage es zuläßt, beobachten wir ein Zurückpendeln der gestörten Verhältnisse in die Grundform familialer Existenz (vgl. chinesische und russische Revolution, Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg, israelische Kibbuzim, Kommunebewegung u.a.). Auch in den gewaltigen Volkswanderungen der Nachkriegszeit durch Umsiedlung und Vertreibung, bei der Einwanderung der Gastar-

⁹ G.P. MURDOCK: *Social Structure*, 3. A., New York/London 1967, S. 11: «No society... has succeeded in finding an adequate substitute for the nuclear family». Für Murdock erfüllt die Familie überall vier Funktionen: eine sexuelle, eine ökonomische, eine reproduktive und eine erzieherische Funktion, ebd. S. 10. Murdock gewann seine Einsicht auf der Untersuchungsbasis von 250 Gesellschaften.

beiter usw. dominiert überall der primäre Wille: zur Re-Institutionalisierung der Familie.

Es ist von Seiten der Soziologie gegen ein verbreitetes Vorurteil festzuhalten, daß es dabei nie bloß um «Sexualleben» und dessen Regelung geht, sondern um viel umfassendere Zusammenhänge: um Kulturpraktiken und persönliche Identitätsfindung, um individuelle und überindividuelle Interessen, Ordnungen und Normen, um gesamt menschliche ethische und religiöse Zusammenhänge, um Elternschaft, Erbfolge, gesellschaftliche Legitimitätsregelungen, um die Grundprinzipien menschlichen Zusammenlebens wie Liebe, Treue, Vertrauen, Fruchtbarkeit, um die immer wieder erfahrbare Kraft der Familie für die geistige, religiöse, sittliche, kulturelle und soziale Formung des Menschen u.a.

Diese notwendigerweise abstrakten Aussagen sollen im Blick auf heute etwas konkretisiert werden, wobei «Licht und Schatten» (4 ff.)¹⁰ je nach Kultur und Weltgegend sehr verschieden verbreitet sein können. Deshalb sind auch — abgesehen von allgemeinen soziologischen Strukturfragen — generelle Aussagen nur sehr schwierig zu treffen.

Während in den sogenannten Entwicklungsländern vornehmlich der Dritten Welt eine außerordentliche Variationsbreite der verschiedensten Familienformen anzutreffen ist mit einem zum Teil hochstehenden Familienethos, einer weithin gewachsenen und intakten Familiensolidarität, einem trotz aller wirtschaftlichen Notlagen ungebrochenen Ja zum Kind und damit zum Leben und einer ursprunghaften Offenheit auf Zukunft hin, setzt sich in den entwickelten Industrieländern ein Familientyp eigener Art immer mehr durch, den man als Zwei-Generationen-Kleinfamilie charakterisieren muß, wobei dieser geschichtliche Begriff phänomenologisch immer mehr mit dem Strukturbegriff der Kernfamilie (*nuclear family*) zusammenfällt.

Die Entwicklung vom «ganzen Haus» der alteuropäischen Ökonomik (W.H. Riehl und G. Le Play) zu dieser Kleinfamilie, die über eine Vielzahl von charakteristischen Zwischenstationen verlief, scheint nun paradigmatisch für alle Gesellschaften zu sein, die in den Sog der Industrialisierung geraten (und das sind on the long run alle!), wenn auch zum Teil eine demokratische Gesellschaftsverfassung dabei beschleunigend und eine totalitäre Staatsform retardierend wirken mag. Im Zuge dieser Entwicklung sind typische Veränderungen bezüglich der familialen Funktionen (Reproduktion, personale Erziehung und Entfaltung, soziale Plazierung¹¹, Haushalt- und Freizeitfunktion, emotionaler Spannungsausgleich, Tradierung und Vermittlung von Kultur und sozialer Sinngebung usw.) zu beobachten, die von manchen Wissenschaftlern als Funktionsverlust, von anderen lediglich als Funktionsverlagerung (z.B. im Bereich schulischer Ausbildung oder der sozialen Sicherung) interpretiert werden.

¹⁰ Die Zahlen in Klammer beziehen sich auf die Numerierung von *Familiaris consortio*.

¹¹ Die Bedeutung der Familie, insbesondere in der Phase der Früherziehung, für die Zukunftschancen der Kinder zeigt anschaulich die Langzeituntersuchung von R. DAVIE u.a.: *From Birth to Seven, Studies in Child Development*, London 1973.

Die Gefahr einer solchen Betrachtungsweise ist eine funktionalistische Ausöh lung der institutionell-anthropologischen Basis. Der ungeheure Wandel, der in seiner Richtung und in seinem Ausmaß offenbar signifikant mit dem Grad und dem Ausmaß der Industrialisierung gekoppelt erscheint, zeigt sich in vielen seiner Indikatoren (Abtreibung, Scheidung und Wiederverheiratung, generatives Verhalten¹², Veränderung der Familienzyklen, Eheschließungszahlen, Rollenaustauschbarkeit, sogenannte «freie» Lebensgemeinschaften usw., schließlich bestimmte Zukunftaspekte wie Cloning, Retortenbabies, Samenbanken und Genmanipulationen), am weitesten fortgeschritten in den USA. Die westeuropäischen Länder scheinen (noch) eine Mittelstellung einzunehmen, während osteuropäische Länder in manchen Aspekten weiter zu sein scheinen, in anderen hinterherhinken.

Dieser hier nur mit wenigen groben Strichen skizzierte Hintergrund¹³ der sozialen Lage von Ehe und Familie war der Synode bei ihren Beratungen gegenwärtig und stand auch dem Papst beim Schreiben von FC vor Augen. Trotzdem sind die Aussagen des Hl. Vaters zu Ehe und Familie von einem optimistischen, zukunftsoffenen und hoffnungsvollen Grundzug getragen. Dieser Grundzug wird allerdings angesichts der «schärfsten Zuspitzung einer Krise ohnegleichen» für die Familie in der heutigen Weltlage für den Papst einzig aus dem Glauben genährt, der die wesentlichen Dimensionen des Menschseins erst zur «vollen Wahrheit» entschleiert und so die Einengung der Wirklichkeit auf lediglich empirisch Meßbares — im Sinne von Positivismus, Rationalismus und Funktionalismus — überwindet. In den Aussagen des Papstes über die letzte Wahrheit und Bedeutung von Ehe und Familie spielt die Kategorie der «Wahrheit des Anfangs» eine wichtige Rolle (3). Die ganze Wahrheit entschleiert sich erst, indem man auf den Plan Gottes «von Anfang an» zurückgeht, den er mit Ehe und Familie in der Geschichte gehabt hat und noch hat. Dieser «Plan des Anfangs» ist zugleich auch das Ziel. So sind Ehe und Familie in die Dynamik der Geschichte eingespannt. «Die Familie muß zutiefst teilhaben an der Entwicklung der Gesellschaft»¹⁴.

Ihre Situation heute ist durch positive und negative Aspekte gekennzeichnet (6), von denen vor allem letztere — vielfach von der Soziologie auf den Begriff gebracht — in FC ausführlicher geschildert werden, wobei auch die kulturspezifischen Aspekte dargelegt werden (Erste, Zweite, Dritte Welt). Geschichte ist «nicht einfach ein notwendiger Schritt zum Besseren» (6), sondern das Ergebnis von Auseinandersetzungen, von dynamischen Entwicklungen auf dem Hintergrund von verschiedenen Freiheitsbegriffen. Wissenschaft muß sich angesichts dieser Krisenlage mit Weisheit verbinden, um den Vorrang sittlicher

¹² DIETMAR KUHN, *Der Geburtenrückgang als Familienproblem*, Wien 1981.

¹³ Vgl. dazu NORBERT MARTIN: *La famiglia passato o futuro. In margine all'esortazione apostolica sulla famiglia/5*, in: «L'Osservatore Romano», italiano, 19/1982, sowie «La Familiaris consortio l'Esortazione apostolica sulla Famiglia nel commento», Pastorale 8, Città del Vaticano 1982, S. 21-30.

¹⁴ «L'Osservatore Romano», deutsch, 3/82.

Werte — man denke an die Grundwertediskussion in Deutschland — vor Materialismus und Hedonismus zu behaupten, bzw. wiederzugewinnen. Die Antwort auf die Sinnfrage ist für die Erneuerung der Gesellschaft die große Aufgabe (8). Sie kann nicht ohne eine entfaltete Familienkultur im Sinne eines echten Familienhumanismus (7) befriedigend beantwortet werden. Kultur und Familie bedingen sich gegenseitig im Sinne einer bipolaren Spannungseinheit (85).

In dieser Dynamik der Geschichte unterliegen nun Ehe und Familie keinem deterministischen Entfaltungsgesetz etwa im Sinne einer Kulturkreislehre, sondern sie sind dem Handeln des Menschen anheimgegeben. Sowohl in der diachronischen Betrachtungsweise der Geschichtsepochen als auch in der synchronischen Sicht des Kulturvergleichs von Ehe — und Familienformen, wie auch in der einzelnen, konkreten Ehe — und Familienbiographie eines Paares spielt nun der Begriff der «Gradualität» eine wichtige Rolle. Kardinal Ratzinger bezeichnet in seinem Brief an die Priester nach der Synode das Thema der Gradualität als einen «in dieser Form neuen Gedanken der Synode, der dann zu einer ihrer durchgehenden Perspektiven geworden ist, welche in allen Einzelfragen gegenwärtig bleibt»¹⁵.

Der Papst greift diese «durchgehende Perspektive der Synode» auch in FC an vielen Stellen auf, indem er z.B. vom stufenweisen Wachstum und Bekehrung in Schritten spricht (9), die sich in einem dynamischen Prozess von Stufe zu Stufe (*gradualitas*) vollzögen. Der erzieherische Weg des Wachsens gilt sowohl für den einzelnen und die Familie, als auch für Völker und ganze Kulturen (9). Es ist nicht zu übersehen, daß dieses «Gesetz der Gradualität» eine Dialektik in sich birgt: es ist eben auch umkehrbar, m.a.W.: es gibt positive und negative Gradualität, fortschreitende Entfaltung des positiven Bildes von Ehe und Familie, wie es «am Anfang» gedacht war, und negativen Zerfall — in der einzelnen Ehe und Familie wie auch in ganzen Kulturepochen.

Das positive Bild global immer mehr und klarer zu verwirklichen ist die Aufgabe der «Inkulturation» (10). Auf der Ebene des einzelnen Paares ist dies der Weg einer entwicklungsphasengerechten Pastoral. Bei der Ausfaltung dieser Pastoral (65-69) werden wichtige Ergebnisse der Sozialisationsforschung und Erfordernisse der Erwachsenenbildung berücksichtigt.

Der Imperativ des Papstes «Familie, werde, was du bist» (17) könnte auch als Überschrift über dem ganzen Apostolischen Schreiben stehen, zieht er sich doch als roter Faden durch alle Kapitel. Er formuliert den Spannungsbogen, in den der Papst die Familie eingebettet sieht: Die Realität -wie die Soziologie sie analysiert und das Ideal, zu dem der Glaube die Christen aufbrechen läßt, in dem sie versuchen sollen, die «Wahrheit des Anfangs» zu realisieren. Das «Sein», wie defizient immer es sich angesichts des «Sollens» auch darstellen

¹⁵ Ebd., S. 9 Zum Problem und seinen Gefahren vgl. auch Renate und NORBERT MARTIN: Brennpunkt Ehe und Familie, Vallendar-Schönstatt 1981, S. 200-206.

mag, vermag nur in die Dynamik des Werdens und damit der Geschichte aufgebrochen zu werden, wenn man begreift, daß jedes Handeln schon immer ein — bewußtes oder unbewußtes — Leitbild besitzt. Dieses Leitbild nimmt der Papst aus dem theologischen Paradigma für Familie: der Dreifaltigkeit. So wie «Gott Liebe ist» und in «sich selbst ein Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft» (11) lebt, so ist auch der Mensch als Mann und Frau Abbild Gottes und soll in Ehe und Familie das Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft dargestellt werden.

Die *anthropologische* Basis dieser Gemeinschaft stellt eine These dar, die im Zentrum der Theorie des Personalismus steht, wie ihn Woityla schon als Ethiker in Lublin und Konzilsvater des Vatikanum II vertreten hat: Der Mensch findet sich als Person in vollkommener Weise, wenn er sich selbstlos hingibt, wenn er die Ganzhingabe seiner Person vollzieht (22). Der vorzügliche Ort dieser gegenseitigen Hingabe ist die Ehe, die in dieser gegenseitigen Hingabe aus Liebe dann furchtbar wird und sich zur Familie erweitert. So ist Familie «Gemeinschaft von Personen», *communio personarum*¹⁶, in der sich «vielfältige interpersonale Beziehungen herausbilden — die bräutliche, die väterliche, die mütterliche, die kindliche, die geschwisterliche» (15) — also das vielfältige Beziehungsgeflecht interfamilialer Rollen, wie die Soziologie sagen würde. In dieser *communio personarum* findet die Familie ihre Identität (17), aus ihr ergibt sich ihre «dynamische und existenzielle Entfaltung» (17). Die Liebe zwischen Mann und Frau in der Ehe ist von einer inneren und bleibenden Dynamik beseelt und getragen, die zu einer immer tieferen und intensiveren *Einheit* führen soll, die die Grundlage und die Seele der Ehe- und Familiengemeinschaft darstellt (18). Die Grundkraft der Liebe ist also das letzte Fundament der ehelichen und familiären Gemeinschaft. «Deshalb empfängt die Familie die *Sendung, die Liebe zu hüten, zu offenbaren und mitzuteilen*» (17). Daraus resultiert eine innere Dynamik, in der Einheit «zu einer immer reicherem Verbindung miteinander auf allen Ebenen fortzuschreiten — einer Verbindung der Körper, der Charaktere, der Herzen, der Gedanken, der Wünsche, der Seelen» (19). Die Sexualität ist nichts «rein Biologisches, sondern betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher» (11). Liebe und Leben, Hingabe und Fruchtbarkeit bedingen einander und deshalb sind Ehe als Institution und eheliche Liebe auf Zeugung und Erziehung von Kindern innerlich hingegordnet und finden darin ihre Krönung (14).

Da Ehe und Familie zugleich das Fundament der Gesellschaft darstellen, ergeben sich aus ihrem Leitbild vier allgemeine Aufgaben der Familie,

- die Bildung einer Gemeinschaft von Personen (*communio personarum*),
- der Dienst am Leben,
- die Teilnahme an der Entwicklung der Gesellschaft,
- die Teilnahme an Leben und Sendung der Kirche.

¹⁶ Vgl. KAROL WOITYLA: «Familie als *communio personarum*», in *Von der Königswürde des Menschen*, Stuttgart 1979, S. 93-109, Zuerst Polnisch 1974.

Auch wenn man von der theologischen Dimension absieht und sich nur die Anthropologie dieser Sicht vor Augen hält, so dürfte doch klar sein, daß diesem Leitbild einer *communio personarum* z.B. die Polygamie radikal widerspricht (19) und nur die Ehe die gleiche personale Würde von Mann und Frau garantiert. Individualisierung und Personalisierung der ehelichen Beziehungen, wie sie die Entwicklung vornehmlich der letzten Jahrhunderte der abendländischen Geistesgeschichte gezeigt haben, erscheinen so als spezifische Leistungen einer positiven Gradualität, die zwar immer — und heute in besonderem Maße — gefährdet sind, die es aber im Sinne der «Wahrheit des Anfangs» zu bewahren und weiterzuentfalten gilt, weil nur in ihnen die Humanisierung des einzelnen und der Familie garantiert erscheinen. Diese Individualisierung und Personalisierung kommen auch in dem Wort zum Ausdruck, das Johannes Paul II von Paul VI aus *Humanae vitae* übernimmt und sich zu eigen macht, daß nämlich Mann und Frau eine «ganz besondere Form personaler Freundschaft» (25) leben sollen. Er scheut sich nicht, kulturspezifische Phänomene, die dem entgegenstehen wie z.B. den südamerikanischen «macismo» — beim Namen zu nennen, weil er gegen die Würde der Frau verstößt.

Hinsichtlich der verschiedenen Aufgaben der Familie enthält das Dokument eine Fülle von Perspektiven, die der Soziologie nicht fremd sind. So wird — man muß sich vor Augen halten, daß FC sich an die Christen aller Kulturen richtet, also auch an solche, in denen der Stamm, der Clan, die Großfamilie, die Verwandtschaft noch eine Rolle spielen, die von unseren Vorstellungen sehr verschieden ist — auf die Bedeutung der Großfamilie, des Verwandtschaftssystems, die Bedeutung der Alten usw. hingewiesen (21). Sodann werden breit die familialen Rollen von Vater und Mutter behandelt, wobei insbesondere der Frauenfrage das Augenmerk gilt (22-25). Es folgen Ausführungen über die Rechte des Kindes (26) und das Problem der alten Menschen in der Familie (27).

Nun kann man von einem solchen Dokument sicher nicht eine erschöpfende Darstellung der familialen Funktionen im soziologischen Sinne erwarten. Umso mehr überrascht es, daß den Hauptfunktionen, so wie sie viele Soziologen der Familie zuschreiben, ein erheblicher Raum gewidmet ist, nämlich der Reproduktions- und der Sozialisationsfunktion (während z.B. die soziale Plazierung kaum auftaucht).

Im Zusammenhang der zentralen Aufgaben der Familie, nämlich aus Liebe eine *communio personarum* zu bilden, war die Reproduktionsfunktion insofern schon thematisiert worden insofern, als Liebe und Fruchtbarkeit, Liebe und Weitergabe des Lebens ganz selbstverständlich als zwei Seiten derselben Medaille dargestellt wurden, weil Ehe sich «natürgemäß» zur Familie erweitert. «So ist es die grundlegende Aufgabe der Familie, dem Leben zu dienen», «die Fruchtbarkeit ist Ausfluß und Zeichen der ehelichen Liebe, das lebendige Zeugnis der gegenseitigen Ganzhingabe der Ehegatten», die sich allerdings nicht auf die rein biologische Weitergabe des Lebens beschränkt, sondern auch «sittliches,

geistiges und übernatürliche Leben» von Generation zu Generation weitervermittelt (28).

Im weiteren Verlauf der Darstellungen erhält das Problem der ethisch richtigen Empfängnisregelung breiten Raum, das seit *Humanae vitae* in der katholischen Kirche intensiv diskutiert wird. Für Johannes Paul II wird nun mit dieser auf den ersten Blick vielleicht als rein moraltheologisches Problem aufscheinenden Frage zugleich ein neuralgischer Punkt, vielleicht sogar das *punctum saliens* der gegenwärtigen anthropologischen Frage berührt (29-35), «weil eine innere Verbindung zwischen der katholischen Lehre zu diesem Punkt und der Auffassung vom Menschen, wie die Kirche sie vorträgt, besteht: Zweifel und Irrtümer auf dem Gebiet der Ehe oder Familie führen dazu, daß die ganzheitliche Wahrheit vom Menschen verdunkelt wird, und dies in einer kulturellen Situation, die ohnehin oft genug verworren und widersprüchlich ist» (31).

Der Papst weist dann eindringlich auf die sogenannten Methoden der natürlichen Empfängnisregelung (NFP, z.B. nach Billings und Rötzer) hin, Methoden, die bei uns noch relativ unbekannt sind, weshalb z.B. Kardinal Ratzinger in dieser Hinsicht von Deutschland als einem «Entwicklungsland» sprechen konnte.

Weshalb diese Fragen der Reproduktionsfunktion der Ehe und Familie für den Papst so tief anthropologisch verankert und deshalb so bedeutsam sind, formuliert er u.a. folgendermaßen: «Im Lichte der Erfahrung so vieler Ehepaare und der Ergebnisse der verschiedenen Humanwissenschaften kann und muß die Theologie den *anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied* erarbeiten und vertiefen, der zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl besteht. Es handelt sich um einen Unterschied, der größer und tiefer ist, als man gewöhnlich meint, und der letztenendes mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft ist» (32). Deshalb ruft er auf zu einem «umfassenderen, entschlosseneren und systematischeren Einsatz dafür, daß die natürlichen Methoden der Geburtenregelung bekannt, geschätzt und angewandt werden» (35).

Eine ähnlich breite Darstellung ist unter dem Begriff «Erziehung» der Sozialisationsfunktion der Familie gewidmet (36-41). Die Aufgabe der Erziehung stellt die «Urberufung der Eheleute» dar und zwar Erziehung nach der persönlichen wie auch der gesellschaftlichen Seite (36). Das Recht und die Pflicht der Eltern zur Erziehung wird bezeichnet als *wesentlich, unabgeleitet, ursprünglich, unersetzlich und unveräußerlich*, weshalb es an andere «nicht völlig übertragen noch von anderen in Beschlag genommen werden» kann (36).

Das entscheidendste Element, durch das die Erziehung der Eltern geprägt ist, stellt die väterliche und mütterliche Liebe dar, die als Quelle, Seele und Norm das gesamte konkrete erzieherische Wirken prägen und leiten soll (ebd.). Die Erziehung soll die Kinder zu den Grundwerten des menschlichen Lebens führen: Freiheit gegenüber materiellen Gütern, einfacher und anspruchsloser Lebensstil, Gerechtigkeit, Achtung der personalen Würde jedes Menschen,

Liebe, Dienst, Fähigkeit zur Bindung, Selbstingabe, Solidarität, Kultur der Geschlechtlichkeit, Dialogbereitschaft. Die Sozialisationsfunktion des Menschen wird auf der Basis der «Würde und Berufung» des Ehesakraments ein «echtes und wirkliches „Amt“ der Kirche» (38) und erhält so den Charakter einer «christlichen Initiation» (39).

Dieser Hinweis auf Öffentlichkeit, der die privatistische Einengung als Gefahr der industriellen Kleinfamilie unter Hinweis auf Initiationsriten, wie sie noch in vielen Ländern der Dritten Welt bekannt sind, vermeiden will, baut auf einem Verständnis von Ehe und Familie als «Ursprung und Fundament der menschlichen Gesellschaft auf ([42] zitiert nach II Vaticanum, Dekret über das Apostolat der Laien, Apostolicam actuositatem [11]) und so ist die Familie «die Grund- und Lebenszelle der Gesellschaft». «So ergibt sich aus der Natur und Berufung der Familie, daß sie sich auf keinen Fall in sich selbst verschließen darf, sondern sich vielmehr auf die anderen Familien und die Gesellschaft hin öffnen und so ihre gesellschaftliche Aufgabe wahrnehmen muß» (42).

Auf diese Weise wird die Familie — hier nimmt der Papst eine Formulierung der Synode aus den Propositionen auf — der «ursprünglichste Ort und das wirksamste Mittel zur Humanisierung und Personalisierung der Gesellschaft» (43). Danach (in Nr. 44) geht der Papst dann noch näher auf den gesellschaftlichen und politischen Auftrag der Familie ein.

So erfährt die Sozialisationsfunktion der Familie als Sozialisierung, Enkulturation und Personalisation, in der die «zweite, sozio-kulturelle Geburt» des Menschen stattfindet, eine breite Darstellung.

Es wäre reizvoll, nun z.B. gewisse Linien — zustimmende und kritische — zum zweiten und dritten Familienbericht der Regierung der Bundesrepublik Deutschland zu ziehen, aber ich muß hier zum Schluß kommen und abbrechen.

Es konnten nur wenige Punkte aus dem ungemein reichen Dokument angesprochen werden und auch die nur in unzureichender Weise. So wäre es z.B. notwendig, die Frage der Dynamik von Ehe und Familie in der Geschichte, die Frage der Gradualität, der communio personarum, der Familie als Fundament der Gesellschaft, der Reproduktions- und Sozialisationsfunktion jeweils nach den kulturellen Bedingungen der 1., 2. 3. Welt zu differenzieren. Das alles konnte hier nicht gebührend berücksichtigt werden.

Ich möchte aber am Schluß noch auf zwei Phänomene hinweisen, die mir an dem Dokument besonders interessant erscheinen und die die Aufmerksamkeit der Soziologie verdienen:

Das eine ist die Frage einer «Charta der Familienrechte» (46), die von den Vertretern des Weltpäpste auf der Synode, einmütig wenn auch aus verschiedener Interessenlage gefordert wurde und die der Papst aufgegriffen hat. Wenn ich es recht sehe, war die Forderung — jetzt etwas global eingeteilt — der Vertreter der industrialisierten westlichen Demokratien hauptsächlich durch die Zerfallserscheinungen und die Bedrohung der Familie seitens ideologischer Alternativentwürfe begründet. Bei den Vertretern von Ländern unter diktatorischer Herrschaft überwog das Interesse an Eindämmung der staatlichen

Macht im Zugriff auf die Eigenständigkeit der Familie und bei den Vertretern aus der Dritten Welt im Sinne von Entwicklungsländern das Interesse an der Sicherung der ökonomischen Basis der Familie.

Ein zweites Phänomen sind die sich international erstaunlich rasch ausbreitenden Familienbewegungen — ich denke an Focolare, Equipes Notre Dame, Schönstatt, Opus Dei, Marriage encounter, Cursillo u.a. Sie stellen eine völlig neue Erscheinung innerhalb der Kirche dar, die nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ Aufmerksamkeit erregen muß: beim sogenannten «Familientag» während der Synode 1980 am 12. Oktober, zu dem der Hl. Vater diese Bewegungen speziell nach Rom eingeladen hatte, war der Petersplatz mit über 100.000 zumeist solchen Bewegungen angehörenden Eheleuten gefüllt. Ihre Arbeit wurde in den Voten der Synodenbischofe wiederholt lobend hervorgehoben (was sich auch in den Propositionen niederschlug) und auch in FC werden sie vom Papst in einem eigenen Kapitel behandelt (72). Hier harren der religions-, familien- und organisationssoziologischen Forschung interessante Objekte, von denen die Soziologie bisher kaum Notiz genommen hat.

PERSONAL INTEGRITY, SEXUAL MORALITY AND RESPONSIBLE PARENTHOOD

JOHN M. FINNIS *

I.

We come to understand the nature of the human person by coming to understand human capacities, which we come to understand by coming to understand human acts, which we come to understand by coming to understand the objects of those acts. The neglect of this methodological principle, a principle announced and applied by St. Thomas from beginning to end of his works¹, can seriously distort ethical discourse.

There was a time, for example, when Christian teaching on sex was often expounded by appealing directly to the order or pattern inherent in nature, in this case, human nature. The structure of a faculty would be analysed to disclose both the end of the faculty and the proper, i.e. natural, order of means to that end. This would then be declared to be the moral order for free human acts involving the actuation of that faculty — on the ground that the natural order disclosed the will of the Creator for that faculty and all its uses.

Such an analysis inverts the proper order of explanation. Thus, in setting aside this mode of discourse in morals, Paul VI and John Paul II are not abandoning the Church's genuine *philosophia perennis*. Rather, they are the more faithful to its authentic fundamentals of method.

For Aquinas, as I have said, we come to understand human nature by first coming to understand what are human opportunities, i.e. human goods. For the objects of human acts of will are the intelligible goods, and the most immediately intelligible (and thus most basic) goods are those we identify when we grasp the basic principles of practical understanding². St. Thomas's list of

* Fellow of University College, Oxford.

¹ See, e.g., *I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 4 sol. et ad 4; *III Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, sol. 1; *S. Tb.* I, q. 26, a. 2 ad 2 («*objectum praetelligitur actui potentiae*»); q. 87, a. 3c («*objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiss*»); in *II De an.*, lect. 6, nn. 304-8; in *III De an.*, lect. 9, n. 803; quae. disp., *De an.*, a. 16 ad 8.

² This becomes clear when the famous passage in *S. Tb.* I-II, q. 94, a. 2c is read with *S. Tb.* I, q. 80, a. 1 ad 1; q. 82, a. 4c and I-II, q. 10, a. 1c: «... principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit

those principles is not closed, but includes life and its preservation; procreative union, education of children, «et similia»; knowledge, especially but not exclusively knowledge of God; sociable living and communicating, and so forth; and reasonableness in choosing...³. Aquinas's name for those ultimate practical principles in which the goods are identified as goods, i.e. as desirable and to be pursued, is «the first principles of natural law»⁴.

An exposition of the natural law concerning human sexuality demands precision in relation to two methodological issues often misunderstood. First, it demands precision in the understanding of the relevant first principle or first principles; in particular, as to the character of the «goods» identified in the basic principles of natural law. Secondly, the first principles by themselves are no more than «the seeds, so to speak, of the virtues»⁵; their rational implications are to be unfolded in the *further* principles and moral norms which are unfolded in the *prudentia* of the *sapientes*⁶. I call the most generic and architectonic of these further principles «intermediate principles of natural law». An exposition of sexual morality must appeal to one or more of these intermediate principles; the precise character of such an appeal is thus the second key methodological issue.

I shall not here offer a treatise on those methodological issues⁷, but rather shall indicate their bearing on our understanding of human sexuality. The first issue is the underlying theme of sections II-V below, and the second of section VI. In section VII, I apply the analysis in some reflections on the new methods of non-procreative human generation.

sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum... et universaliter omnia illa quae convenient volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quae convenient aliis potentias; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia hujusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quedam particularia bona»; S. Th. I-II, q. 10, a. 1c; «Objectum... voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquid bonum proprium sibi conveniens, sicut... intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis quae nostro arbitrio non subduntur»; S. Th. I, q. 82, a. 4c.

³ S. Th. I-II, q. 94, aa. 2c, 3c.

⁴ «Lex naturae prima principia»: S. Th. I-II, q. 94, a. 4.

⁵ S. Th. I-II, q. 63, a. 1c; q. 51, a. 1c.

⁶ S. Th. I-II, q. 100, aa. 1c, 3c, 11c; II-II, q. 47, a. 6c et ad 3; a. 13 ad 2.

⁷ See FINNIS, *Natural Law and Natural Acts* (Oxford U.P.), 1980 (=NLNR), p. 30 and chs. III, IV, V; FINNIS, *Fundamentals of Ethics* (Oxford U.P., Oxford; Georgetown U.P.), Washington (DC) 1983 (=FoE), pp. 10-17, 20-22, 25, 47-53, 68-79.

II.

My first question, then, concerns the real human good or goods at stake in sexual action. I approach that question by seeking first an understanding of what it is for a human good to be *real* and *intelligible*. To do this, I propose a thought-experiment used by other Anglo-American philosophers today: «The experience machine»⁸.

We imagine a machine which, by stimulating your brain while you lie floating in a tank, affords you all the experiences you choose, with all the variety (if any) you want; but you must plug in for a lifetime or not at all. What is on offer is thus a lifetime of experiences of all the sorts of things in which a human being can take pleasure and satisfaction, in the broadest and most refined as well as the most fleshly senses of «pleasure» and «satisfaction». But it is not a life of activities, achievements, fulfilments; it is a lifetime of doing nothing at all, but of just floating in a tank plugged in to a machine which creates for you the experience of satisfactions.

This thought-experiment has been used in contemporary explorations of the grand themes of Platonic and Aristotelean and Christian ethics. Two of these I just mention here: that activity is its own point (the basis, incidentally, of the principle of Catholic social teaching called the principle of subsidiarity); and that the maintenance of one's own identity is a good. It is a third point that I want to pursue here: appearances are not to be substituted for reality.

In the experience machine, even if one opts for the experience of human contact and communication, there is no actual contact or communication with anyone or anything. There is only the simulation of the experience of such contact or communication. And notice: the distinction between being in contact with the real world of communication with other people, etc., and having the complete but mere experience of being in contact with reality, is a distinction which cannot be apprehended *in feelings* or *in experience*. For, ex hypothesi, everything that feelings and experience as such can deliver is on one side of the distinction. Yet the distinction remains; by our critical intelligence we understand both the distinction and its importance. We *understand* that the distinction between real life really lived and the self-immolating passivity of the «indeterminate blob» floating in the tank of experiences is profound and real and important. And notice again: when we reject or even question, in thought, the option of plugging in, we are grasping (understanding) that certain possibilities — e.g. the possibility of knowing and communicating with reality and real persons (not mere semblances) — are more than bare «factual» possibilities. We understand them instead as the sort of evaluated possibility

⁸ ROBERT NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974, pp. 42-45; GRISEZ and SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom* (U. Notre Dame P.), Notre Dame and London 1974, p. 26; FINNIS, *NLR*, pp. 95-97; ID., *FoE*, pp. 37-42. See also ARISTOTLE, *Eud. Eth.* I, 5, 1216a.

that we call opportunities, i.e. as desirable and thus as good, perhaps basic human goods.

Someone on the experience machine would have no experience of inauthenticity or of lack of personal integrity. On the contrary, being free from all the anxieties and disappointments and misunderstandings that accompany the attaining of real goods in real lives and real communities, the man in the tank doubtless would have a veridical (= *seemingly true*) experience of personal integration (and, with this machine's resources, such an experience can doubtless be supplied to order!). Yet we can say that his life is, as human life, radically and virtually totally inauthentic and lacking in integrity.

For personal integrity involves, fundamentally, that one be reaching out with one's will, i.e. freely choosing, real goods, and that one's efforts to realise those goods involves, where appropriate, one's bodily activity, so that that activity is as much the constitutive subject of what one does as one's act of choice is. That one really be realising goods in the world; that one be doing so by one's free and aware choice; that that choice be carried into effect by one's own bodily action, including, where appropriate, bodily acts of communication and co-operation with other real people — these are the fundamental aspects of personal integrity. That one's feelings or «experiences» be in harmony with all these other harmonies (of person with goods, of will with deeds, and of person with person) is certainly a further aspect of that integrity, but, in an integrated life, derivatively so. A sharing of experiences can certainly help to build up a relationship between persons, but only when it takes its place within, and is in line with, some mutually chosen commitment of those persons.

III.

One can choose to engage in a form of sexual activity which lacks all the constitutive elements of personal integrity. This form of activity, when chosen, goes under the name «masturbation». This act, while it lasts, isolates the individual within his or her own self-consciousness, in order to achieve an effect within that self-consciousness or «experience»: the effect of self-gratification (which may or may not be rationalised as tension-allaying). The effect is achieved, characteristically, by two distinct but related causes, chosen for their effect: a stimulation of the body and, typically, a fantasising of a relationship with another person. To the extent that stimulation of the body is the operating cause of the desired effect and, in any case, inasmuch as the bodily happening of orgasm is the self-gratifying (or «tension-releasing») event desired, the body is being used as an object, in particular as an instrument of self-consciousness. For one's bodily activity, in masturbation, bears no more relationship to the realising of any chosen good outside self-consciousness than the choice to plug into a lifetime of experiencing the writing of great novels bears to the writing of great novels. In masturbation, one's bodily

activity is not serving the transmission of human life; nor is it expressing a choice to communicate with another person; those choices and their carrying out are only simulated.

Thus there is in masturbation a threefold lack of personal integrity. First, the bodily activity is not the carrying out by me of some chosen project that involves me in my bodily life (a life that can include even contemplation, as in speculative knowing or in praying), but is rather being used as one «part» of me in the service of another «part» (self-consciousness, with no objective counterpart). Secondly, both the bodily stimulation and the fantasising activity of self-consciousness are unintegrated with real goods (such as human life in its transmission, or friendship). And thirdly, those activities are not integrated with any other real person (such as the friend with whom one might share the good of co-operating in friendship in the service of transmission of life or the community which is committed to that service). In all these respects, the lack of integrity is vividly manifested by the fact that the act simulates, by stimulus, by fantasy and by orgasmic finality, the *coniugal* act — while remaining in reality devoid of the conjugal act's real relationship, as a willed act, to the genuine goods of a procreative friendship between real persons.

I have been speaking of solitary masturbation. But its essential features are to be found in casual promiscuous sexual relations, such as heterosexual fornication or adultery often is and homosexual activity usually is. In such sexual activity, another person is present. But since there is no mutual commitment to any project beyond the achieving of effects in self-consciousness, there is simply a use of two bodies as instruments rather than one. And instead of sheer fantasising of the presence of an absent or imagined person, there is the fantasising of a genuinely personal relationship of love i.e. of devotion, or at any rate the simulating of the act that most aptly (for reasons that we shall see) can express that love.

Such is the intrinsic character of casual, promiscuous acts of fornication, adultery or homosexual sex. Of course, people often enough try to make their extra-marital sexual intercourse (i.e. sexual actions with a partner) more than masturbatory. The obvious way to seek to do this is to ensure that the bodily acts do express some sort of relatively stable common life, common commitment. But one must say, to be brief, that these attempts to transcend the masturbatory in extra-marital sex are doomed to fail. The acts of bodily intercourse still have no real bearing on any genuine human good to which the partners are committed in common; for these partners, *ex hypothesi*, are not committed to a procreative community, or to a procreative community that truly expresses and lives out the reality of parenthood, which is a reality of exclusiveness and permanence of this unique couple vis-a-vis the child that can in reality only ever be a child of their union. There is in the usual extra-marital relationship no common responsibility for shared goods which are relevant to what the couple subjectively experience in their sexual acts.

Finally, it should not be overlooked that there can be masturbatory sex between the spouses in a marriage. That is to say, there can be sexual activity

which is chosen by either or both the spouses, not as an appropriate expression of their lasting mutual commitment and shared conjugal responsibilities, but rather as a means of simple self-gratification and/or release. This possibility, of relatively senseless sex within marriage, is a feature (I venture to say) of the experience of countless married couples, just as the senselessness of solitary masturbation is a feature of the experience of those who engage in it.

But I must repeat that palpable experience is not the criterion of senselessness or lack of integrity here, any more than it was in the case of the man on the experience machine. What is decisive is, rather, a critical judgment of the extent to which bodily activity is, or is not, the integrated expression and performance of acts of free choice really engaged with real goods, and, where relevant, with real persons related not as instruments but as cooperators in real not simulated community.

I said that the attempts of those engaged in extramarital sexual activity to transcend the masturbatory are doomed to failure (whatever they sometimes experience), because of the objective lack of integration between that sexual activity and any real community of commitment to shared *relevant* goods. So too I think we should say that the attempt of the married couple to avoid the masturbatory in their sexual activity is doomed to failure (whatever they may experience) when they choose to uncouple that activity from any real relationship to the willingness to serve life procreatively, the willingness which is the rationale of marital community. Whatever may be the appearance to the couple or to the observer, contracepted sexual intercourse is simulated, not real, conjugal intercourse.

IV.

The uncoupling of sexual activity from a real relation to procreation can be found even when the couple place no physical barriers and take no «artificial» measures. What accomplishes the uncoupling is the resolution and choice to *render* what might have been procreative infertile. «Natural family planning» can be, and sometimes is, selected simply as a preferred method of contraception, i.e. of choosing against the good of human life in its transmission. Selected on that basis, it has the same moral *species* as any (other) method of contraception. There is, indeed, a certain moral hazard in talking about the rhythm «method», the Billings «method», etc.; for these expressions equivocate between a method of determining when intercourse would in fact be unlikely to result in procreation, and a method of carrying out a choice to exclude procreation from one's sexual intercourse.

The Christian teaching about periodic abstinence is frequently misrepresented and misunderstood (even by those who wish to hold to it) as a teaching that you may choose against new life (i.e. that you may make a contraceptive choice) provided that the means you employ to give effect to your choice are

such-and-such (e.g. «natural», non-artificial, etc.). But that is not the teaching of the Church. Nor is it the proper resolution of the issue that confronted Pius XI and Pius XII and Paul VI, when it became possible to determine with accuracy when a woman was or would be fertile.

In the response of the Popes to that issue, the Christian teaching on life, sex and marriage, remained intact: one's genital capacities are to be activated only in full integration with a complex good, the marital good (a community of mutual, exclusive and permanent commitment in the service of new life). That full integration is disrupted by, for example, any sort of choice to exclude new life from an act from which it would or might very well otherwise follow. Hence the Christian teaching has always been that, married or unmarried, if you wish not to incur the responsibilities that accompany the transmission and creation and fostering of new life, you must abstain from sexual intercourse, lest you find yourself choosing against life (by contraception or abortion) or violating some other aspect of the marital good. In the new teaching about periodic abstinence for regulation of births, the obligation not to choose against procreation remains absolutely unchanged. But, as the recent Popes confirmed, if a married couple knows that at certain times their intercourse would willy nilly be unfruitful, then at such times their obligation to abstain ceases, inasmuch as intercourse at such times will no longer involve them in the choice between the wrong of deliberately impeding procreation and the wrong of incurring inappropriate responsibilities or burdens. They may at such times engage in intercourse if that is appropriate to make concrete and experienced the real marital good whose integrity they have done nothing to diminish.

V.

The previous three sections were not directly concerned with moral judgments. Rather they sought to advance our understanding of human goods by a specific account of masturbatory sex as a realm of appearances, of apparent goods, of simulations of reality by the inducing of experiences chosen for their appeal to self-consciousness rather than for the real goods whose realisation such experiences characteristically accompany and signify. It is now time to focus on the «reality» of which these «appearances» are the simulation. I shall do so by considering, first, the reality as actualised with all the fullness that could reasonably be desired, and then the same reality as an object of the will, i.e. as a good which is choosable and available for respect, violation or rejection.

As actualised, this reality will be the conjugal life of a married couple who, over a lifetime of freely chosen and aware commitment, transmit their bodily life to new human beings whom they (in co-operation with God) create, nurture, and educate to the point where they, the children, can make a similar commitment, or some alternative integrating commitment. The exclusiveness and stability of such a relationship has as its rationale these children and the

nurturing in them of a secure identity on the basis of which, in due course, to make the choices and commitments which will constitute their independence, an independence harmonised with due gratitude to their unique parents whose free and aware choices made them what they unrepeatably are.

But the good thus realised is one of those basic goods, like other forms of friendship or community, or like knowledge or practical reasonableness, which are never completed, finished off, consummated. Such goods thus differ, as ends, from projects such as making an omelette or building a bridge or putting a man on the moon, which are definite and limited goals that can be fully and definitively, once-and-for-all attained (or missed). The goal of co-operatively bringing into being new lives, and of relating to them as persons, is never exhaustively attained. It always remains as a good to-be-pursued.

So the reality of conjugal life can be considered now not as actualised but as an object of choice, as a good identified by intelligence and acknowledged and pursued or respected by acts of choice. Such acts of choice may have the transitive effect of actualising the good of a real family. But they also have the intransitive effect of constituting the character of the one who chooses⁹. For free choices are creative and constitutive, even when what they sought is denied to the chooser by the chances and resistances of the world. So the free choices of the spouses to do what they can to achieve the conjugal good constitute them as spouses and give their shared and their individual activity the real status of conjugal acts, conjugal dispositions, conjugal life.

As an object of practical understanding («this is good, worthy of pursuit») and of will («I freely choose to commit myself to living out this good»), the conjugal good is an integrating good.

The most integrating of all integrating goods is practical reasonableness (*prudentia*). Practical reasonableness is itself a specific aspect of human fulfilment¹⁰; but it is the one aspect which takes for its subject-matter the whole of one's life in all those aspects, however intimate, that can be affected by one's choices. Its claim is: to direct the way in which we seek to participate in each and any of the basic goods. It does not claim to be the supreme good, but only to be the supremely directive natural good. The point of being practically reasonable is not: being practically reasonable. Rather, it is: participating in the basic human goods, *well*¹¹.

The conjugal good is not so radically architectonic. For one thing, it does not become the integrating principle of a life unless and until it is chosen, and whether or not it is to be chosen by you or me is a question whose determination is affected by the criteria of practical reasonableness. There are

⁹ See KAROL WOJTYŁA, *The Acting Person* (Reidel, Dordrecht) Boston and London 1979, pp. 13, 99, 108-9, 151, 160; FINNIS, *FoE*, pp. 136-42; GERMAIN GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. I, *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald P., Chicago 1983, ch. 2.

¹⁰ *S. Th.* I-II, q. 94, a. 3; see also q. 63, a. 1c; II-II, q. 47, a. 7c.

¹¹ See FINNIS, *FoE*, pp. 70-74.

other forms of life integrated around other goods. Still, the conjugal good, as chosen or as choosable, is an integrating principle. If it is to be actualised, its requirements extend to the thoughts, the feelings, the entertained desires, the projects, the activities, the properties and investments, the testamentary dispositions, etc., of each of the spouses.

The conjugal good is complex. It is a friendship in which, as in other forms of friendship, A desires and wills the good of B for the sake of B, and B desires and wills the good of A for the sake of A, so that B's good becomes an aspect of A's good, and A's good of B's good, and the reciprocity never comes to rest, for either friend, in either friend's good alone¹². But the conjugal good is also procreative; it is a partnership with a view to¹³ the transmission of the bodily human life of the spouses. These aspects of the conjugal good are, as I have said, interdependent. The intended procreativity determines the exclusiveness and stability of the commitment to friendship. And the friendship makes the procreativity more than a technique of reproduction of oneself, and makes possible a non-exploitive friendship between children and parents, which can be the model for all other non-exploitive friendships the child may later enter.

The conjugal good makes good sense of the spouses' free and aware choices to engage in sexual activity. *Gaudium et spes* and *Humanae vitae* rightly speak of sexual acts being capable of having meaning (*sensus, significatio, ratio*), and John Paul II pushes the analysis further to speak of the *conjugal meaning* of our bodily nature. These meanings are not to be discerned by studying simply the physical structures of the body or the biology of the reproductive process or even the psychology of masculine and feminine. I recall again the fundamental principle of Aristotelian anthropological method, which St. Thomas saw fitted so well with Christian anthropology: our nature is to be understood by understanding our capacities, our capacities by our acts, and our acts by their objects, viz. the goods that make sense of human acts. So we understand the conjugal meaning of our bodies by understanding the conjugal good as a possible and worthy object of choice. This understanding — not, of course, attained in sheer ignorance of physical, biological and psychological possibilities and patterns — enables us to understand how the relevant aspects of our psychology, our biology and our physique are capable of integrated activity in the living out of a commitment to that integrating good.

¹² See FINNIS, *NLNR*, pp. 141-144.

¹³ *Humanae vitae*, 8: «per mutuam sui donationem, quae ipsorum propria est et exclusoria, conjuges illam persequuntur personarum communionem qua se invicem perficiant *ut* ad novorum viventium procreationem et educationem cum Deo operam socient».

VI.

In making moral judgments we are concerned, not with such distinctions as between the natural and the artificial, nor with respecting patterns inherent in nature (just as patterns inherent in nature). Rather we are concerned with the relations between acts of choice and the real human goods which can be favoured, respected, contemned or rejected in human choices.

Between the first principles of practical reasoning and natural law (as identified in, say, *Summa Theologiae* I-II, q. 94, aa. 2c, 3c) and moral norms such as we find in, say, the Decalogue, there is a logical space to be filled by a process of derivation or inference. In some cases the derivation is immediate (*statim*) and obvious; in others it requires wisdom, i.e. a reasonableness not found in everyone or even in most people.¹⁴

St. Thomas did not, I suggest, provide any explicit and sufficient account of this process of derivation. The history of moral philosophy, especially in the centuries since it began to seek to distinguish its method from that of theology, is in large measure the history of a search for the missing *intermediate principles*.

I have argued elsewhere¹⁵ that there are nine or ten basic requirements of practical reasonableness — requirements which embody the sought-after intermediate principles (moral principles of the most generic type) because they afford the first premise(s) of arguments which have as their middle term a relation of the will to one or other of the basic human goods, and which conclude to relatively specific «moral principles» of the type found in the Decalogue.

Of those nine or ten, the generic moral principles which explain the moral principles and norms pertaining to chosen sexual activity are, I think, these: (I) that one's acts ought to harmonise (be integrated with) one's commitments; (II) that one ought not to use oneself or another as a mere means; (III) that one ought not to prefer appearances to reality, more especially when settling for appearances blocks attainment of reality by reducing the incentive to pursue it; (IV) that one ought not to choose directly against any basic human good (and human life in its transmission is such a good).

In earlier writings on contraception and sexual morality¹⁶. I have concentrated on this last principle. Countless theologians and laypeople have become

¹⁴ S. *Tb.* I-II, q. 100, aa. 1c, 3c, 11c.

¹⁵ FINNIS, *NLNR*, ch. V; *Id.*, *FoE*, pp. 72-76. Cfr GERMAIN GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. I, ch. 7.

¹⁶ *Natural Law in Humanae vitae*, «Law Quarterly Rev.», (1968) 84, pp. 467-471; *Natural Law and Unnatural Acts*, «Heythrop J.» (1970) 11, pp. 365-387, esp. p. 387; *The Rational Strength of Christian Morality*, Netherhall House, London 1974; *Conscience, Infallibility and Contraception* (1978), The Month, pp. 410-417, at p. 416; «Int. Rev. Nat. Fam. Plan.», (1980) 4, pp. 128-140. For the original formulation of the argument, see GERMAIN GRIZEZ, *Contraception and the Natural Law*, Bruce, Milwaukee 1964; *Id.*, *A New Formulation of a Natural-Law Argument against Contraception*, «The Thomist», (1966) 30, pp. 343-361.

muddled about the issue here¹⁷. They have misconceived the issue that confronted Paul VI as a choice between «methods» of giving effect to *one and the same overall intention*, viz. that we shall engage in sexual activity but shall not procreate. They have then declared, not unreasonably, that there is no morally significant difference between «natural» and «artificial» methods of securing that intention. But in truth that is not the situation. The choice to use a contraceptive is a choice that has but one meaning, one intentionality, viz. to suppress a basic human good, procreation, human life in its transmission. And so these theologians and their followers have stumbled on to discover that they are willing to make other choices directly against basic goods whenever their overall «intention», i.e. motivation, is to maximise overall net good (the «proportionate good»). And thus they have come to defend abortion and terror bombing and outright lying, and so forth¹⁸.

But in this paper I have been pursuing another explanatory source of the Christian moral principles and norms of right sexual conduct. I have been seeking to explain not only how the procreative good, properly understood, calls for integration in a wider and more integrating good (the conjugal good), but also how contracepted sex, like other forms of essentially non-conjugal sexual activity, settles for the appearance rather than the reality (and at the expense of the more arduously attainable reality). For contracepted sexual intercourse is in vital respects a simulation of *conjugal* intercourse, i.e. of intercourse that not merely contributes in some way to the stability and peace of the marriage (as a husband's resort to a good-time girl may be intended to), but that really, as an act of will bodily expressed, is adequately expressive of the conjugal good. For if one's chosen acts are to be adequately expressive of the conjugal good, one must refuse to entertain any sexual activity which involves turning against either the exclusive friendship of the spouses (e.g. by fantasising intercourse with another) or the procreativity that is the rationale of that friendship and of its commitment to exclusiveness. If one's sexual acts merely simulate the adequate expression of the conjugal good, they violate the same generic moral principle that excludes other forms of inauthenticity, e.g. the inauthenticity of offering religious exercises that give the experience of forgiveness without actual repentance.

Regulation of births by «natural family planning» has as its rationale the resolution not to make sexual activity inauthentic by a choice to uncouple sexual activity from procreativity. There is, you might say, a certain uncou-

¹⁷ See also FINNIS, *Humanae vitae: Its Background and Aftermath*, «Int. Rev. Nat. Fam. Plan.», (1980) 4, pp. 141-153.

¹⁸ For an exposition and critique of proportionalism, consequentialism, and «teleological ethics» (including «mixed» or «moderate teleology») see FINNIS, *FoE*, pp. 80-120, 133-134. Since all those methods in ethics are essentially arbitrary, individual proportionalists can and do «draw the line» at different points, and thus may, despite their method, adhere to this or that principle or norm of Christian teaching while abandoning and attacking others, *ad lib.* See further GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. I, chs. 6 and 36.

pling, but it is accomplished not in the sexual activity of the couple but precisely in their abstention from such activity. Thus no chosen feature of their sexual activity is rendered a mere simulation of the procreative good or of the conjugal good of which the procreative good is an essential aspect.

But contracepted intercourse has, objectively, the masturbatory feature that it simulates an aspect of the conjugal good that has in fact and in intention been excluded from it by an act which affects the reality of the sexual activity (*qua chosen*) itself. The children of that generation of parents, and the followers of that generation of theologians, have drawn the moral: if personal integrity is sufficiently preserved and respected in mutilated sexual activity of that (contracepted) sort, why not also in sexual activity of any other sort, provided that the *motivation* be realisation of *some* good, however much that good may be inharmonious or disconnectd with the conjugal good as such, or however much the sexual activity, precisely as chosen, is unrelated to expressing, itself, by its chosen and/or permitted features, the integral conjugal good?

VII.

The foregoing reflections help to indicate why human generation by artificial insemination or by *in vitro* fertilisation, even when restricted to married partners and accompanied by no destruction or disposition to destroy or waste any embryonic human being, is morally unacceptable¹⁹.

These methods involve a physical separation between sexual intercourse (if any) and reproduction. But neither that physical separation, nor its physical/biological abnormality and artificiality, precisely as such, is *per se* of direct moral significance. For the morally significant we should look rather to the relationship between the relevant acts of choice and the conjugal good.

Generation by IVF (or, *mutatis mutandis*, by artificial insemination) involves a series of irreducibly separate acts of choice of different people: the choices of those involved in producing and collecting sperm, of the mother and those involved in collecting an ovum, of those who mix sperm and ovum, and who transfer to the womb the product of that mixing or uniting, and the choice of the mother to permit that transfer. None of these acts of choice has the character of an act of person-to-person involvement. Each takes its place in a series which unmistakably has the character of a *production process*, a mastering of materials (even if those materials, in *present-day* technology, are

¹⁹ For a further discussion along these lines, but dealing also with the death-dealing aspects of IVF, see *In Vitro Fertilisation: Morality and Public Policy*, Evidence submitted to the Government Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology by the Catholic Bishops' Joint Committee on Bio-Ethical Issues on behalf of the Catholic Bishops of Great Britain (Catholic Information Services, England: May 1983).

the «complete» gametes provided by «nature» and bearing in that form a genetic character derived from that of the respective parent).

Now the relation between product and maker is willy nilly a relationship of radical inequality, of subordination to mastery. Thus the child produced by these methods is envisaged, in the foregoing acts of choice, in a status of radical inequality with its parents. And correspondingly the parents and their agents, whatever their motivations, choose to put themselves in a position of domination which is foreign, indeed opposed, to the conjugal good.

For the conjugal good is such that to pursue it, authentically, involves the couple in a radical *submission* to the contingencies, however unforeseen, of unreserved and lifelong commitment. Among those unforeseeable contingencies is the gift and responsibility of children, whom the parents undertake, in advance and «blind», to nurture whether those children be «better or worse», richer or poorer, in health and talents.

Procreation by act of sexual intercourse profoundly embodies, expresses and enacts this subission to membership in a partnership which is a partnership of friendship and service not only between one spouse and the other but also between parents and child. For it is proper to an act of sexual intercourse that it be an act which, being an act of mutual involvement, bodily, emotionally, intelligently and freely, express and extend the whole common life of the spouses. It is a giving of self and receiving of the other, and a giving-and-receiving which is open to being complemented by the gift-and-reception of a child who will, by its very existence, express and extend the common life of the spouses. And this giving-and-receiving is also a giving and submitting of each of the spouses to the other, and a submission both to God as the creator of any forthcoming child and to service of that child in the unforeseeable contingencies of their new and never-to-be-ended role as parents. Thus, in their choices to engage in sexual intercourse, the parents of a child of sexual union envisage (at least implication) that child as entering their community not as an object of production, as a product of mastery over materials, but rather, though weak and dependent, as a kind of partner in the family enterprise and thus on a plane of fundamental equality with them.

The structure of their choice is thus concordant with the conjugal good, properly understood in its richness as the procreative form of *community* or *friendship*. The (re)productive character of IVF and artificial insemination renders the choices to engage in them structurally opposed to that conjugal good.

ABSOLUTE MORAL OBLIGATIONS TOWARDS FINITE GOODS AS FOUNDATION OF INTRINSICALLY RIGHT AND WRONG ACTIONS

A Critique of Consequentialist «Teleological Ethics»: Destruction of Ethics through Moral Theology? *

JOSEF SEIFERT **

«*Socrates*: And if we find that we should be acting unjustly, then we must not take into account either of death, or of any other evil that may be the consequence of remaining here, where we are, but only of acting unjustly...

Ought we never to act unjustly voluntarily? Or may we act unjustly in some ways, and not in others? Is it the case, as we often agreed in former times, that it is never either good or honorable to act unjustly?... Is not what we used to say most certainly the truth, whether the multitude agrees with us nor not? Is not acting unjustly evil and shameful in every case, whether we incur a heavier or lighter punishment in consequence?...

If we ought never to act unjustly at all, ought we to repay injustice with injustice, as the multitude thinks we may?

Crito: Clearly not...

Socrates: Then we ought not to repay injustice with injustice or to do harm to any man, no matter what we might have suffered from him. And in conceding this, *Crito*, be careful that you do not concede more than you mean. For I know that only a few men hold, or ever will hold, this opinion. And so those who hold it and those who do not have no common ground of argument» (Plato, *Crito*, 49 a ff.).

(In Plato's *Republic*, at the beginning of book II, the fundamental problem is brought up whether justice is good and injustice evil in themselves or only in view of their effects. Glaucon and Adeimantus wish to show that in most ethical discussions the value of justice and the evil of injustice in themselves are completely overlooked; only their appearances and consequences are considered. Thus, if the magic ring of Gyges which renders him invisible to the eyes of the world, while he performs all sorts of crimes, allowed him to be taken for just because neither gods nor men could see his vile actions; if he were praised for his seeming justice and if his life produced all kinds of good effects, would his murders, his adulteries, and other crimes remain evil and a

* The following article is an abbreviated English version of a German text which shall be published soon as a book. The article in its present form goes back to two lectures which were held at «The International Academy of Philosophy» (March, 1982) in the context of a symposium, and later in Mexico City.

** The International Academy of Philosophy (June 14, 1983)

cause of reproach? And if, conversely, the justest of all men would be misjudged by the public, and if all kinds of bad effects would result from the false appearances of his actions, and if his actions themselves had unintended bad consequences both for himself whom his fellow-men would hate and crucify, and for society which would be shaken up by his bad example and harmed by his well-intended but ill-succeeding actions — would he remain just and good, regardless of all the bad consequences of his life and acts? Would his virtue remain a good to be praised or would it partake in the evil of its bad results?).

«*Adeimantus*: ... Some extend their rewards even further; the posterity, as they say, of the faithful and just shall survive to the third and fourth generation. This is the style in which they praise justice. But about the wicked there is another strain; they... inflict upon them the punishments which Glaucon described as the portion of the just who are reputed to be unjust... Such is their manner of praising the one and censuring the other... no one has ever blamed injustice or praised justice except with a view to the glories, honors, and benefits which flow from them. No one has ever adequately described either in verse or in prose the true essential nature of them abiding in the soul, and invisible to any human or divine eye; or shown that of all things of a man's soul which he has within him, justice is the greatest good and injustice the greatest evil... And therefore, I say, not only prove to us that justice is better than injustice, but show what they either of them do to the possessor of them, which makes the one to be a good and the other an evil, whether seen or unseen by gods and men..»

Socrates: ... I cannot refuse to help while breath and speech remain to me; I am afraid that there would be an impiety in being present when justice is evil spoken of and not lifting up a hand in her defence. And therefore I had best give such help as I can».

A new form of the consequentialist ethics developed by Anglosaxon thinkers from Hobbes to G.E. Moore, has been largely accepted and was recently introduced in Germany by moral theologians and philosophers. The ethical consequentialism they adopted was partly translated by them into the terminology of transcendental philosophy. The fruit of this transformation-process emerged, under the name of «teleological ethics», especially among German moral theologians and from there spread to the United States, to Italy, and to other countries.

Many regard this new «revolutionary ethics», which calls itself «teleological ethics» and which absorbs many elements of older forms of consequentialism and (ideal) utilitarianism, as the dominant view among moral theologians today, at least in the German speaking world. Given the fact that we deal here with an increasingly influential school which «revolutionizes the foundations of ethics», and given the far-reaching moral, social, legal, and theological consequences of this theory which also implies a radically new philosophical anthropology, this new ethics deserves the utmost critical attention and examination.

The importance of such an examination derives not only from the gravity

of the mentioned critical task itself, but also from the fact that any critical study of teleological ethics must go beyond mere criticism and return to the moral data and «things themselves» and thus delve anew into the nature and foundations of morality. It is impossible fruitfully to criticize errors in ethics without offering a positive analysis of the essence and foundations of moral values and disvalues. Such an attempt to elucidate positively the foundation of ethics must be regarded as the main theme of the ensuing investigations.

**THE MAIN THESES OF
A «TELEOLOGICAL» FOUNDATION OF MORAL NORMS**

The main theses of this new «purely teleological ethics» must first be brought to attention:

1) Intending to refer exclusively to the interhuman (creature-related) sphere of (external) moral actions, the new «purely teleological ethics» denies that any action towards oneself or towards other men (finite goods) should be judged morally except in terms of the sum of its (foreseeable) consequences.

(As will be seen, this new theory of ethics combines some utilitarian moral philosophy, applied to the ethical theory of external action, with some deontological and even Kantian ethics which explores a sphere of pure interiority: intentions, fundamental options, and other absolute conditions of morality which cannot be derived from consequences of moral behavior: neither from the results of single actions, as act-utilitarianism would hold, nor from the consequences of one's behavior towards rules, as «rule-utilitarianism» would have it. We shall reach the conclusion that these two heterogeneous ethical theories of consequentialism and transcendental ethics which «teleological ethics» attempts to fuse into one are incompatible with each other. This essay will center first and mainly on the consequentialist element in the theory under discussion which is also its dominant and most influential aspect).

2) The choice of a concrete action in terms of its consequences ought to be guided by the principle of *Güterabwägung*, i.e., it has to be made in light of the knowledge of the proportionality of the goods and evils which will be realized by alternative actions (including their causal results). The action which in itself and/or in its foreseeable consequences leads to the greatest good or to a lesser evil is then to be preferred over any other action.

3) The value standard which underlies this new ethics is no longer necessarily the old utilitarian principle — the greatest pleasure for the greatest number — since non-hedonistic values are admitted by this new «ideal (value-) utilitarianism». Some of the authors defending the teleological position even grant that there are rational intuitions into a hierarchy of contingent goods and values.

4) From the preceding points (especially 1 or 2) it follows that there are no actions which have human beings or other finite goods as their object and which would intrinsically — and therefore always (*ut in omnibus*) — be morally wrong or morally right. At the most, interhuman actions could be called right or wrong in the majority of cases: *ut in pluribus*. (This very same position derives also from empiricist assumptions, according to which any strictly universal principles and necessary synthetic propositions have to be rejected. If this empiricist premise is true, universal apodictic moral laws, which could not be falsified by future experience, will have to be denied).

5) Of the many reasons advanced in support of this new ethics, the one which constitutes its chief metaphysical-theological argument, is that non-absolute, i.e., finite, goods cannot impose absolute moral obligations. Because it is always possible that limited goods compete with other limited goods (*Konkurrenzialität*), any limited good ought to be sacrificed for the sake of a higher good, in the case of a conflict between them, in accordance with the principle of *Güterabwägung* (weighing conflicting goods against each other in light of the principle of proportionality which becomes the chief principle for ethical choices). To treat a limited good as being worthy of unconditional absolute respect is to idolize it.

6) All those undeniably universal moral imperatives which demand or forbid actions absolutely and under all circumstances are really non-informative and merely analytic propositions. Ethical commands like «thou shalt not steal» or «thou shalt not lie» really mean nothing but: an *immoral* way of appropriating property which does not belong to us is always forbidden; to tell untruth when this is immoral (i.e., to lie) is always sinful. This is certainly correct, these authors would claim, but it does not tell us anything about a describable action such as telling the untruth or taking away one's neighbour's property. The predicate in these analytic imperatives only repeats what the concept of the subject already contained by definition: *immoral* untrue statements are *immoral*, etc.

Immanent critique

The task of an immanent critique of this type of teleological ethics involves, first, the uncovering of its consequences and implications; and, secondly, an analysis of the position discussed to determine whether it is internally consistent or whether it is fraught with internal contradictions, inconsistencies and other signs of falsity which are such that they can be recognized prior to investigating the subject-matter at hand (morality) itself. The basis for such an *immanent critique* is mainly the principle of contradiction of which Aristotle says in book Gamma of the *Metaphysics* that it is the most fundamental and certain of all principles. It is the fact «that nothing can pertain and simultaneously

not pertain to the same (being) in the same respect» which guarantees the internal consistency and unity of all being and hence also of all truth: as being cannot contradict itself, so also truth cannot contradict truth. Therefore inner inconsistency and contradiction in a theory is a sign of its falsity. This is also the reason why the Platonic Socrates makes it a major theme of his investigations to determine whether a given view is free of contradictions since this is a necessary (albeit not a sufficient) condition of its truth.

The second major part of an immanent critique of a theory takes into account to some extent the nature of the subject-matter at hand, in this case the nature of morality, but only to the extent to which a *Sachkontakt* (lived pre-philosophical contact) with moral reality is universally presupposed and is also conceded by the opponent. Here a certain type of philosophically significant *argumentum ad hominem* is used which the opponents of Socrates falsely perceived as mere polemics or linguistic pedantry, as an attempt to confuse the opponent. In reality, such *argumenta ad hominem* are designed to show that, therefore, the nature of the thing in question is so evident that its evident traits are also recognized by the opponent, at least when some clear instances of the disputed datum are brought up; and that therefore the recognition of the true nature of the thing in question by the opponent himself leads to an inconsistency with the false elements in his position. It could also be said that, in demonstrating the first type of inconsistency, an immanent critique uncovers a *formal-logical* inconsistency in a theory. In uncovering the second type of contradiction, a *material-logical* inconsistency is demonstrated which derives from the commonly perceived and admitted nature of a thing, in this case, of morality. (Of course, a non-formal logical contradiction, when fully spelled out, given rise to a formal-logical one as well; one which arises between the explicit assertions and the material, content-related implications and admissions found in a theory or author).

1. Consequences of Güterabwägungsethik

Prior to actually entering into an immanent critique of teleological ethics, the main consequences of such an ethics must be pointed out. Only a few of these consequences will be treated in greater detail.

1) *Denial of intrinsically right or wrong general types of actions:* According to the described ethical position there is no general type of human action (such as killing the innocent, telling a lie, abortion, etc.) which would be morally wrong intrinsically and always. Any of these acts are permitted when their consequences justify them, nay: all types of human action (including, for example, condemning an innocent to death) can not only become morally permitted but morally good and *obligatory* when their consequences call for them. (This follows at least from the principles of this ethics even if some of

the defenders of the teleological position seek to except actions such as leading others to sin which B. Schüller, for example, regards as always and intrinsically evil).

2) *No individual concrete action could be intrinsically morally wrong or right:* Not only is there no longer any general type of action which would be intrinsically right (good) or wrong (evil) but no concrete individual act in any concrete situation can ever be *intrinsically* wrong in such a way that the consequences *could not* — if they change — justify it. Even an abortion carried out in order not to become overweight — an example of a concrete action which some adherents of consequentialist/teleological ethics quote as an instance of an action which they regard as always being wrong — could *become* good through the consequences of, in this example, avoiding a gain in weight by means of abortion. For instance, preventing a husband who is adamantly opposed to living with his wife if she loses her slim figure from leaving the family, or from committing an action which is worse than the death of a child, could justify an abortion committed in order to avoiding a gain in weight. As soon as one ceases to regard any particular action and consequence in abstraction, and begins to consider it in its causal context, consequentialist teleological ethics can no longer admit that such a concrete action possesses any intrinsic moral predicate which it cannot or could not lose through future consequences that have no essential and intrinsic relation to the action itself.

The reason why the teleological theory cannot but ultimately dissolve any intrinsic moral character of concrete external actions is found in the fact that external actions are always integrated into wider and possibly changing causal and motivational-historical relationships with other events. Thus they must, from a consequentialist point of view, never be considered «abstractly», i.e., in separation from the entirety of their future consequences. Therefore no action would be complete in itself, a unity to be judged according to its inner rightness or wrongness in relation to its immediate object, end, and foreseen consequences. Rather, according to consequentialism, an action will continue to receive changing moral characteristics throughout the entire future. Therefore, no individual action can have any fixed ethical character which would be determined by its essence and not by its future effects.

Hence, ethical «teleologism» denies «intrinsically wrong (or right) actions» in two senses. Neither any general type of action nor any concrete action in individual circumstances can, according to this position, ever be right or wrong in itself, i.e., regardless of its consequences.

3) *Not even intrinsically good (right) acts in a third (weakest) sense can be defended by a purely teleological ethics: only the end of history can reveal the moral character of acts:* F. Scholz (with others) would perhaps admit that no action can be intrinsically right or wrong in any of the first two senses but reply that this position does not lead to a destruction of morality because it recognizes a third sense in which actions can be «intrinsically right» or «wrong». The adequate response to the entirety of good at stake (Scholz applies here

Augustine's conception of the *ordo amoris*, the order of right love) bears a moral value which cannot be altered by the *actual* consequences of a deed when it is performed in good conscience and after deliberation in the face of all foreseen consequences. If thus performed, the act would be *intrinsically* good. The factual (but unforeseeable) consequences cannot turn it morally evil, even when they turn out to be very bad.

This attempt, however, to make a transition from consequentialist extrinsicism (W. May) to the «interior moral value» of an action which was chosen on the basis of *Güterabwägung*, seems to be untenable from the purely teleological point of view because the claim that there is an intrinsic value in realizing the *ordo amoris*, which would be independent of actual consequences, really contradicts the basic position of this theory of ethics. This fundamental assertion of the new ethical teleologism is well expressed by F. Böckle:

«... concrete actions in the inter-human sphere must be judged solely in view of their consequences, i.e., teleologically.

This means that in the sphere of moral actions (*virtutes morales*) there can be none which are always morally right or wrong, regardless of what their consequences may be»¹.

If, however, actions in the inter-human sphere were right or wrong regardless of their *factual* consequences, they would precisely be judged in light of an inner rightness or wrongness which is quite independent of consequences (even if the *intention* and effort to realize the immediate object and further consequences of actions is of course *crucial* for the moral value of an action). For as we have seen, the causal effects and historical consequences of any human action are never finished as long as history extends into the future. And if the value of a given action depended solely and essentially on the consequences, the moral character of an action would then solely depend on the future or the end of history. An ethics which adopts this viewpoint is thus wholly unable to attribute convincingly any fixed intrinsic moral character to any human action. G.E. Moore draws out convincingly the ethical agnosticism and moral nihilism which follows from a pure consequentialism of the sort he himself defends:

«But before proceeding... I propose, first, to deal with the *third* kind of ethical question — the question: What ought we to do?... It introduces into Ethics... an entirely new question — the question what things are related as *causes* to that which is good in itself... All moral laws, I wish to shew, are merely statements that certain kinds of actions will have good effects. The very opposite of this view has been generally prevalent in Ethics. "The right" and "the useful" have been supposed to be at least capable of conflicting with one another, and, at all events, to be essentially distinct... In order to shew that any action is a duty, it is necessary to know both what are the

¹ F. BÖCKLE, *Werteinsicht und Normbegründung*, in «Concilium», 12. Jg. 1976/12, p. 615.

other conditions, which will, conjointly with it, determine its effects... and to know all the events which will be affected by our action throughout an infinite future. We must have all this causal knowledge, and further we must know accurately the degreee of value both of the action itself and of all these effects; and must be able to determine how, in conjunction with the other things in the Universe, they will affect its value as an organic whole. And not only this: we must also possess all this knowledge with regard to the effects of every possible alternative; and must then be able to see by comparison that the total value due to the existence of the action in question will be greater than that which would be produced by any of these alternatives. But it is obvious that our causal knowledge is far too incomplete for us ever to assure ourselves of this result. Accordingly it follows that we never have any reason to suppose that an action is our duty» (G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1968, pp. 146-149).

These agnostic and ethically nihilistic consequences do indeed follow from the view that, to put it as Böckle did, «concrete actions in the interhuman sphere must be judged solely in view of their consequences, i.e., teleologically». There is no way to evade the radical ethical agnosticism which follows from this position; above all, there is no way back to the interiority of moral good and evil as depending on the intention, object, and motivation, on the personalistic structure of the moral act itself. The extrinsecism, and the ethical agnosticism consequent thereupon, is complete and radical.

Some authors introduce, in order to demonstrate the fact that Moore exaggerates the human ignorance about the future, the distinction between act-utilitarianism and rule-utilitarianism. While indeed we cannot foresee the total causal effects of individual deeds, we can well foresee the consequences of general «rules». Insofar, then, as also individual actions are conceived as expressing general rules, or as strengthening or diminishing the rule-consciousness in society or in an individual, the foreseen «rule-related» effects of human actions provide a viable criterion for the latter's moral character.

In reply to this objection, it has to be conceded that it is far easier to grasp the future effects of general norms, laws, moral maxims, and so forth on society and on the individual than to foresee natural causal effects of an individual action. Yet, teleological ethics precisely deals primarily with the causal effects of individual deeds which this position wishes to justify in particular situations. For it does not deny the generally good effect of certain types of action or rules but only the universal truth that in all cases (*ut in omnibus*) a rule *applies* and hence an action of a certain type or a given individual action which violates the rule would be wrong (have wrong effects). In regard to the entirety of effects of such individual actions, however, which teleological ethics wishes to exempt from the general rule, our ignorance is indeed radical, as Moore pointed out. Moreover, while we ourselves will use, in a later argument against teleological ethics, the foreseeability of effects which are intelligibly proceeding from theories such as teleological ethics, and while we grant that our foreknowledge of future effects attains here «practical certainty», this certainty does not apply to the mere facticity of natural effects or results conditioned by freedom, but only to the «logical» connection between

the content of a theory or proposal, and its direct legal, social, or moral consequences. Moreover, a strictly teleological viewpoint still leads to the impossibility of upholding the criterion of effects, even in the case of the intelligible effects of «rules». For the «dialectics of history» makes it quite possible that, for example, the standpoint of teleological ethics will provoke a profound ethical renewal which will have tremendously good consequences. Thus, even in the most predictable of cases, the foreseeable «intelligible» consequences of a «rule» are only those which follow from the rule's inner logic, not those which involve freedom and which may go radically against the logic of the direct and intelligible consequences, as history teaches. A strict and universal consequentialism, however, would also have to take into account these entirely unpredictable historical reactions and consequences of theories and general maxims. Hence, also from the stand-point of rule-utilitarianism, each moral agent will have to be either omniscient and know all future consequences of his and other actions or he will act without any reason as long as he remains a «teleologist».

If really the sum-total of the values found in the *consequences themselves* were to provide the criterion for the goodness of an act, the most radical extrinsecism would follow: only the end of history could reveal the moral character of human acts; and moral value would be *completely* determined from without, without any relationship to the personal act qua personal. G.E. Moore realized and accepted this consequence and, for this reason, was a much more coherent philosophical thinker than those modern consequentialists who seek to avoid acknowledging of this consequence (which, of course, is so devastating for ethics that even G.E. Moore tries to get around it in some fashion²).

Yet, as shall be shown, the thesis that the moral character of an action depends solely on the latter's causal effects, contradicts precisely the datum of good and evil. As Kierkegaard put it in a similar context, namely his critique of Hegel's consequentialist «ethics of world-historical personalities»:

«... the best king and the worst tyrant can cause the same catastrophe... the well intentioned and the evil deed can bring about the same consequence...» (*Concluding Unscientific Postscript I*, «Becoming Subjective»).

4) *Radical ignorance about our obligations*: A further conclusion to be drawn from the consequentialist position would be that we are radically ignorant as to what concretely is our duty. This, as Moore clearly sees, could be neither certain nor probable if the goodness of our actions depended on the entirety of their future consequences. Also, if *only* the consequences were decisive for the moral value of our action, the difference between foreseeable and unforeseeable consequences would dissolve because we do foresee that, in principle, an

² G.E. MOORE, *Principia Ethica*, ch. V, Cambridge 1968, pp. 167; 146-147.

infinite number of consequences may result from most actions (for example, from having a child), while we are totally ignorant of the content of these simultaneously foreseeable (in principle) and unforeseeable (concretely) consequences. It would also be totally unknown to us whether the good effects of our actions will ultimately outweigh the bad ones. Hence we could never know, as Moore puts it, whether any action is our duty³.

If, however, foreseeable consequences (as distinct from the object and state of affairs directly intended in the action) are only one among other factors to account for the moral character of an action, or, rather, if the decisive factor that determines the moral quality of an action never consists in the consequences *as such* but in the justice and adequacy of an agent's response to directly intended objects and consequences of his action, then the need to consider all foreseeable consequences does not lead to any of the absurd implications of purely teleological or consequentialist ethics. For then, the primary justification of the act does not lie in its consequences, and even the conscious relation to these consequences influences the moral character of an action only by the adequacy of the conscious response to the foreseeable consequences, not by the purely objective causal bond and usefulness of the action as such.

5) and 6): *The difference between morally good and extramorally good acts, as well as the distinction between obligatory, good but non-obligatory, and merely permitted acts is denied by «universal-teleological» ethics:* The difference between morally good acts and extramorally good acts (for instance, helping the poor versus building a bank to make more money), as well as the difference between morally permitted and obligatory actions will be dissolved in consequence of this theory. The latter consequence comes clearly to the fore in B. Schüller who denies the difference between commandments and (evangelical) counsels for this reason⁴. Such a position logically follows from consequentialism because among the future consequences, all of which determine the moral quality of an act, there will always be morally relevant and obligatory goods. In fact, morally non-relevant goods can no longer be distinguished from morally relevant goods because each good must be considered, according to this theory, in its causal link to all future events. Thus all things become obligatory and too much gets demanded from the moral subject, as Spaemann has pointed out in his critique of «*universalteleologische Ethik*»⁵.

³ See MOORE, *op. cit.*, p. 146: «To ask what kind of actions we ought to perform, or what kind of conduct is right is to ask what effects such action and conduct will produce». *Ibid.*, p. 149: «... it is obvious that our causal knowledge is far too incomplete for us to ever assure ourselves of this result. Accordingly it follows that we never have any reason to suppose that an action is our duty: we can never be sure that any action will produce the greatest value possible».

⁴ See B. SCHÜLLER, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, pp. 61 ff.

⁵ See R. SPAEMANN, *Über die Unmöglichkeit einer rein teleologischen Begründung der Ethik*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», 88. Jg. I. Halbband (1981), pp. 70-89.

7) *A radical division between an ethics of external actions (praxology) and the ethics of «fundamental options», inner acts and attitudes, is being introduced:* Furthermore, only actions which have effects extrinsic to the act itself are covered by this theory, and these actions are explained by their consequences only; but interior acts and virtues like love or humility which, as such, do not have external consequences of which some would be good, others bad, are admittedly not considered by this teleological ethics which redefines ethics as praxology (theory of external action) only⁶. The morality of inner attitudes has to be studied, according to most of these authors, by another «transcendental discipline», as, for example, A. Auer proposes. Hence, a division is introduced between ethics (understood as praxology) which would study solely external actions (including their consequences) and a «transcendental ethics» which studies the morality of the fundamental options and inner attitudes of the person.

8) *The specifically personal character of the moral action becomes indistinguishable from the impersonal nature of mere means:* It becomes very difficult for this ethics to distinguish the specifically *personal* quality of morality from the mere instrumental value which any impersonal thing that produces the same effect likewise possesses. The value *as means* or cause of good consequences replaces the specific moral value. If the consequences alone are decisive for the moral value of an act, why are not animal or natural causes morally good if they bring about life or happiness of persons? (This was already Shaftesbury's objection to Hobbes in his penetrating and devastating critique of the latter's consequentialist and egocentric ethics). The moral value of an action could only be that of a means towards an end or the indirect value of a cause in reference to its effect, and thus the distinction between *morally good* causes and non-moral causes of the same good effects becomes ultimately inexplicable from this view-point.

9) *Ethical extinction and/or extolling of the subject?* Furthermore, there is, in purely consequentialist-teleological ethics, a mixture of ethically extinguishing and of extolling the personal subject. For, on the hand, as was just pointed out, the agent of moral actions is no longer really important because all that

⁶ See F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977, p. 311, where absolute obligations concerning actions are explained as being only analytic propositions. *Ibid.*, p. 306-307 he argues that «man is unconditionally obliged by the absolute ground of morality, but as a contingent being in a contingent world he can realize the "bonum" with its absolute demands solely in the "bona" which — as contingent goods or values are precisely "relative values"... In order not to absolutize contingent things, any categorial decision must ultimately rest upon some preference in which we decide according to good- and value-priorities». Similarly A. AUER, *Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen*, in «Unterwegs zur Einheit», ed. J. Brantschen and P. Selvatico, Freiburg-Wien 1980, p. 350. Compare on this question note 5, above. See also B. Lotz's critique of this view in *Philosophische Bemerkungen zum Finden und Gelten sittlicher Normen*, in *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, ed. K. Demmer and B. Schüller, Düsseldorf 1977, pp. 243 ff., 258-260.

counts are the *effects* of his actions, not the actions themselves qua personal acts and the conscious intentions. It is not the unique personal value of a free decision that makes the act morally good but the consequences which are, however, as Kierkegaard shows in his brilliant refutation of Hegel's ethics of the world-historical personalities, completely removed from the essence of the moral act. For the best action can have the worst consequences and the worst act the best ones; the *actus nocens* can be *innocens* as far as the effects are concerned, and vice versa. According to ethical consequentialism, a person's conviction and free decision are not really sufficient to give rise to a moral act but specialists and futurologists should best map out the programs according to which he should act. Yet, thereby, a decisive dimension of the autonomy of the moral subject is lost in that the moral decision is completely taken away from the individual: a consequence of denying his «competence» to decide⁷.

On the other hand, the subject's personal and wholly autonomous decision rules supreme. The moral agent is «extolled» because the ignorance of even the futurologists about the future is so thorough that it is ultimately completely left up to the subject to decide whether he subjectively feels that the consequences of one act are better than those of another one. Since the entire sum of consequences and their positive or negative character is unforeseeable by means of any objective method, while it is clearly foreknown that an indefinite number of future consequences can result from any human action, the subject ultimately reigns supreme and sovereignly decides in complete arbitrariness which act to perform and of which action to declare that it is subjectively intended as having the best consequences. The subject has to decide on his own which action is to have the best consequences because no objective standard is available.

10) *Teleological ethics leads necessarily to the thesis that the good end justifies (also the morally evil) means:* Finally, although this new «teleological» utilitarianism, unlike classical Machiavellianism, seeks to keep moral good and evil as such out of the radius of a «calculation of effects», this view has the consequence that *moral evils* themselves actually must be recognized as falling within the sphere of contingent goods and evils and thus must become subject to the calculus of effects. Hence the good end once again justifies the (morally) evil means. For even if morally good or evil acts are directed not against men but against God (as, for example, blasphemy), and if all moral acts have, at least implicitly, the *absolute good* as their ultimate *object*, they nevertheless are finite goods and evils themselves. And thus, if a morally evil act leads to good consequences such as the preservation of the life of many morally good persons whose goodness is a good that far outweighs the minor evil of my immoral lie, then I should not hesitate in committing this immoral act. This is actually suggested by Charles Curran⁸.

⁷ R. SPAEMANN, *Über die Unmöglichkeit...,* cit., p. 80.

⁸ See C. CURRAN, *Utilitarianism and Contemporary moral Theology. Situating the Debates,* in *Readings in moral Theology*, No. 1, ed. C.E. Curran and R.A. McCormick, New York, 1979,

It is possible, in principle, for an adherent of teleological ethics to deny this consequence by arguing that it is not possible for a morally evil action to be used for a good purpose because to use it for a good purpose makes it good by definition. For, according to this position, an action undertaken for the sake of a good purpose is, by this very same token, also good. The transcendent critique of this position (3, 2) will make it clear, however, that a full-blown Machiavellianism which justifies *morally* evil means for good ends follows necessarily from consequentialist teleological ethics. For many moral actions aim directly at the *moral* quality of the other person's acts.

2. Immanent critique of the position

1) *Teleological ethics ends up not explaining at all what it is designed to explain: what concretely are our moral obligations? other related contradictions in teleological ethics:* The entire teleological position sets out to explain better than previous «legalistic» deontological ethical systems what concretely is our duty. Now it is an obvious requirement for any good theory that it actually explains the very thing to be explained by it, and that it does not explain it away. But we have seen that (as, e.g., G.E. Moore admits) a purely consequentialist-teleological ethics cannot provide any clue as to what concretely our duty is. Thus it fails to fulfill the task it was designed to solve, and it denies the *datum* which it set out to clarify. In addition, the theory wishes also to explain what constitutes the morally right (good) or wrong (evil) character of an act. But it fails to accomplish this task as well. For if each and every action can (as the first three consequences of teleological ethics expounded above illustrate) become good or evil through consequences of which one is utterly ignorant, then the difference between right and wrong actions, rather than being explained is being explained away. The contradiction between explaining away any such difference and yet assuming it, is especially evident when it is found that the teleologists themselves presuppose the existence of duties and of the difference between right and wrong not only in their own *starting point* and in frequent general ethical assertions about actions but also in the moral objections to their opponents such as that these are proud, arrogant, that they oppress human beings by moral absolutes, wish to possess God, idolize finite goods, etc. (Such moral accusations are brought forward, for example, by Josef Fuchs, without any attempt to justify them by reference to consequences⁹. By themselves presupposing moral qualities which

pp. 341 ff., especially 359-360. «... in the imperfect world in which we live... one must (sometimes) accept the limitations of the sinful situation. This explains the theological concept of compromise because of which an act which in ordinary circumstances would be wrong for this person in the sinful situation is not wrong». (360) See also J. FUCHS, *Essere del Signore*, Rome 1981, pp. 192 ff., where a similar position is expressed.

⁹ See J. FUCHS, *Essere...*, cit., pp. 179-180.

can be perceived without recourse to consequences, however, the adherents of ethical teleologism bear witness to the fact that their theory since it does not account for such intrinsically good (right) and evil (wrong) actions cannot be a correct ethics because it cannot explain the data of morality, not even those which lie at the foundation of their own ethics and moral judgments.

2) The disastrous practical consequences of teleological ethics forbid to spread this theory. To defend it for the sake of its truth regardless of all consequences contradicts its content. An inescapable contradiction which shows the falsity of the theory: If the criterion proposed by ethical teleologism for judging right and wrong acts were applied to this theory itself, the moral imperative would undoubtedly follow that no one ought to hold it and, in any case, that no one would be morally permitted to spread it. For if this theory has the consequences described and justifies any general type of human action and any (even the most monstrous) individual action as long as the agent believes that the consequences of his act will be better than those of its omission; and if, moreover, any knowledge of our duty is impossible because of our ignorance of the future; and if, therefore, ultimately every subject is unbounded and the supreme authority in his ethical choices; then the adoption of ethical teleologism will lead to disastrous consequences which even the proponent of this theory can hardly avoid admitting. The teleological ethicist who recognizes the foreseeability of future consequences even of individual acts, must certainly admit the following consequences which follow from his theory not in a merely factual manner of historical and natural causality, but in a highly intelligible logical manner as expounded above. Thus these consequences (which only a radical historical opposition to teleological ethics could replace by the opposite ones) must not be denied by the teleological ethicist. What are these consequences of ethical consequentialism?

In the first place, men will tend to regard any crime as permitted and will easily persuade themselves that — given our ignorance of the future — it is a safe bet for them to perform any act to which they feel an inclination because nothing forbids the hope that its consequences might turn out to be better than those of its alternatives. Moreover, the punitive legal system and criminal law would totally collapse on the assumptions of the teleologists, as A. Laun has shown¹⁰. For the question of guilt could never be decided on the basis of determining that somebody freely and consciously transgressed a law (be it positive or natural law, such as that forbidding murder), but could only be decided in terms of the entirety of foreseeable future consequences. And since, ultimately, nobody could know these with any certainty, any sentence passed on a murderer, for example, would have to be based on the purely subjective opinion of the judge about the value of this action in view of its unknown consequences; and the same crime would have to be punished or

¹⁰ See A. LAUN, *Teleologische Normenbegründung in der moraltheologischen Diskussion. Ein kritischer Bericht*, in «Theologisch-praktische Quartalschrift», 126. Jg. H 2 (1978), pp. 167 ff.

rewarded in a wholly changeable way depending on whether or not the «criminal» intended (and thus in his entirely subjective opinion produces) or on whether or not he realized according to the judge's entirely subjective judgment, effects the value of which outweighs the evil of the death of his victim. But from this, chaos in society and in the legal system would result.

Moreover, the greatest psychological damage would be done: conscientious people especially would fall into perpetual «teleological scrupulosity»¹¹, eternally uncertain as to what is the right or the wrong for them to do — and this they could never know, not even with probability. Furthermore, which friend could rely on his friend that he would not one good day cut his throat or rob him or commit adultery, in light of some alleged good consequence? But such uncertainty would psychologically undermine any possibility of human friendship and trust which are fundamental to any communion and which are inseparable from the conviction that there are certain things which the other would *never* do.

The ethical consequences of the consequentialist view would be even worse, not only because of the described implications of this theory but also because the absolute (intrinsic) goodness of the *fundamental option* (or «formal attitudes» and «categorial valuestances») granted by teleologists (for example, by Auer) is radically shaken under the impact of this ethical position. Even if this is not a necessary logical consequence of the theory, there would result from it, as a psychological consequence, the feeling that «everything is permitted». If one takes into account interior psychological consequences (which each conscious act has), it follows logically from the basic assumptions of teleological ethics that also no interior act and attitude can be absolutely right or wrong as long as its individual psychological or social effects are not studied.

Only two alternatives seem to exist for the «consequentialist» at this point: either he applies his consequentialist criteria for determining good acts to his own teleological theory; and then he ought to abstain absolutely from defending or publishing it; he would have to hide it in view of its disastrous consequences which are so intelligibly linked with the essence of the theory that they can be clearly foreseen. Or he adopts an absolute ideal of truthfulness for the sake of which he must defend teleologism in the name of truth and regardless of all its disastrous consequences. But then he refutes his theory by his very action of abiding by the principles of truthfulness also when the consequences of saying the truth are bad, nay horrible. Thus, this contradiction (that the teleological consequentialist has to give up defending the theory if he obeys it or must contradict it by an absolute non-consequentialist standard of honesty if he chooses to spread it) demonstrates the necessary falsity of the theory.

¹¹ Ludger Hoelscher, a doctoral candidate at the International Academy of Philosophy, has proposed this critique in oral discussions.

3) *The contradiction between the radical machiavellianism which logically follows from the basic assumptions of teleological ethics and its verbal rejection:* Another immanent criticism of the «new teleological consequentialism» refers to the previously discussed thesis implied by this theory, that finite (non-absolute) goods do not impose absolute obligations to respect them. From this it follows that also all human moral values can be sacrificed or that immoral deeds with good private or world-historical consequences weigh more on the scale of proportionality of effects than morally good acts without similar success. Then a Socrates or Thomas More acted wrongly because they refused to look at the success and effects of actions they regarded as intrinsically wrong. But then the new teleologism turns into a sheer Machiavellianism and teaches with *The Prince* that the good end justifies the evil means. Precisely this necessary consequence, however, is rejected by most proponents of the new version of «purely teleological ethics», from whence it follows that their position is inconsistent also on this count¹².

4) *Contradiction between extinction and extolling of ethical subject:* A further contradiction regards the previously mentioned tension between extinction and absolutization of the moral subject. Insofar as only the consequences, and consequences which at best are predictable by a futurologist, are responsible for the moral value of an action, the personal subject's decision and knowledge count for *nothing* in this theory and the subject's motivation goes unnoticed. On the other hand, according to this view, a person's subjective autonomous decision which creates the value of future consequences (which cannot be known in any objective manner) and opinion turns out to be *everything* that counts in the evaluation of the moral quality of an action, because nobody can know objectively what the future consequences of a given act might be. But this pair of contradictorily opposite consequences which must be drawn from the teleological foundation of ethics shows another one of the inconsistencies of this position.

Related to this contradiction between simultaneously extinguishing the subject (by taking away his competence to know his duty) and extolling the agent (by ascribing to his entirely subjective opinion the power to determine which action is to have preponderantly positive consequences) is another different contradiction. I mean the contradiction between declaring every action to be obligatory (by dissolving the distinction between what is morally obligatory and what is only permitted) and thereby extinguishing the sphere of optional actions which are decisive for the dignity of the moral subject (another type of extinguishing the subject's role); and declaring that no action is one's duty because, as has been shown, any knowledge of one's obligations is dissolved. This extols the ethical subject, giving him a pseudo-divine value- and obligation-positing power. Thus everything becomes obligatory (rigorism: *Überforderung*

¹² See above, note 8, 9.

des Subjekts and the implied extinction of legitimate free choice) and simultaneously *nothing* is obligatory (everything is permitted); and this results in too little of an ethical demand, in granting to the subject to decide in radically unbounded autonomy what he opts as his «duty», and simultaneously an «ethical Unterforderung» (Spaemann)¹³.

5) *Radical and untenable separation between consequentialist praxiology of external actions and transcendental ethics of fundamental option:* Finally, another grave problem is linked to the fact that the teleological approach explicity does not explain the morality of inner acts and attitudes but only that of external actions, as its adherents themselves admit. But then the moral goodness of internal acts and responses (fundamental option, categorial valuations, etc.) must be governed by a radically different ethical principle from the one which refers to external actions.

F. Scholz might object to this point by arguing that the *ordo amoris* is the common basis for all morality; the due response to finite goods precisely motivates *Güterabwägung* as the only response adequate to contingent goods; the interior «transcendental» acts or the fundamental option are to be explained by the same principle of *ordo amoris*, without, however, any consequences being involved here. Yet we reply: if the *adequacy to the object* is the real ground for the moral goodness of human acts and actions, then it will be true about external actions, too, that their goodness does not depend on the consequences alone, in fact that it does not depend on the consequences as such at all but on the adequacy of the act to the dignity and value of the object which it seeks to realize. And herewith we reach a principle of goodness of an act which radically breaks with the ethical foundation of pure consequentialistic teleologism and replaces it with a principle of dueness or rightness.

Such an excellent critic of the new version of teleological foundation of norms as T. Styczen thinks that it is not utility, consequence, etc. which are improper categories to explain moral actions. He rather believes that all depends on the particular interpretation of usefulness and utility. He speaks therefore of a «personalistic teleologism» which lays emphasis on the fact that the moral action aims at the realization of the good of the person. But then it is not *consequences* as such but, instead, the personal conscious aiming at positive effects, as a part of the conscious response to the *persona affirmabilis propter seipsum*, which is the ground of the moral goodness of the action which has the other person and his welfare as its object. In this profoundly personalistic vision of the moral act no external consequence but the essential perfection of the moral act itself and of the person in it are the criterion, no negotiable consequences in the sense of the new teleological foundation of norms. Thus, even the term «consequence» and «teleology» become different here.

With the last point of our immanent critique, however, we reach already

¹³ See R. SPAEMANN, *Über die Unmöglichkeit...*, cit., pp. 70-81.

the point of transition to the far more important «transcendent critique» which does not look for the internal inconsistencies of teleological ethics but for the «moral data themselves», the elucidation of which is the principal aim of ethics.

Transcendent critique of a «Purely teleological» ethics

The task of a transcendent critique of a position consists in the return to the «thing itself» which is dealt with, in order to examine the given position as to whether it relates adequately to the «*Sache selbst*» (thing itself).

I. POSITIVE INSIGHTS CONTAINED IN PURELY TELEOLOGICAL ETHICS

1. *Serious difficulties of an ethics of moral absolutes, which seem to speak for purely teleological ethics*

In the more extensive German text of the present critique, I have attempted to render the case for consequentialism as strong as possible, to present even stronger arguments in favor of this position than those usually put forward by its defenders. For a philosophical critique should always seek the strongest case of the criticized position. The many powerful arguments which speak for teleological ethics culminate in the consideration that an absolutist deontological ethics seems to lead to a total ethical impersonalism in that one or many human lives, nay the good of whole mankind, will have to be sacrificed for the sake of allegedly absolute moral imperatives such as that we should not lie, not engage in promiscuous acts, etc. Such imperatives forbid evils which are very small in comparison with the destruction of humanity and thus should not present themselves as absolute. Yet, the horrible holocaust of all happiness and of the very existence of humanity on the altar of ethical abstractionism and impersonalistic norms seems to be readily accepted by the ethical absolutist who immolates man in the name of exceptionless and absolute moral imperatives which claim to respect the person but in fact forget the person *qua* person.

In answer to this question and to a host of related difficulties many important points can and should be made. Yet this is not the proper place to develop the many reasons and arguments for absolute moral norms in the face of these objections. One central reply to these difficulties, however, lies in emphasizing the absolutely unique position of moral values and disvalues. If indeed there are intrinsically morally right and wrong actions, and if moral values and disvalues lie on a wholly different order, higher than any extramoral goods and evils, then a man (and also humanity at large which is only quantitatively superior to the single man) should indeed sacrifice life and happiness rather than perform a morally evil act. The absolute primacy of moral goodness over other forms of goodness, nay, the incommensurability

between moral goods and evils and extramoral ones, must be recognized in order to see this point. But once this absolute primacy of moral goodness over extramoral and morally relevant goods which do not involve the unique depth of moral values and the terrible disharmony of moral evil (which is presented in Shakespeare's *Macbeth* or by the mysterious guest of Zosima in Dostoevski) is understood, there is no doubt that man should give his own life up, rather than slaughter an innocent or unjustly condemn a man to death.

Thus the really decisive question in regard to the problem of «deontic» versus «teleological» ethics can be formulated thus: are there intrinsically morally wrong or right actions or not? If not, consequentialist teleologism is justified. The ensuing critical considerations (ii) will attempt to show, however, that there are indeed absolute and inviolable moral obligations and that these are grounded primarily in the dignity of the object-person and are inseparable from the dignity of the subject-person of moral action.

2. *Is there a legitimate «Personalistic Teleologism» which is opposed to «Teleological» Consequentialism?*

One might also ask whether the refutation of purely teleological consequentialism suffices to refute any form of teleologism and whether the latter is not true. Is not a purely deontological ethics in the Kantian sense radically untenable precisely because it overlooks the material and essential relation of moral acts to the object to be realized as well as to the subject of moral actions and thus to man's utility?

In answer to this question let us underline that any external action essentially aims at the realization of some good outside of the act itself. As M. Scheler brilliantly put it, whosoever cares for the good of the neighbor without really intending this good as such (but acts perhaps only in order to fulfill his moral duty), is not really good and fails to act in a morally good manner. Hence the moral agent needs to intend consciously and freely the good which is its object, aim at its realization, and therefore also seek the *success* of the action, in the sense that he can never remain indifferent vis-a-vis to the question of whether its goal will actually be realized or not. If only this conscious aiming at the realization of a good were meant by «consequentialism», any good ethics should be consequentialist because no ethics ought to forget the essential relation of a morally good external action to the *intended* realization of the good in question.

Moreover, both the moral value of the action itself in its unique value-excellence as well as the value and dignity and happiness of the acting (subject-) person is affirmed, at least implicitly, in the reflexive structure of the morally good action. This may well be implied by Plato when he refers to the good (strengthening of being) of him *who* acts justly and calls justice the greatest good for man. Moral goodness is so intimately bound to the objective structure

of the acting person, it is so much what Plato calls the «proper good» of the soul, that every attempt to offend the order of morality or to find a higher good which could justify immoral behavior must appear as a killing in the name of vivification. A purely personalistic teleologism asserts that in moral goodness itself and in the dignity of the person who acts (as well as in that of the object) there lies a value which is realized by morally good acts only, and which would necessarily be violated by any immoral act and by any thesis that denies the exceptionless validity of certain moral obligations. A personalistic teleologism and emphasis on utility in this sense is defended by Tadeusz Styczen and other Polish critics of purely teleological ethics.

I agree fully with the thesis that we do not deal with abstract moral obligations as such but with moral values and with morally relevant persons and goods whose dignity *absolutely requires* a certain response.

I think, however, that the terms «usefulness» and «consequence» of actions are being used by Styczen in a *radically* different sense from the one which «teleologist ethics», as described here, intends. In Styczen, these terms no longer refer to external consequences and effects as such but to the intrinsic structure and moral value of acts and to the conscious and free dialogue and adequacy between an action and its object-person who deserves a certain response *absolutely* and whose being is affirmed for his own sake and whose good the moral subject intends to realize.

II. TRANSCENDENT CRITIQUE OF PURELY TELEOLOGICAL ETHICS

1. Critique of the central thesis that no finite good could ground absolute imperatives in the moral sense of the term

The central argument of the new version of consequentialism in ethics which we investigate is (according to B. Schüller, F. Böckle, J. Fuchs et al.) that finite non-absolute goods can never ground absolute moral obligations. This thesis has at first sight a certain plausibility: how could a non-absolute good be the object and ground of absolute moral obligations? This seems to be a contradiction in terms. But let us investigate the issue at hand more closely and critically.

1) Absolutely Required Inner Responses to Non-absolute Goods

First we turn to the question whether the thesis that non-absolute goods cannot address absolute moral imperatives to us, i.e. imperatives which bind us *ut in omnibus*, applies to the morality of virtues as general moral attitudes and to the sphere of interior stances we take towards concrete beings and values. We notice without difficulty that with respect to these spheres of morality the thesis is clearly false. For the adequate inner attitudes towards

finite beings and especially towards other human persons: e.g., love, respect, justice, etc., are required always and absolutely. This fact is also admitted by the adherents of the purely teleological ethics in that they assert a «transcendental sphere of morality» which would not be dependent on consequences. And the moral goodness of an action is declared to be based fundamentally on the presence or absence of the right «fundamental option», a thesis which flatly contradicts another assertion which many regard as *the teleological thesis*: that (external) actions depend in their morality *solely* on their consequences¹⁴. Yet, prescinding from the question of such a contradiction for the moment, and concentrating on the «fundamental option» as a «transcendental sphere» behind the domain of external action, we must recognize the following. Ethics would then only encompass praxology as the theory of external actions which would have to be judged according to their consequences, whereas a separate discipline, a transcendental theory of morals, would analyse those fundamental moral options and attitudes which are good regardless of the question of their consequences. Whatever we may think of this distinction, and of the tenability of divorcing the sphere of external action from that of interior attitudes, the very mention of fundamental moral options proves that the proponents of the new consequentialist ethics presuppose that attitudes which have the neighbor (a finite good) as object can bear absolute moral value and that there are unconditional obligations with reference to finite goods. Even in the case in which actions are allowed which destroy goods, the right inner attitudes (for example, love and respect of the enemy or of a criminal person whom it may be allowed to kill, instead of wild rage and hatred for him) are required.

Such interior attitudes are not only morally good in themselves and do not only constitute the heart of morality, but from this «heart» proceed countless good external actions. Similarly, all external evil actions proceed from an evil heart, from a deficiency or an evilness of the fundamental and general attitudes of a person.

Obligations, however, which demand absolutely and unconditionally that we take the right fundamental *inner* attitudes towards finite beings and persons, refute the theory of consequentialist teleologism in ethics *in that they prove that non-absolute goods in the metaphysical sense can indeed become the object of absolute duties in the ethical sense of the term*.

2) A radical Equivocation of «Absolute» at the Root of the chief Argument of Teleological Ethics

In addition, at the root of this main argument for the alleged impossibility that finite goods can be the object of absolute obligations, there is a radical equivocation in the term «absolute». A study of these radically different meanings of «absolute» will demonstrate the bearing of such a distinction for

¹⁴ Cfr introduction and section 1 and notes 1 ff. of this paper.

a critique of teleological ethics. There is indeed a first sense of absolute in which no finite good can be absolute: No finite good is the absolute, i.e., the infinite good (*id quo maius nihil cogitari possit*).

There is secondly a moral sense of «absoluteness» which directly corresponds to the first metaphysical one: the sense in which the absolute good (God) calls for a surrender which is so total that to give it to any creature would indeed be an idolization of it. Think, for example, of the act of adoration which, when turned to a creature, would be blasphemy: the hymn of St. Thomas Aquinas, *Adoro te* is most beautiful when God is its object, but would express an evil act as soon as man were taken as its object. Similarly, the infinite good (God) alone must be loved «above everything else». As soon as such acts which are owed to God, i.e. acts whose proper *object* can only be the absolute good, turn towards finite goods, finite (relative) goods are absolutized. If indeed such an idolization of finite goods occurred in an ethics which recognizes absolute moral obligations towards finite goods, this ethics would be vulnerable to the objection launched against it by purely teleological ethics, namely that it idolizes finite goods.

No trace of such an idolization of the world can be found, however, in deontic ethics which recognizes absolute moral demands imposed upon us by finite goods. For a *third* sense of «absoluteness» has nothing to do with such an absolutization of the relative. We have in mind here a «purely ethical» sense of absolute. An absolute obligation in this sense only says that an act is *absolutely due* to a good, that this good, once the general conditions of its becoming actually morally relevant are met (that a person encounters it, is in possession of his reason and freedom, etc.) *unconditionally* calls for such a response or respect, and that, as long as the obligation exists, it can never be suspended by a reference to consequences¹⁵. Examples of such absolute obligations would refer to the immorality of taking actively an innocent human life or the forbiddenness of suicide. An *absolute obligation* in this sense can just as well refer to the infinite good as to finite goods. We *absolutely* ought to love both God and man, we *absolutely* ought to abstain from intentionally killing an innocent man or from violating other obligations toward finite goods. On the other hand, not even all responses to the absolute being are prescribed in this third ethical sense of «absolute». The so-called evangelical counsels, for example, express an invitation to a special total donation to God which is not a commandment, i.e., not an absolute moral demand, albeit the object and motivating ground of this form of life is the absolute good. On the other hand, certainly, the discussed attitudes (such as respect, love) which have *finite* goods as object are *absolutely* called for in the (third) moral sense of this term. Many external actions are likewise «absolutely called for». Denying this would result in an untenable moral dualism, as we shall see.

¹⁵ See J. FUCHS, *op. cit.*, pp. 179-180.

A fourth sense of absoluteness refers to the objective existence of norms and moral obligations, both norms regarding the absolute being and obligations which have finite goods as their object. Both kinds of norms and obligations can in this sense be *absolute*.

A further sense of «absoluteness» which is important for the ethical discussion surrounding the consequentialist teleological position refers to the necessary universality of eternal truths. The empirically inspired denial of the absolute generality of necessary ethical facts and norms constitutes a major methodological-epistemological reason why many consequentialist ethicists argue that moral norms can at best apply to most cases (*ut in pluribus*), but never to *all* individual instances of a certain type of action (*ut in omnibus*). Thus if the existence of absolute in the sense of apodictically certain (synthetic *a priori*) truths about moral reality can be established, a major advance in the refutation of consequentialist teleologism is made¹⁶.

A sixth sense of «absolute» which is important for our discussion refers to obligations which are not only objective but which, in addition, cannot ever be suspended or suppressed by higher ones. While, to stay with S. Kierkegaard's example in *Fear and Trembling*, Abraham's higher religious obligation to obey God, to be an instrument of God's will who is Lord over life and death, and to sacrifice everything to him, might have made the killing of the innocent permitted, there are other obligations which are absolute in the sense that they can never be suspended. (Some of the absolute obligations in this sense, such as the obligations forbidding injustice and to abstain from condemning someone innocent to death, could not even be broken by God, while others depend also on the nature of the subject of the moral act, for example man, and would not necessarily have to be «fulfilled» by an absolute subject of moral perfection). Absolute duties in this sense are the opposite of *prima facie* duties in Ross' sense which can precisely be suppressed by higher duties. It is clear that the consequentialist teleologism in ethics denies «absolute duties» of this sort in relation to any finite good and claims that all moral obligations towards finite goods are *prima facie* duties.

One single case of an «absolute obligation» in the specifically ethical (3rd) sense towards a finite good, or one single instance of the type of «absolute» obligations which cannot be suppressed by higher ones, would suffice to disprove purely teleological ethics. While the purely theoretical denial of «absolute obligations» in these senses is possible, no culture in the world fails to recognize such «absolute» obligations. Chapter XL of Cervantes' *Don Quixote* brings this out very beautifully when Sancho Panso observes that even a gang of wretched thieves and robbers cannot live without some principles of justice which are respected by them as absolute.

¹⁶ See *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, vol. I and II, for further discussion and for literature on such an *objective a priori* knowledge.

Finally, there is an «existential absoluteness» of the moral sphere which forbids to regard it ever as a means towards other ends or as «negotiable» for higher goods, even *moral* goods. In other words, the «*thou* shalt (not)» of the moral imperative is such that even if I could bring about greater *moral* good in others as consequence of my immoral deed, I would never be permitted to commit it. There lies a certain «self-containedness» and absoluteness in the moral sphere which forbids me to look «outside of it» and to «trade» it in for some other good. The moral evil is something «absolutely wrong» and the morally obligatory act something absolutely good. Therefore, the moral subject cannot have himself represented by other moral agents who will act better than he himself would act, if only he commits an immoral action. The moral subject must no leave the position his duty demands him to fill out, even if the *moral* effect of his violation of a moral duty were to lead to a greater *moral* good than the one which comes from doing his duty.

The importance of these distinctions for our critical task is obvious because now it is clear that, and in which sense, there are *absolute* duties towards non-absolute goods and that it is, above all, in no way an argument against such absolute obligations to point at the non-absolute nature (in the metaphysical sense 1) of the goods to which they refer.

2. Are there intrinsically good or evil acts?

According to consequentialist teleologism, the morally good act itself or rather the act in its relation to its object as such would never bear any moral value independent of its consequences¹⁷. This thesis, however, is evidently false. When an act(ion) does justice to its object and to the theme of the situation, when the «inner word» of an act forms an organic unity with the value of its object, when a person gives to a good the adequate value-response, such an act possesses value always and intrinsically, whether the consequences of the well-intended action are fatal and destroy the entire world or have most salutary effects. And this its specifically *personal* and *moral* value does not accrue to an action from the outside or from its consequences — however important the *will to realize these consequences* is for the constitution of the moral value of the act. Evidently, the moral value of an act is borne by an act precisely in virtue of its personal agent's attitudes and adequate relation to the given object. The obvious moral facts that morally good actions can have adverse effects and vice versa prove this point. Without recognizing it, the *personal character* of morality is lost sight of. This essential dependency of morality on the person and on his motivation and inner dispositions is wholly inexplicable in terms of consequentialist teleologism. The radical thesis that

¹⁷ Cfr note 1 and the corresponding quotation from F. BÖCKLE's, *Fundamentalmoral*, in the body of the text of this article.

no act whatsoever directed at a finite good is intrinsically morally good (right) or evil (wrong) would have to apply not only to external actions but to all interior attitudes as well. Precisely when it refers to the inner moral life and heart of the person, however, the theory shows itself to be radically false.

On closer reflection, it becomes clear that at least the inner acts (responses) are «intrinsically good» (or evil) in the third to the seventh senses distinguished above, and specifically in the following (partly additional) senses:

- a) Their *moral* value does not depend on their external effects but on their essential structure and adequacy to their object.
- b) The inner acts and attitudes are always prescribed: superactively as well as whenever a morally relevant good (like human life) becomes thematic in a concrete situation. This could *not be* said correctly about all types of external actions. In other words, while some *external* actions can be suspended and appear as undesirable, the right inner acts and attitudes are always demanded.
- c) Absolute obligations are not dependent on the will of any positive law-giver. Also in a sense which corresponds to this fact, many moral acts are «intrinsically» (absolutely) good or evil. They do not depend in their moral character on any positive law-giver but are good or evil by their very nature, as the Platonic Socrates in the *Euryphro* saw.

From all of this it follows that purely teleological ethics (consequentialism) is at least not correct for the morality of interior acts and attitudes including those which definitely have as their object finite (non-absolute) goods. These acts, although they have non-absolute goods as objects, are nevertheless not only absolutely (i.e., without possible exception) prescribed but also intrinsically good or evil in various senses of this term which were just distinguished.

3. On the possible more moderate (third) thesis of consequentialist teleologism: Only external actions which are directed towards finite goods are not intrinsically good or evil

A further possible version of a teleological foundation of ethical norms would be far less radical: instead of denying that any act whatsoever which is directed at a finite good would be intrinsically good or evil, this third thesis would only claim that external actions directed towards finite goods in such a way that they intend consequences in the (physical) world outside of the action itself, could never be intrinsically good or evil. In other words, this view would hold that from the so-called «transcendental» inner attitudes described earlier nothing follows directly for the sphere of external actions which aim at the realization of states of affairs outside of themselves. Certainly, the adherents of this view would admit that one must always preserve a deep

sense of reverence for the dignity of each human person or for the value of human sexuality. But from these intrinsically good general («transcendental» or also «categorial») attitudes it does not follow that actions such as abortion or sexual intercourse outside of marriage would be wrong always and intrinsically. Similarly, in our attitudes, we ought always to respect the dignity and the rights of other persons so that it is never justified to hate another person or to be indifferent as to whether he is punished justly or unjustly. Nevertheless, to actually condemn the innocent to death (the external action of killing an innocent man) may be permitted when the consequences of not condemning him would include, for example, racial unrest and many more deaths than would occur without condemning him unjustly. This so-called «Caiaphas principle» would only refer to the external action, not the interior attitude which would require that, while we condemn the innocently accused man, we do so only «with a bleeding heart». Similarly, while hatred of a man is always wrong, it may be permitted to punish a person who has committed a hideous crime with the death-penalty. Hence not the external action of «not killing» but only the interior attitude of loving concern is absolutely required.

The teleological thesis, thus interpreted, could be formulated in the following way: Absolute imperatives which have finite goods as their objects refer exclusively to *interior* attitudes and allow for any *external* action towards finite goods (as long as its consequences justify it). This version of teleological ethics, too, can be criticized, and in various manner:

- 1) The third possible thesis of consequentialist teleologism denies the unity of man

First, this thesis denies the unity between the inner man and his external actions. In a well-known book¹⁸, Ginters presents an analysis of *Ausdruckshandlung* (expressive action) which seems to recognize this fact of the unity between internal attitudes and those external actions which express these inner attitudes and thus must be judged in light of a criterion other than their consequences (success). But, as Spaemann has shown in various articles critical of «universal teleological» ethics, Ginters seeks then to reduce the value of *Ausdruckshandlung* to the principle of purely teleological ethics according to which the proportionality between good and bad effects of one's actions is the *only* criterion for determining good actions and discerning them from evil ones.

At any rate, also the thesis that, while inner acts are intrinsically good or evil, external actions are right and wrong solely in view of their consequences, completely breaks up the deep unity of the person, notably the unity between his inner life (being) and his external *Tat* (action). It overlooks the central thesis of Karol Wojtyla's book *The Acting Person*, that the person's being manifests itself primarily in his free action so that between the being of the

¹⁸ R. GINTERS, *Die Ausdruckshandlung* (1976). Ginters maintains that the *Wirkungshandlung* (effect-directed action) participates in the moral quality and «obligatory character of the inner position (response)». See also R. SPAEMANN, *Über die Unmöglichkeit...*, cit., pp. 87-88.

person and his actions we find an inseparable and necessary bond. The organic unity which unites the absolutely required inner attitudes with the sphere of external interpersonal actions is denied if one thinks that the intrinsic goodness of interior acts could exist without any intrinsic goodness or evilness of external actions. It is impossible to have respect for a person superactively and always, and then, nonetheless, be justified in uttering calumnies and lies about him, or beating him up, to use just a few striking examples. Likewise, it is impossible to respect the dignity and the mystery of human sexuality, but then to rape a woman because the effect of this action may be that hundreds of lives are saved. Here, the interior attitudes and the external actions are absolutely incompatible with each other. Hence, the new version of ethical consequentialism and «teleologism» under consideration leads at this point to a total divorce between the inner man and his outer action — a divorce which contradicts the essence of the person and which «depersonalizes» as it were external human actions.

This view denies the unity of man also in another respect. It creates an intolerable dualism between body and soul, separating the interior life of man from his bodily and embodied actions. The ambiguous term «dualism»¹⁹ means here not the *distinction* between soul and body which to hold is perfectly justified by the *data*, but a divorce between the mental attitudes and the bodily sphere of human existence. Man's lived body is precisely — in the phenomenon of expression, in our feeling of the body from «within», and in many other ways — organically united with the human spirit. Hence, an attitude of kindness and truthfulness towards the other is absolutely incompatible with telling him actual lies, torturing him, humiliating him, etc. (We speak here of an intelligible «logic of expression» between inner attitudes and outward bodily behaviour and do not preclude, of course, that some objective necessity such as a life-saving operation, may justify the inflicting of pain on another man by a merciful doctor. Again, the principle of double-effect justifies actions of self-defense by which the aggressor is hurt or killed. Also such actions do not contradict the essence of an interior attitude of love or kindness. These cases, however, are essentially different from those in which the entire meaning, intention, and nature of the external bodily action radically contradicts the required inner attitudes. This precisely applies to the examples we used, where it is morally and even psychologically impossible that a person with purity of heart rapes a woman or performs pornographic external acts or produces indecent materials, or that a merciful and loving man tortures the innocent in order to obtain important information). Any view, therefore, which declares the ethical quality of bodily actions to be relative to their consequences only, instead of recognizing their essential relationship to inner attitudes, contradicts the unity of body and soul both in the subject-person and in the object-person. For there are mean forms of speaking and bodily relating to another person, forms of external

¹⁹ See J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse*, Darmstadt 1979, pp. 126 ff.

actions which violate essentially and necessarily the dignity both of the subject-person and of the object-person of moral actions. To this group of actions belong such deeds as unfaithfulness, sexual perversions, torture, and so on.

Finally, purely teleological ethics contradicts also the unity of the moral principle which underlies, on the one hand, morally good but fruitless and, on the other hand, successful moral actions. For, as Kant put it, it is clear that also an action which fails to be successful but was undertaken with full commitment and the activation of all our strength, retains its full moral value and «sparkles like a jewel». It is clear that the success of an action as such cannot add anything to its *moral* value. But if the effects (consequences) were the sole standard for judging moral qualities of actions, this fact would become totally inexplicable. The moral goodness of the ineffective good action would have to be explained by some purely internal «rightness» of the agent's response to a morally relevant object and to other factors (the circumstances, and so forth), while only the successful action would be explicable in terms of its consequences. But how can one and the same type of heroic action, whose success is quite uncertain at the beginning, be made dependent on two entirely different ethical principles and foundations? Given the essential sameness of the moral quality of successful and unsuccessful actions, such a dualism in the ethical foundation of external actions is untenable.

2) Teleological Ethics must admit at least one important exception to its principles: moral values. An internal contradiction and the denial of moral facts

Consider a second critique of the divorce between the ethics of external actions (praxology) which would have to be judged by their consequences only, and the ethics of inner attitudes and virtues. This critique is both an immanent critique which will uncover an internal contradiction in most teleological positions and a transcendent critique which demonstrates that any position which would deny this important «exception» of countless external actions from the «teleological-consequentialist» principle would flatly contradict the moral facts.

Purely teleological ethicists themselves usually assert that *moral* evils themselves (as opposed to morally relevant non-moral evils) must never be included in the calculus of the good and bad consequences to be weighed against each other when deciding on which course of action to take. The reason for such an absolute interdict of, for example, actively cooperating with sin, is seen by some of these authors, for example by B. Schüller, in a teleological factor (namely the unconditional character of moral values and disvalues). In his article, «Direct Killing/Indirect Killing», for example, B. Schüller writes:

«It would seem that one could not do anything if the negative consequence consisted in a sin, even if the sin is another's. Sin is an absolute nonvalue... Therefore, it must be avoided unconditionally. It is unthinkable that one could justify condoning what is morally evil... It should be clear, then, that leading another into sin, as this is

understood by moral theology, must be considered morally evil by its very nature. For it takes this term to mean an act which has the sin of another as its foreseen *and* intended consequence... It may be conjectured that a permissive will and an indirect act are required as ethically meaningful categories only for moral evil» (pp. 141-142).

On the other hand, the thinkers who defend the purely teleological theory hold that a) no non-absolute (finite, created) good can impose absolute obligations, that b) that there are no «ways of acting which must be judged ethically right or wrong, independent of their consequences», that «a legalistic misconception of ethical norms underlies deontological norms» («Various Types of Grounding of Ethical Norms», pp. 184-186), and that c) no interhuman action is absolutely (in itself) right or wrong.

There exists a non-formal logical contradiction between these two claims (a to c on the one hand, and the claim that sin must absolutely not be actively cooperated with, on the other), at least one of which is clearly untenable because countless interhuman actions have precisely morally good or evil qualities in the other person (and in ourself) as object. What is meant here specifically are countless actions in the field of education (moral education), sermons, moral exhortations and psychological-moral counselling, journalism, advertisement, movies and art, the engaging in, or opposing of, the business of prostitution and pornography, and so forth. It is clear that these actions are interhuman (directed towards other human beings) but — even in the opinion of defenders of ethical teleologism — absolutely good or evil because they intend directly moral qualities in other persons. Also in the opinion of teleological ethicists who grant (and mistakenly regard it even as tautology) that *moral evils* must *never* be willed actively, such actions, which clearly are interhuman, would have to be regarded as intrinsically morally good or morally evil. In addition, the unconditional character of moral values and disvalues does not derive from their being the *absolute good* (because they are finite goods and by no means divine) nor from the impossibility that they could give rise to a competition with other higher goods (because my morally wrong act might save the life of another person who realizes much higher *moral values*).

This argument against purely teleological ethics forces the adherent of that view to make a choice between two alternatives both of which are fatal for his position. Either he has to accept the fact that interhuman actions aiming at the moral qualities of another person involve a complete refutation of the theory that non-absolute finite goods cannot impose absolute obligations on us and he has to accept that inter-human actions can be intrinsically right or wrong. Or the «purely teleological ethics», in order to escape this flagrant contradiction with its foundational principle, must openly make the cynical transition from an allegedly moral and noble consequentialism which rejects all sinful acts absolutely, to a pure Machiavellianism. Since B. Schüller rejects the latter consequence, he should adopt the first one which, for the sake of avoiding what he calls «rule-worship», he attempts to circumvent by falling into what can be called a «morality-worship», namely a declaring finite moral

values absolute and beyond any possible competition, as if they were divine, and as if it were not also true that very frequently we find ourselves faced with a choice between actions which will precisely influence positively or negatively our own or someone else's moral life. While B. Schüller — followed therein also by some of the most recent articles of J. Fuchs — rejects the second (Machiavellian) solution to the mentioned alternative and tries at the same time unsuccessfully to avoid any fundamental revision of the consequentialist principle, C. Curran and J. Fuchs seem to go at times all the way to adopt a pure and more radical Machiavellianism which holds that the good end justifies all evil (also *morally* evil) means²⁰. This view would ultimately also imply a moral justification for the actions of the devil and for the seduction to sin, if these were undertaken in view of their magnificent consequence: redemption.

Should the proponents of the new purely teleological ethics protest, and say that of course they would never embrace such an immoralist Machiavellianism and diabolical attitude, then they have to abandon their own fundamental theory about the foundation of the ethics of external actions. Then they have to admit that there exist many external actions which are morally right or wrong intrinsically and absolutely, and which cannot be justified even if their effect outweighs in goodness their evilness.

3) The abuse of the distinction «moral-premoral»

A third critique of the thesis that external actions must never be judged morally except in terms of their consequences is the following. This ethics makes a highly misleading use of various distinctions (for the most part, fully justified and valuable in themselves) between premoral and moral goods in order to deny that any created good could impose absolute obligations upon us. The notions «premoral goods» and «moral goods» and the distinction between them can have good legitimate meanings but can likewise merge into one ambiguous notion many different concepts and then be used for sophistical

²⁰ See B. SCHÜLLER, *Direct Killing/Indirect Killing*, in *Readings in moral Theology*, No. 1, cit., pp. 138-157, especially 141 ff. For a certain lack of clarity and of committing himself to the teleological position more explicitly stated by F. Böckle and others, see also B. SCHÜLLER, *Various Types of Grounding for ethical Norms*, cit., pp. 184-198. See note 8 on C. Curran's and F. Böckle's position. J. FUCHS seems to take — more recently and in contradistinction to some passages in *Essere del Signore* and against W. Kortff's and A. Auer's views that a lesser moral (!) evil can be justified in order to avoid a greater one — a position similar to that of B. Schüller. Cf. J. FUCHS, «*Intrinsic Malum*»: Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff, in *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unveränderbaren Geltung*, ed. by W. Kerber, Düsseldorf 1982, pp. 74-91, especially pp. 75, 90 (Nr. 2), 91.

Among the critics of this view one should also mention — besides those already mentioned — Ramón García de Haro and Fernando Inciarte. Cf. the latter's exchange with B. SCHÜLLER, in *Theologische Revue* (Münster) Nr. 2, 78. Jg. (1982). The title of Inciarte's paper is *Thenomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht*, pp. 89-102.

purposes. The distinction between the correct use and the abuse of the terms *moral/premoral* good shall prove helpful in the clarification of the issues at hand.

A first sense of premoral goods refers to what Hildebrand²¹ called «morally relevant goods» in the sense of those goods which are not themselves moral goods but which impose moral obligations. In regard to such morally relevant goods it is quite true that *Konkurrenzialität* (competitive, mutually exclusive character) is possible and that it may be demanded that one of these morally relevant goods be sacrificed or be left to perish in order to save another more important morally relevant good which needs to be saved. For example, it might be necessary to allow the death of some men because any action on our part to save them would make it impossible for us to save other men and would thus perhaps mean the death of persons more directly entrusted to our care.

Yet, *moral* values and disvalues differ radically from morally relevant goods and evils which are not themselves good or evil in the moral sense. And this difference regards especially the fact that the «competitive» nature of morally relevant goods does not at all apply to the moral sphere itself, as if we were allowed to realize one *moral* evil in order to avoid others or in order to save some morally *relevant* good. In the first place, moral values and disvalues have, as we have seen, a peculiar kind of (existential) absoluteness which is radically different from the absoluteness of God but which nevertheless forbids realizing moral disvalues for the sake of any other higher good (even when this is actually possible, as in the case in which a sin saves the life of a morally much better man than we are or in the case in which sin would be committed in view of redemption). In the second place, we need to remember that those morally relevant goods which are not themselves *moral* goods (also moral goods and evils are morally relevant goods and some of our preceding reflections referred to them) do not possess the same «absoluteness» by which morality itself is characterized. Hence the «competitive mutual exclusiveness» which in the case of some morally *relevant* goods justifies their destruction does not justify the violation of morality itself. For this reason, too, it is absolutely wrong to regard moral goods and evils — as long as one prescinds from their consequences — as merely «premorally good or evil», because such a position precisely implies the confusion between the specifically moral (and specifically,

²¹ See D. VON HILDEBRAND, *Ethik* (Gesammelte Werke vol. II), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, pp. 267 ff. The same author, *Moralia* (Gesammelte Werke, vol. IX), Regensburg 1980, pp. 445 ff., where 3 meanings of «morally relevant» (*sittlich bedeutsam*) are distinguished: a merely functional meaning of this term which refers to all those goods and values which can ground moral imperatives and are objects of moral acts (whether they are themselves moral values and goods or not); a second meaning of this term distinguishes the morally relevant but *not* moral goods and values from the moral sphere itself (for example, the human life as morally relevant albeit not moral good); a third sense of «morally relevant goods» intends those goods which do not issue moral imperatives (for example, certain aesthetic values and goods) in contradistinction to those which ground moral obligations and which are then called morally precisely for this reason.

the morally obligatory) sphere and the domain of extra-moral morally relevant goods within which the calculation of the higher of mutually exclusive goods can have some rightful place.

Moreover, as C. Caffarra rightly points out, morally «relevant» goods participate in the absoluteness of the moral sphere itself when they become morally relevant, i.e., when they concretely address a moral imperative to us. This moral relevance of a good arises only in its encounter with a person who is specifically related to it. For example, the cry for help of a needy person is not in itself morally relevant; it becomes so for someone who passes by and hears it. Morally relevant goods such as the need of a human being cease to assume this *absolute* character when they appear outside of the context of a moral action, or rather when their moral relevance is potential and does not address somebody. When Socrates is commanded to take the life of an innocent man by murder, the value of this life unfolds its moral relevance and Socrates is absolutely forbidden to take it even in order to save his own and other lives; because to kill in this case is *immoral* and the dignity of the one innocent man partakes in the absoluteness and superiority of moral values over all extra-moral values. Hence it is here not a question of many lives against one but what is at issue is the incomparable and «absolute» primacy of the obligation to avoid *moral* evil versus the coming into existence of *extra-moral* evils. Of course, one needs to understand, in addition, that moral good and evil (moral relevance) is not restricted to the totality of good and evil effects of human actions to be weighed against each other (as J. Fuchs argued recently against Caffarra) but that certain modes of behaving towards created goods are intrinsically morally good or evil because their object-goods are morally relevant directly and in reference to specific actions.

The weighing of good versus bad effects of human actions as basis of moral decisions would, however, be a proper consideration when the moral theme does not exclude certain actions and when we have merely to select the higher value, as when we can save one life on one side of a boat and two hundred on the other. When we consider this fact it becomes clear that Grisez, Boyle, and May offer a questionable argument against ethical consequentialism²². They maintain that there is an absolute incommensurability of the elementary goods in such a way that it is impossible to compare them in terms of hierarchical superiority. In reality, however, «quantitative» as well as «qualitative» hierarchical gradation within the so-called elementary goods must be recognized and is also presupposed for any meaningful application of the principle of «double effect». If it is a mere question of the goods on the object-side, of course a quantitative hierarchy of goods applies in that it is better to save two hundred human lives than just one (which does not exclude that special obligations towards the *one* person may bind me to save his life

²² See, for instance, G. GRIZEZ and J.M. BOYLE, JR., *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, Notre Dame, Ind. and London 1979; G. GRIZEZ, *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*, New York and Cleveland 1970.

rather than the two hundred). Similarly, when it is a question of permitting that either our life, or our honor, or our moral integrity, or our physical integrity be violated, qualitative hierarchical points of view play the decisive role, even if it is true that many different points of view (rank of value, indispensability, and the like) come into play here so that one clear «ranking» of these goods (life, freedom, honor, moral integrity, health, etc.), as if these goods were «higher» or «lower» simply speaking and under all relevant points of view, is impossible. Nevertheless, it is clear that life ranks higher than health, or that moral integrity is a higher good in itself than life, and so forth.

This hierarchical gradation of the «elementary goods» is not only to be admitted in the context of any meaningful application of the principle of double-effect but also for the insistence of the absolute priority of the moral point of view over extra-moral considerations without which primacy the consequentialist position cannot be refuted at all. The decisive point that the moral drama and moral obligations are more absolute than the «premoral» sphere of morally relevant goods and that these goods, when their dormant moral relevance becomes actual, partake in the absoluteness of morality itself, as Caffarra puts it well, could also not be seen without recognizing a hierarchy of goods and a «negative hierarchy» of evils²³.

In order for consequentialism to be refuted it is of crucial importance to understand precisely this point which is contained in the famous Socratic thesis in Plato's *Gorgias* that «it is a greater evil for man to commit injustice than to suffer it». This truth cannot be grasped without understanding the fact that the *moral* evil of an action is precisely different from the *morally relevant* good on the object-side and often outweighs the latter by far. There is, for example, a great difference between allowing/not preventing that a false sentence be written by another (where the evil of a false statement is given as such), and myself writing or asserting it (where it is morally relevant and issues an obligation to me which to violate brings about a grave *moral* evil). Thomas More, to take a concrete example, died for the difference between these two cases. He would not have been obliged to die in order for the false statement not to be made by Henry VIII, but he was obliged not to agree to make, under oath, the false statement (about the ecclesiastic supremacy of Henry VIII) himself. Morally *relevant* goods and evils (from which moral calls issue but which are not themselves goods and evils in the moral sense, such as life) and *moral* goods and evils are radically different from each other. Moral evils have a peculiar form of «absoluteness» through which they reject the absolute good and offend God, whereas extramoral evils (which can become *relevant* for morality) do not. The reason for moral relevance does not lie exclusively in the image-of-God-character of the human person or in the fact that a good or evil is related to the person (because not *all* personal values are morally relevant and also animals possess a certain moral relevance).

²³ See C. CAFFARRA, *Die Unmoral der Empfängnisverhütung*, in «Theologisches», Nr. 133, Mai (1981), pp. 4078-4088.

Thus we conclude that a serious ethical confusion is being introduced as soon as moral goods and evils themselves are called «premoral» as long as they are regarded independently of their consequences. This is an illegitimate usage of the term «premoral» goods because it is entirely based on the consequentialist-utilitarian error. This sense of the discussed pair of distinctions must not be confused with the sense in which morally relevant (*not* moral) goods are called «premoral» because some (potentially) morally relevant goods really are not actually morally relevant objects of human action when they are not seen in reference to consequences. This applies, for example, very clearly to the case in which the moral relevance of a certain true statement depends on the effects it will have on society, on the reactions the person to whom it is made will have, etc. In another sense, it applies also to the moral relevance of a human life in danger, whose actual moral relevance and originating of moral obligations may be suspended if the action of saving it prevents me from saving hundred other lives on the other side of a sinking ship.

1) A second confusion results as soon as those morally relevant goods and evils which are not moral goods and evils are interpreted in such a way that no moral response due to them could ever be *absolutely* required. Then it is forgotten that also these morally relevant goods, insofar as they demand a certain moral response, partake in the absoluteness of the moral sphere. Hence also non-moral morally relevant finite goods can issue *absolute* moral imperatives (I am thinking here especially albeit not exclusively of the sixth sense of «absolute» distinguished above).

2) The actions corresponding to *prima facie* obligations could likewise be called «premoral goods». Such *prima facie* obligations as *pacta sunt servanda* do not *as such* and necessarily make each and every action immoral which fails to keep a pact. Only when a *prima facie* obligation is not suppressed by a higher one, is a moral obligation actually present. Therefore, one could say that fulfilling the terms of a contract is not intrinsically and necessarily morally good. Hence actions which obey the principle *pacta sunt servanda* are good only in a «premoral sense», which means here that they are *normally* morally good but can under circumstances (as when the contract itself is intrinsically immoral) become morally bad.

As long as it is clear that one speaks here of «premoral» in an entirely different sense, it is legitimate to say that obedience to *prima facie* duties is good only premorally and that the real moral value of fulfilling a *prima facie* obligation depends on the presence of additional factors which make the observation of these principles in the actual situation specifically *morally* good.

3) A fourth sense of «premoral» results from a generalization of this case of *prima facie* obligations, i.e., from regarding *all* obligations as *prima facie* obligations only, denying the difference between non-absolute *prima facie* duties, i.e. obligations which can be suppressed by higher conflicting ones, and absolute (i.e., non-suppressable) duties. From a universal application of the last distinction between «premoral» versus «moral» it would follow that no action is intrinsically morally right or wrong.

The denial of intrinsically good or evil (right or wrong) acts rests largely on this entirely different sense of the moral-premoral distinction which by definition eliminates any acts or actions which could not be permitted under certain circumstances. We have already found, however, that non-absolute, finite goods impose ethically speaking absolute obligations, both in reference to inner responses and stances and in regard to some external actions. Thus the universal claim that no type of action as such is intrinsically morally right or wrong is false.

4) Finally, another totally different sense of premoral versus moral goods and evils simply designates the distinction between morally *wrong* (false) and *right* actions, on the one hand, and morally *good* and *evil* ones, on the other. As was recognized by most ethicists of the past, the objective nature of an action (the *materia*) is not sufficient to account for moral goodness or evilness. Rather, knowledge (consciousness) and actual possession of freedom are presupposed for the coming into existence of *moral* properties. In the discussion surrounding purely teleological ethics this distinction is frequently confused with the preceding ones and the obvious fact of the validity of this distinction (which was always made in the tradition in that it was recognized that moral responsibility and knowledge are required to make an objectively morally wrong act immoral or sinful) must not be invoked to justify the above-mentioned illegitimate usages of the «moral-premoral» distinction.

Critique of the depersonalization of morality implied in the allegedly personalistic ethical teleologism

The champions and followers of the new utilitarianism of «purely teleological ethics» pride themselves with getting away from an ethical legalism and with rediscovering the autonomy and dignity of the person. Their position seems to recognize the concreteness of a person's situation and of his problems. Seemingly, it gives full weight to each individual's moral decisions and frees man from being enslaved by some universal standards whose generality of «always» or «never» allegedly forgets the concrete moral subject and the infinite complexity of situations which permits only an *ut in pluribus* (in the majority of cases), if morality is to avoid the reproach of being a depersonalizing legalism and «rule-worship».

However, we discovered upon closer examination that precisely the thesis that the consequences of actions alone provide the clue for their moral character implies a total depersonalization of morality, already for the reason that the very same good consequences which allegedly justify a concrete action, could in many cases also be brought about by impersonal causes. Consequentialism (we prescind here from the doctrine of «fundamental options» as principle of goodness which, as we tried to show above, contradicts the consequentialist foundation of ethics) forgets one of the most obvious facts of ethical experience,

namely that the subject's stance, knowledge, and intention are decisive for the constitution of moral qualities. A rigorous consequentialist position results in a total overlooking of the factor of motivation and *Gesinnung* which distinguish an action of a pharisee from that of a saint, also when both actions have exactly identical consequences. Kierkegaard, in his critique of Hegel's world-historical ethics, Kant in his critique of utilitarianism, and Plato in *Republic* II (in his interpretation of the story of the ring of Gyges and in his comparison of the best life with the worst consequences and of the worst one with the best consequences) bring out forcefully the untenability of ethical consequentialism which makes the moral value of an act dependent on effects which are external to its essence and its personal relationship to its object and end.

When we consider the interior motivation of external actions, it also becomes evident how utterly untenable is any separation between inner acts and outer actions because the deepest source of value of an external moral action lies precisely in the inner free stance of the agent which is based on the knowledge of morally relevant goods. Phariseism or *ressentiment* can totally vitiate any external action regardless of its excellent consequences. Thus its moral goodness or rightness cannot be grounded in its relation to its effects.

Another aspect of the depersonalization of morality through consequentialist teleologism consists in this position's overlooking many important moments in the objective but personalistic structure of the human action itself. Thomas Aquinas has clearly made the decisive distinction between *finis operis* (objective essential «end» of an action itself) and *finis operantis* (subjective motive and intention). Both of these moments concern the conscious and free structure of the human action and involve the immense difference between merely foreseen and indirect «consequences» of an action, on the one hand, and intended and direct consequences, on the other. Hence both of these decisive elements of moral actions are lost sight of as soon as the essential role of the person's intention, inner stance, and motivation is overlooked as formative for the moral value of the (external) human action and as totally irreducible to that action's causal function of producing consequences. The same applies to the crucial distinction between object (in the broader sense of, for example, the *persona affirmanda propter seipsam* which plays such a crucial role in the personalistic ethics of Karol Cardinal Wojtyla and of T. Styczen²⁴) and the *Sachverhalt*

²⁴ The various critical contributions of T. Styczen on the subject of a purely teleological ethics are not yet published in any language besides Polish. The fundamental ethical position of T. Styczen, however, in which the «person to be affirmed because of himself (because of his or her dignity)» plays a central role, and also the ethical position of Styczen's philosophical teacher (Karol Wojtyla — Pope John Paul II), is outlined excellently in T. STYCZEN's article «Zur Frage einer unabhängigen Ethik», in: *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer 1979, pp. 117 ff.

Many other authors, for example Grisez in some recent articles, have emphasized the personalistic nature of morality and have rightly pointed out how especially «Christian morality is a morality of the heart» and that the loving attitude of the heart is far more important than the consequences of our actions. From here proceed all the motivations and intentions

which is the direct object of the external action as such, the fact to be realized by the agent. Only the latter (the state of affairs directly realized by the agent) can at all be recognized by teleological-consequentialist ethics because the object of an action in the broader sense (for example, the person himself in regard to whom I act) is not a consequence of my action, has no further consequences initiated by my action itself, yet should be affirmed in and through any external action in order for this action to have any moral value. Any action which aims at a human or divine person, for example, is morally good or evil primarily because it expresses a loving affirmation or hateful negation of the person. This loving affirmation of the person as such is in no way identical with that side of the action which realizes states of affairs outside the human act itself. Yet only the states of affairs directly realized by human actions have consequences. Thus consequentialist and teleological ethics take into account only an extremely limited part of the entire object of the external moral action. Consequentialism thus distorts the nature of moral action by cutting out the primary object(-person) at which the action is directed. Moreover, even that part of the object (*Sachverhalt*) which it does admit is reduced to the same level as those mere effects of an action which are not the intended *finis* of the act. To overlook such central distinctions or to be unable to account for them implies another aspect of the depersonalization of morality which objectively is implied by «purely teleological ethics», however much this may be opposed to the intentions of its proponents.

The specifically personal dimension of morality, nay the person himself, is not only overlooked in this ethics but actively negated. Instead of a new personalistic ethics it is an anti-personalistic ethics. For if the person and his actions become a mere means with respect to consequences, he or she is degraded as person. Such a consequentialism goes directly against the personalistic principle enunciated by Kant (and recently in *Love and Responsibility* and elsewhere by K. Wojtyla) that «a person must never be treated solely as a means but always simultaneously as an end in himself». Any reduction of the moral value of an action (as well as of object-persons of human actions) to mere functions with respect to results is thus the moral attack on the person — in the name of ethical personalism. This anti-personalism of ethical consequentialism emerges especially when one considers the essential truth about the person formulated by the Platonic Socrates in *The Republic*, the *Gorgias*, and elsewhere, that moral goodness is *the* good for the person, the «proper good of the soul». If, then, the person is reduced in what is *the* perfection of man and of any person qua person, to the function of acts for consequences, we are confronted with a program of radical anti-personalism (and, as T. Styczen

which account for the specifically *moral* and *personal* character of human actions, also external actions.

In reference to the personalistic anthropological foundation of ethics in the Polish school cfr also the recent book by R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyla*, Milano 1982, especially pp. 121 ff.

has shown in his recent contribution to the 1983 symposium of the «International Academy of Philosophy» in Dallas, to be published soon in the Proceedings, of — anonymous — anti-theism).

Thus we find, as ultimate consequence of this position, a radical instrumentalization of morality. In spite of all subjective intentions to achieve a new personalism, and the talk of a new personalism in purely teleological ethics, we must speak both of a forgetfulness of the ethical subject (person) and of the specific *moral* dimension of morality, and of an active attack on the person. To overlook and to degrade both the person as moral agent and the specifically *moral* dimension of moral acts constitutes perhaps the most fundamental defect of the new consequentialist teleologism in ethics. (The emphasis on a transcendental dimension of morality in the «fundamental option» cannot remedy this serious flaw because it is not only inconsistent with the utilitarian-consequentialist part of this position but it also banishes the personal motivation and decision into a sphere completely outside that of innerwordly human actions which are to be explained ethically). In the calculus of effects to which this position leads, the primary end of the world which lies in *moral goodness* (and in the glorification of God which solely can be realized through *moral values*) is forgotten. The specifically *moral* qualities as such are usually not included in the *Güterabwägung* (calculus of goods and evils in view of their proportionality). This exclusion of moral values themselves from the relativity of finite goods contradicts the thesis that no finite (created) good can command unconditional respect. Moreover, it is usually not primarily because of a respect for the absoluteness of the moral sphere that moral values are not included in the *Güterabwägung* but rather because almost exclusively morally *relevant* goods are considered by this new ethics. The free love of the good in accordance with its true value, the heart of morality, cannot even come into sight when the inner invisible intention (the measure of love, for example) which counts ultimately in the determination of an action's moral value, is overlooked and only the consequences are stressed.

The focal point of the spiritual universe, the knowing, free, and conscious assent to the good must, however, never be forgotten but rediscovered and discovered ever more deeply, if a new ethics and moral theology and not the destruction of ethics through moral theology is to be achieved. It is the concern for this most central value of any person, human or divine, moral goodness, which motivated this critique and has, in its pure positive significance, precedence over any critique. All effects and consequences of moral actions put together cannot amount to the value and sublimity of the smallest moral act or love which surpasses all non-moral goods in value and belongs to an entirely new and higher order.

I CONCETTI FONDAMENTALI DELLA MORALE *

I. Il Volume si presenta come una revisione sistematica dei punti centrali della morale fondamentale. Dopo una introduzione sul concetto di teologia morale e sul suo rapporto con altre discipline, l'autore ci offre quattro capitoli: il primo, intitolato «L'immagine cristiana dell'uomo», contiene le tracce fondamentali di un'antropologia biblica; il secondo si occupa dell'essenza e delle fonti della moralità (suddiviso in due parti sull'agire umano e sull'agire morale); il terzo è dedicato alle norme della moralità (anche questo in due parti, sulla legge morale o norma oggettiva per riconoscere la moralità, e sulla coscienza o norma soggettiva per conoscere la moralità). Il quarto e ultimo tratta del peccatore, del peccato e dei peccati.

L'autore mostra di conoscere sia San Tommaso sia i manuali classici, dai quali prende a volte definizioni e impostazioni vere e salde. Non di rado, l'esposizione è chiara e le soluzioni convincenti. Premesso questo, si deve però aggiungere che altre volte le soluzioni sembrano imprecise e fanno pensare ad una non sufficiente assimilazione sia della dottrina del Concilio Vaticano II sia del pensiero di san Tommaso, oltre che a una insufficienza di tutto quello spirito critico necessario per portare avanti una ricerca aperta al pensiero odierno, che non diventi una semplice resa di fronte a certi postulati incompatibili con la morale cristiana.

Nell'insieme, l'opera risulta ambigua. Un indizio — per me significativo — è che l'autore pone come esempio di *dubbio teorico* di coscienza «l'odierna discussione sulla liceità di certi metodi per il controllo delle nascite» (p. 92). Questo non risulta conforme alla *Humanae vitae* (che a tale discussione volle autoritativamente porre fine), il cui insegnamento fu esplicitamente ratificato dal Sinodo dei Vescovi del 1980, proprio per togliere ogni possibile dubbio nato dagli interventi — forse non chiari a sufficienza — di alcune conferenze episcopali¹. Ormai è patente che si tratta di una questione fuori della discussione dei teologi. Inoltre, la Esortazione apostolica *Familiaris consortio* confermò

* di F. BÖCKLE, Queriniana, Brescia 1981⁸, 137 pp. L'esemplarità ed il largo uso dell'opera del prof. F. BÖCKLE sono la ragione della sua scelta nell'attuale produzione scientifica etico-teologica, anche se di non recente pubblicazione.

¹ Vedi, sull'argomento, il dettagliato studio di M. Zalba, *Las conferencias episcopales ante la «Humanae vitae» (Presentación y comentario)*, ed. CIO, Madrid 1971.

nuovamente questa dottrina (cfr nn. 31-32). Dopo tutto ciò è inaccettabile presentare la condanna dell'uso della «pillola» come un *precezzo dubbio*, in legittima discussione fra gli autori². Ciò, inoltre, secondo le regole sui dubbi di coscienza formulate dall'autore (pp. 92-97), porterebbe alla conseguenza che su questo punto i coniugi possono decidere liberamente cosa fare, malgrado la *Humanae vitae* e la *Familiaris consortio* (vedi pp. 92-96). E questo è ancor più inaccettabile³.

II. Nelle pagine 22-24 si fornisce un concetto di natura e di persona, ripreso poi alle pp. 45-47, che porta — malgrado gli sforzi dell'autore — al relativismo morale e alla diminuzione dell'ambito della libertà umana.

Dopo aver parlato della somiglianza dell'uomo con Dio, fondata sulla natura spirituale dell'uomo, e che comprende anche il suo essere corporale, l'autore insiste sull'idea che l'uomo «in quanto immagine di Dio ha essenzialmente un carattere storico» (p. 22). Questo carattere storico consiste, per l'autore, nel divenire dell'uomo, «che non è mai un semplice divenire dall'interno delle proprie possibilità, ma un maturare nell'ambiente e nel momento storico (...). In tale modo il singolo uomo deve modellare la propria somiglianza con Dio all'interno di una storia del mondo che è effettivamente storia sacra di Dio» (p. 22)⁴. D'altronde, l'uomo — così marcato dalla storicità — viene individuato al di là della natura. «Nell'uomo, l'individuazione non avviene solo dal basso, data dalla materia e dal grado di vita (come nelle piante e negli animali), ma

² Dopo gli studi di G. GRIZEZ - J. FORD, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium* (in «Theological Studies», 39 [1978] pp. 258-312) e quello di E. Lio, *Humanae vitae e coscienza (L'insegnamento di Karol Wojtyla teologo e Papa)*, Lib. Ed. Vaticana 1980), non sembra che si possa difendere il contrario in modo seriamente scientifico. Vedi, anche, la risposta a possibili obiezioni, in G. GRIZEZ, *Infallibility and Specific Moral Norms: a Reply to Francis Sullivan, S.J.*, in corso di pubblicazione in «The Thomist», 1985.

³ «When the Church proposes [gli autori parlano dell'*Humanae vitae*] a moral teaching as one which Christians must try to follow if they are to be saved, she a fortiori presents the teaching as one which must be accepted as certain. *The magisterium permitted no differing opinions about morality of contraception, and so probabilism was inapplicable*» (il corsivo è nostro), in G. GRIZEZ - J. FORD, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium*, cit., p. 282.

L'autore, infatti, non dice mai che il probabilismo non sia applicabile alle questioni già risolte irrefrattabilmente dal Magistero. Anzi, al contrario, insegna che il tema dei metodi di regolazione delle nascite è una questione in dubbio tra gli autori, quando, come abbiamo visto, non lo è. Né il probabilismo, né il probabiliorismo, né l'equiprobabilismo sono applicabili alle questioni insegnate dal Magistero come irrefrattabili. Non basta dire, come fa l'autore, che rimane escluso «l'intero e vasto campo dei precetti certi e insieme di ciò che è certamente peccaminoso (...). Oggetto proprio rimane solo il campo dei precetti dubbi» (p. 96), quando non si dice anche che non sono tali le questioni risolte irrefrattabilmente dal Magistero. Anzi, quando in pratica si presenta come precezzo dubbio la «liceità di certi metodi per il controllo delle nascite» (p. 92).

⁴ La mancata distinzione tra storia «sacra» e storia «profana», che sembra trasparire in queste espressioni dell'autore, è stata esplicitamente riprovata dall'*Istruzione della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede* del 6-VIII-1984, sulla teologia della liberazione, IX, 3.

viene data anche immediatamente dall'alto, tramite lo Spirito. Nell'uomo, la proprietà essenziale dell'individualità non è la diversità che si mostra nella fisionomia, ma la distinzione posta in modo evidente dall'atto di creazione. Il singolo uomo è chiamato all'esistenza in maniera unica e immutabile mediante la Parola di Dio. L'etica deve quindi considerare l'uomo non solo a partire dall'aspetto generale, ma deve soprattutto cercar di comprenderlo nella propria singolarità, nel suo valore proprio non derivante dalla natura, ma fondato nella singolare creazione e vocazione da parte di Dio (di ciò tratteremo più a lungo a proposito della coscienza)» (pp. 23-24). Quindi, secondo l'autore, si darebbe una singolarità dei valori «non derivante dalla natura», non soltanto nel piano della grazia (il che è evidente), ma anche nell'ordine della creazione. Qui sta in gioco, in definitiva, il tema dell'*intrinsice malum*. Se la persona ha — nell'ordine naturale — qualcosa di personale che deve essere rispettato malgrado ciò che dice la norma universale (cfr in proposito quanto dice l'autore alle pp. 83-84, nella citazione riportata *infra*, IV, 3), se c'è in lui qualche valore nell'ordine della creazione che non possiamo «cogliere ed esprimere» — ma che appartiene «all'individuo ineffabile, ciò che è accessibile soltanto a lui e con conoscenza intuitiva (p. 102) — allora sarebbe vero che nessun atto può darsi *intrinsice malum*, senza prima verificare se è o no cattivo in ogni situazione e condizione personale: né l'aborto né la masturbazione potrebbero essere definiti come sempre immorali⁵, poiché nell'uomo si darebbe qualcosa di personale che proverebbe dall'atto creatore e che non sarebbe proprio della natura umana, o almeno sfuggirebbe alle norme comuni di tale natura. Forse per questo san Tommaso insistette nel definire la persona come individuo di natura razionale, in modo da non avere difficoltà ad ammettere l'*intrinsice malum*, pur riconoscendo la singolarità di ogni persona umana⁶.

Tutto ciò si collega, come l'autore esplicitamente riconosce, alla concezione di Metz e di Rahner, sul rapporto anima-corpo. Il corpo come «medium costitutivo dell'anima, fornisce all'anima la propria realtà in quanto tale concreto, singolo uomo di questa terra. Ma nel suo corpo l'uomo è collegato anche al cosmo intero. La corporeità non solo è il medium costitutivo della persona, è anche il medium di altri *influssi estranei*». E finisce il brano con la seguente citazione di Metz: «E giacché il medium, in cui io stesso sono presente, è anche il risultato e il campo di espressione di energie a me ostili, la mia manifestazione corporea è il diventar visibile di me stesso; ma questa manifesta-

⁵ Sull'esistenza di atti *intrinsice mala*, cfr Concilio Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, nn. 26, 27, 51, 74, 79, 80. Vedi il suggestivo commento di J. FINNIS, *The Natural Law, Objective Morality and Vatican II*, in «Principles of Catholic Moral Life», Franciscan Herald Press, Chicago 1980, pp. 113-149, particolarmente pp. 131-142. Nello stesso senso, G. GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. I: *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, pp. 145 ss.; 216 ss., 256 ss., 297 ss., 666-668; 891 ss.

⁶ Cfr S. TH. I-II, q. 71, a. 5, ad 3; q. 94, a. 2; II-II, q. 33, a. 2; q. 66, aa. 5-7; q. 100, aa. 1-2; q. 154, a. 8; *Supp.*, q. 6, a. 5, ad 3; ecc. Cfr sull'argomento, W. MAY, *The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective*, in «Principles of Catholic Moral Life», cit., pp. 151-190, particolarmente pp. 173-175.

zione ha il carattere dell'ambiguità» (p. 45). E continua: «In queste considerazioni J.B. Metz segue interamente il suo maestro Karl Rahner. Rahner distingue l'uomo in quanto "persona" e in quanto "natura". Con *persona* s'intende l'uomo in quanto può disporre della libertà su se stesso (...). Rahner chiama *natura* la corporeità vivificata insieme ai rapporti e alle connessioni col mondo circondante. In corrispondenza alla distinzione tra persona e natura, Rahner distingue nella decisione umana un doppio strato: *anzitutto* l'atto originario e intelligibile di libertà dell'uomo in quanto tale e *poi* il suo necessario incarnarsi negli atti umani mediante la natura (...). Ciò che la persona compie nella dimensione della natura è espressione e rivelazione della decisione della libertà nella materialità spazio-temporale dell'uomo, nella sua "visibilità"; ed essendo distinto dalla libertà originaria, tale atto è insieme nascondimento di questa libertà in quanto tale» (p. 46).

Ci troviamo quindi di fronte alla contrapposizione (caratteristica di una parte del pensiero moderno ispiratosi a Cartesio) fra mondo della natura e mondo dello spirito, mondo della necessità e della libertà, corpo-anima, legge e libertà⁷. Mentre nel pensiero attuale d'ispirazione agostiniano-tomista — che raccoglie la tradizione teologica dei Padri — anima e corpo formano un'unità sostanziale e armonica, e tutto lo squilibrio dipende dal peccato originale che la grazia può sanare, in Böckle come in Rahner la disarmonia è costitutiva. «Nell'identico spazio della natura in cui operano la persona originaria e ciò che ad essa è estraneo, sorge una *interferenza tra azione e passione*, tra compiuto e imposto, tra proprio ed estraneo. Quel che è proprio è nascosto da ciò che è estraneo e ciò che è estraneo si presenta come proprietà della persona. Nella propria azione percettibile l'uomo è "se stesso" e insieme non è "se stesso". L'atto conserva quindi nella propria struttura "una fondamentale e ineliminabile equivocabilità". Ciò corrisponde "all'oscuro situazione che è data da sopportare alla creatura" (Rahner)» (p. 47).

Inoltre, nel pensiero cristiano rappresentato dalla linea perenne dei Padri, portata al culmine da Tommaso — in tutto conforme al Magistero e oggi sempre più diffusa —, la legge divina è sempre una guida e un bene per la libertà, e il corpo e le passioni sono di per sé un aiuto per vivere la libertà (infatti, sebbene l'armonia originaria sia stata ferita dal peccato originale, rimane sempre sanabile attraverso la grazia). Invece, nel pensiero di Rahner, come in quello del suo maestro Heidegger e dei teologi che li hanno seguiti, la disarmonia è costitutiva: appartiene alla contrapposizione tra mondo della natura — retto dalla necessità — e mondo dello spirito — caratterizzato dalla totalità di autonomia o autoposizione —. Ciò confermano queste parole di Böckle: «A motivo di questa distinzione tra persona e natura la nostra natura spirituale e corporale rassomiglia a una zona di interferenza tra l'"io" e il "mondo". Mondo

⁷ Vedi sul tema, S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Parigi 1979, pp. 54-60, e 137 ss.; e anche *Renovación de la moral y ley natural*, nell'opera collettiva «Etica y Teología Moral ante la crisis contemporánea», Eunsa, Pamplona 1980, pp. 161-162.

significa qui tutto ciò che non deriva dall'autocoscienza spirituale della persona, quindi l'*ambiente* circostante, l'*ereditarietà*, certe caratteristiche derivanti dal *carattere* e dal *sesso*, *malattie*, decisioni di altri soggetti. Tutto ciò può influire sulla nostra azione e spesso anche comprometterla; tuttavia la fondamentale libertà di decisione non è per niente eliminata a causa di tali influssi» (p. 47).

Si può affermare, infatti, che l'ambiente forma parte del mondo, ma non si può dire lo stesso del sesso, poiché questi appartiene alla natura, e quindi alla persona. Forse si può avere la natura umana senz'aver nessun sesso? Si può seriamente affermare che tutto ciò che l'autore considera come parte del mondo (incluso il sesso), può «compromettere» l'uso della nostra libertà, senza però togliere la «fondamentale libertà»? Inoltre, questa «fondamentale libertà», che cosa è? È ciò che la morale trascendentale chiama «libertà fondamentale», o è la nostra normale libertà?⁸ L'uomo è anche il suo corpo, non è soltanto l'anima, ricordava già san Tommaso⁹.

D'altra parte, non si può affermare che l'aspetto spirituale del nostro io sia solo quello che «deriva dall'autocoscienza spirituale della persona», tale come sembra dire l'autore. In tal caso, e secondo la formulazione che egli fornisce, tutto quanto non deriva dall'autocoscienza spirituale — e l'anima, certamente non ne deriva, ma ne è la causa — sarebbe mondo. Si potrebbe, quindi, anche dire che l'anima è mondo, il che diventa contraddittorio. Lo spirito dell'uomo non può contrapporsi al mondo, inteso quest'ultimo come tutto quanto non deriva dall'autocoscienza dell'io, a meno di negare la priorità dell'essere dell'anima sull'autocoscienza dell'io. La persona, allora, non sarebbe più l'individuo di natura razionale, ma la pura autocoscienza, che diventerebbe anche autonormazione.

III. Dicevamo che questa impostazione, sul rapporto natura-persona, porta con sé una diminuzione dell'ambito della libertà, e un pericolo di relativismo morale. Vediamo adesso alcuni esempi, oltre a quello già visto riguardo alla difficoltà di ammettere l'esistenza di atti *intrinsice mala* (cfr supra II).

1) Il primo esempio riguarda il modo in cui l'autore espone la distinzione tra peccato mortale e veniale (pp. 121-123). La Chiesa parla dei seguenti elementi o componenti della colpa grave o mortale: violazione di un comandamento in materia grave, fatto con piena avvertenza e pieno consenso. Quindi, ogni volta che viene commesso un atto grave per la materia (adulterio, ingiuria o calunnia su materia grave, ingiustizia su beni o valori di una certa importanza, immotivata

⁸ Cfr, infatti, tale equivoco nella citazione della p. 122, nel testo riportato più avanti in questo stesso paragrafo.

⁹ Cfr *S. Tb.*, I, q. 75, a. 4c: «Sicut enim de ratione *buius hominis* est quod sit ex hac anima et his ossibus et his carnibus; ita de ratione *hominis* est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum». Sull'argomento vedi G. GRIZEZ, *Dualism and the New Morality*, in «Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario», vol. 5: «L'agire morale», pp. 323-330.

mancanza di assistenza alla Messa nei giorni di prechetto, ecc.), se non esiste nessuna delle cause che tolgoano o fanno non sostanzialmente pieno l'uso della libertà (errore incolpevole o coercizione, e certi estremi del timore ingiusto o delle passioni incolpevolmente disordinate), si deve concludere che c'è una colpa grave. Questi *elementi* della colpa mortale (materia grave, piena coscienza e pieno consenso) diventano invece, nell'autore, *segni imprecisi o realtà difficili da giudicare*.

L'autore comincia esaminando il contenuto dell'atto: «È di decisiva importanza sapere soltanto cosa significa, quando si dice di una determinata azione, che essa è oggettivamente peccato grave. Con questa affermazione può e deve essere inteso soltanto che, in base a tutto ciò che dicevamo sul rapporto tra peccato e peccati (la teoria dell'opzione fondamentale), questo atto richiede dall'uomo una decisione fondamentale nella sua disponibilità verso Dio. Già il citato esempio di distinzione tra omicidio e oltraggio ci mostra l'intera problematica di un tale giudizio della teologia morale. La Bibbia ci dice che già cade nella morte eterna anche chi soltanto ingiuria il proprio fratello. Ciò dovrebbe renderci critici e prudenti.

È possibile giudicare rettamente e con chiarezza un'azione solo nel rapporto con l'opzione fondamentale dell'uomo. L'uomo non pone mai dei singoli atti con un'intenzione neutra. L'intero uomo vive di un atteggiamento fondamentale che, o è orientato verso Dio, o è distolto da lui. Questo atteggiamento fondamentale, che determina ed informa tutti gli atti, difficilmente è riflesso negli uomini. L'azione esteriore, come può essere giudicata oggettivamente, è solo un debole indizio. In tal modo questo o quell'atteggiamento di freddezza, che in sé potrebbe essere insignificante, potrebbe viceversa essere un segno di egoismo perfetto. Questo egoismo, che esteriormente non si manifesta in alcuna azione riprovevole, considerandolo profondamente potrebbe costituire ciò che noi teologi chiamiamo peccato mortale. D'altra parte una mancanza esteriormente grave potrebbe anche essere espressione di un amore falsamente inteso che in sé non deve affatto significare alcun allontanamento da Dio. Con ciò non si può né si deve portare appoggio ad alcun relativismo» (p. 122). Ma di fatto, dicendo che «l'azione esteriore, come può essere giudicata oggettivamente, è solo un debole indizio» della nostra moralità reale — poiché il definitivo sarebbe solo il suo rapporto con l'opzione fondamentale —, si corre un chiaro rischio di relativismo, poiché viene oscurata l'oggettività stessa dell'atto esterno, come elemento che conferisce alle nostre azioni la loro *prima* moralità, per usarne la formula abituale¹⁰.

La nostra libertà si esercita attraverso le nostre azioni normali, buone o cattive; ed è attraverso di esse che ci poniamo in rapporto con Dio e con gli altri. La distinzione tra una *libertà fondamentale* (spesso inconscia), e una *libertà periferica*, che sarebbe quella di cui viviamo in pratica, costituisce o un indice della reale volontarietà di questi due tipi di condotta o un mero

¹⁰ Cfr ad es., D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, vol. I, n. 112.

gioco di idee, che non risponde alla realtà. Il Magistero, nella Dichiarazione *Persona humana*, ha voluto dare una esplicita risposta a questa teoria: «Secondo la dottrina della Chiesa, il peccato mortale che si oppone a Dio non consiste nella sola resistenza formale e diretta al preceitto della carità; si dà anche in quella opposizione all'amore autentico che si trova entro ogni trasgressione deliberata, in materia grave, di una qualsiasi delle leggi morali» (n. 10, § 4). Inoltre, come si è ben messo in rilievo, la scelta fondamentale cattiva — per il proprio egoismo, contro il proprio essere, contro Dio — è di regola un controsenso; l'uomo non sceglie mai il male per il male, ma fa il male per l'amore disordinato di un bene, il che succede in ogni trasgressione deliberata di una legge divina in materia grave¹¹.

Se il giudizio sul contenuto dell'atto viene così esposto dall'autore, quello sulla decisione personale rimane ancor più nel mistero. «Ancor più difficile è stabilire i criteri per riconoscere la libera decisione (...). Vale come indicazione fondamentale il fatto che le nostre decisioni si attuano per mezzo della nostra corporalità e stanno per conseguenza in un'ambiguità di natura. Ciò che è proprio della persona si mischia con ciò che le è estraneo, senza che noi possiamo avere al riguardo una chiarezza riflessa. Ciò mostra come su tale punto gli abituali criteri di conoscenza e di volontà non siano sufficienti» (p. 122). Finisce dicendo che dobbiamo lasciare il giudizio a Dio (il che è evidente) e che la sua impostazione corrisponde anche alla dottrina della Chiesa sul fatto che non possiamo avere mai una certezza riflessa della nostra salvezza (il che non è più evidente). Infatti è certo che non abbiamo certezza di essere in grazia; ma questo non significa che non possiamo sapere con certezza se abbiamo compiuto — o no — un atto in materia grave liberamente, e quindi se siamo in stato di colpa mortale e dobbiamo pentirci e quindi confessarci.

2) Il relativismo morale compare anche nel modo in cui Böckle tratta della legge naturale. Inizia affermando che la legge naturale è, secondo san Tommaso, il giudizio che la nostra intelligenza — tenuto conto delle nostre tendenze e inclinazioni — formula sulla realtà del proprio essere e in generale degli altri esseri, e, quindi, sull'obbligo di agire conformemente all'ordine stabilito da Dio nella creazione. In seguito, passa a dire — e in ciò l'autore non segue più l'Aquinate — che il contenuto di tali obblighi rimane su esigenze molto generiche. Perché a questo punto «sorgono oggi parecchie questioni. Cosa significa essere uomo? Questo essere è definibile una volta per tutte? Non è l'uomo stesso un'essenza che si sviluppa storicamente e che muta profondamente? Anche la conoscenza di noi stessi non è forse un processo storico? Nella comprensione attuale di un periodo della storia dello spirito non si ha forse più una prospettiva della verità che la verità in sé? Questi interrogativi stanno oggi al centro della discussione e sono quindi legittimi» (p. 63).

¹¹ Cfr J. BOYLE: *Freedom, the Human Person, and Human action*, nell'opera collettiva, già citata, *Principles of Catholic Moral Life*, pp. 246 ss.

La risposta a questi interrogativi, presa di nuovo in prestito dalla filosofia trascendentale, risulta confusa come ragionamento, ma chiara nei risultati: «L'essenza dell'uomo realmente permanente e obbligante può essere enucleata solo mediante una deduzione trascendentale che deve essere distinta dal campo semplicemente generale e fattuale. In questo senso possiamo dire che appartengono alla sua essenza inalienabile e necessaria solo quelle strutture ontologiche che l'uomo stesso ancora afferma [realizzandole] anche quando le nega espressamente. Così si presenta in certo modo la sua spiritualità, il suo essere in relazione agli altri uomini e il suo rapporto con Dio» (p. 64). Aggiunge che, siccome da tali strutture si possono dedurre alcune esigenze immediate, si può anche parlare di esigenze della moralità immutabili e valide al di sopra del tempo. Tali sono, secondo san Tommaso — afferma l'autore —, i primi principi che si presentano all'uomo con intima evidenza (a dire il vero, per san Tommaso sono immutabili anche le conclusioni — sia immediate che remote —, benché gli uomini le possano dimenticare per un certo tempo — le più remote anche in modo continuo —, con o senza colpa, secondo i casi). Ma l'autore va ancora oltre, dicendo: «La storicità essenziale dell'uomo ci mostra che le strutture fondamentali sono il nucleo di un uomo che muta e si sviluppa anche nella sua conoscenza. Se accogliamo la storicità dell'uomo, allora non ci è più sufficiente tramandare in una fissa formulazione le comprensioni una volta acquisite e applicarle alle mutevoli circostanze. La totalità dell'uomo che trasforma se stesso e la sua visione del reale secondo una prospettiva richiedono dall'uomo una sempre rinnovata comprensione del significato del suo essere nel mondo della realtà concreta» (p. 66).

Da questo nascono le differenze fra i moralisti cattolici, poiché alcuni rimangono attaccati «alle concezioni passate e alle loro formulazioni, specialmente quando determinate formulazioni sono state introdotte anche nelle dichiarazioni del magistero ecclesiastico, ad es. nella dottrina degli scopi del matrimonio» (p. 66). Ma esempi di disaccordo se ne potrebbero aggiungere tanti: liceità o no dell'aborto terapeutico, dei rapporti prematrimoniali, del divorzio in certe condizioni, dell'omosessualità, dell'odio di classe, dell'eutanasia, della droga, ecc. Si è detto indovinatamente, al riguardo, che così arriviamo all'assurdo di «alcuni teologi che fanno appello all'illusione di rimanere credenti di buona lega, dediti solo a qualche normale disputa teologica con altri credenti, mentre la logica dell'effettivo disaccordo mostra che solo una delle due parti può continuare a credere in quel Dio nel quale la Chiesa Romana ha sempre creduto, per circa duemila anni, come l'unico Dio. L'altra parte adora un idolo di propria fabbricazione (...). Penso che sarebbe assurdo pretendere che ambedue le parti stiano parlando del medesimo Essere divino, quando discutono, per esempio, sulla liceità o no dell'aborto volontario»¹², della contraccezione, o dell'eutanasia, ecc.

¹² R.R. ROACH, *Moral Theology and the Mission of the Church: Idolatry in our Day*, in *Principles of catholic Moral Life*, cit., p. 23.

3) Il relativismo riappare nuovamente nell'approccio dell'autore allo studio della coscienza, o norma soggettiva della moralità, in comparazione con la legge o norma oggettiva. Comincia così: «Abbiamo studiato la norma oggettiva dell'agire morale. Sebbene la legge della natura sia creata e la legge della grazia sia infusa nell'anima, la legge rimane tuttavia un appello rivolto all'uomo dal "di fuori"; è oggettiva, cioè sta di fronte alla persona morale [*objectum* viene da *objicere* = porre di fronte, e quindi significa ciò che sta di fronte]. All'appello della legge corrisponde nell'uomo una "capacità" che accoglie l'appello e conduce l'uomo verso il concreto agire morale. La coscienza è una norma che è soggettiva nel senso che appartiene interamente al soggetto. Mentre la norma oggettiva *ci informa* sul carattere morale di *un'azione* in generale (moralità oggettiva), la coscienza *determina* la moralità di un'azione personale di una determinata persona (moralità soggettiva). Se ad esempio qualcuno in un caso concreto non ritiene peccato una bugia necessaria, che viceversa è oggettivamente immorale, tale bugia non sarebbe oggettivamente peccato. Parleremo allora di peccato materiale, non di peccato formale. Ciò illumina il grande significato della coscienza» (p. 85).

Qui ci sono parecchi punti da chiarire. Innanzi tutto, il fatto che una persona abbia la coscienza erronea non toglie, di per sé, la colpa: per eliminare la responsabilità, la coscienza deve essere *incolpevolmente* erronea. È curioso che nell'autore manchi questa distinzione, tra errore colpevole o incolpevole. Parla soltanto di coscienza invincibilmente erronea o vincibilmente erronea in questi termini: «Se la coscienza è così completamente sprofondata nell'errore da non più riconoscerlo e da non aver alcuna possibilità di eliminarlo, essa è invincibilmente erronea; altrimenti, l'errore è vincibile» (p. 92). La prima si deve seguire, la seconda no (cfr p. 93).

Nella Sacra Scrittura, la presentazione è diversa: al centro del suo insegnamento sulla coscienza o giudizio morale dell'intelligenza sta la rettitudine della volontà. Non è la maggiore o minore difficoltà per uscire dall'errore quel che in definitiva conta, ma il modo colpevole o no in cui si è arrivato ad averlo: ed è questo il senso in cui la distinzione fra coscienza vincibilmente e invincibilmente erronea si trova accolta nei manuali ed è ripresa dal Vaticano II¹³. L'oscuramento vincibile della coscienza è sempre in qualche modo frutto del

¹³ «Succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità. Ma ciò non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e la coscienza si offusca progressivamente per l'abitudine del peccato»: Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 16. Per un'analisi dettagliata dell'argomento, vedi E. LIO, «Morale perenne» e «Morale nuova nella formazione ed educazione della coscienza», Pontificia Università Lateranense - Città Nuova Editrice, Roma 1979, specialmente pp. 121 ss. Cfr, inoltre, C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Ed. Jaca Book, Milano 1981², pp. 95 ss.; in concreto, afferma: «Per coscienza erronea si intende il giudizio con cui una persona giudica buona l'azione che sta compiendo, mentre essa è in contraddizione con la legge morale o viceversa. Invincibilmente erronea è la coscienza che non ha nessuna colpevolezza dell'errore che sta insidiando il suo giudizio» (p. 99). Vedi Discorsi del Santo Padre nelle Udienze generali del 17.8.1983 e del 24.8.1983 più avanti citati.

peccato: diventarono ciechi «perché amarono più le tenebre che la luce» (*Gv* 3, 19); «pronunziarono menzogne e hanno cauterizzato la propria coscienza» (*1 Tm* 4, 2). Siccome l'oscuramento proviene dal peccato, la coscienza vera e retta è il frutto della buona volontà: «Prego perché la vostra carità più e più ancora abbondi in conoscenza e pienezza di discernimento, affinché sappiate discernere il meglio, e siate puri e senza colpa» (*Fil* 1, 9-10). Una rettitudine che, nella sua pienezza, può dare soltanto Cristo: «Il sangue di Cristo ... purificherà le nostre coscienze dalle opere morte, perché possiamo servire il Dio vivente» (*Eb* 9, 14)¹⁴. Di recente il Santo Padre ha anche insistito sull'argomento: «Non si trova la verità se non la si ama; non si conosce la verità se non si vuole conoscerla»¹⁵.

Certamente, Böckle sa che esiste questo influsso delle disposizioni della volontà; per lui «la coscienza perfetta è quella illuminata dalla fede e vivificata dall'amore» (cfr *2 Cor* 1, 12; *1 Tm* 1, 5) (p. 85). Arriva ad affermare che «l'intelletto esprime un giudizio *infallibile* sul bene riconosciuto come scopo della vita, ma per raggiungerlo riceve la sua forza da un amore naturale della volontà per il bene» (p. 86)¹⁶. Ciononostante, nei momenti decisivi, l'autore finisce per dare il sopravvento alla coscienza, senza ulteriori accertamenti circa la buona o cattiva volontà. Così, criticando quella morale della situazione — per cui si considerano valide ma non applicabili al proprio caso le norme generali e universali (per es., non si può uccidere la vita innocente; non c'è divorzio legittimo per i battezzati sposati in Chiesa) —, afferma: «Una coscienza che seriamente credesse ciò [vale a dire, che, nelle proprie circostanze, simili precetti universali, come "non uccidere l'innocente", non reggono], sarebbe certo nell'errore. Nel singolo caso *si sarebbe liberi da colpa*, ma l'ordine oggettivo verrebbe violato» (p. 100). Insomma l'autore manca di sottolineare in modo chiaro la necessità — e la possibilità — dell'assenza di colpa nel giudizio erroneo, affinché diventi scusante dell'oggettiva immoralità dell'atto, come ebbe a ricordare il Concilio Vaticano II¹⁷, e ha insistito così chiaramente l'attuale Pontefice¹⁸. Necessità che, particolarmente oggi per la situazione ambientale, il Magistero pone in primo piano: «Se la coscienza morale non è l'istanza *ultima* che decide ciò che è bene e ciò che è male, ma deve conformarsi alla verità immutabile della legge morale, ne consegue che essa non è un giudice *infallibile*: può errare (...). Non è dunque sufficiente dire all'uomo: "Segui sempre la tua coscienza". È necessario aggiungere subito e *sempre*: "Chiediti

¹⁴ Non ci tratteniamo sull'argomento; i testi della Scrittura sono molti; vedi, sul tema, R. GARCÍA DE HARO, *Cristo y la conciencia moral*, in «*Angelicum*», 59 (1982), pp. 475-499.

¹⁵ Giovanni Paolo II, Udienza Generale, 24.8.1983, n. 3.

¹⁶ Il corsivo *infallibile* è nostro. Diventa interessante ricordare qui una parola del cardinale Ratzinger: «It is strange that some theologians have difficulty in accepting the precise and limited doctrine of papal infallibility, but they see no problems in granting *de facto* infallibility to everyone who has a conscience»: Discorso a Dallas, 6.2.1984, II, 1, § 2.

¹⁷ Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 16 *in fine*.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale, 17.8.1983, nn. 1-3; e Udienza Generale, 24.8.1983, nn. 2-3.

se la tua coscienza dice il vero o il falso, e cerca instancabilmente di conoscere la verità". Se non si facesse questa necessaria precisazione, l'uomo rischierebbe di trovare nella sua coscienza una forza distruttrice della sua vera umanità, anziché il luogo santo dove Dio gli rivela il suo vero bene»¹⁹.

IV. Ci sono anche altri aspetti in cui l'esposizione dell'autore causa qualche perplessità, e non si vede come si possano integrare pienamente con la tradizione morale della Chiesa.

1) Così, per esempio, la forma in cui tratta dell'azione a doppio effetto (pp. 57-58). Come è noto, oggi — particolarmente dopo lo studio di Knauer che, generalizzando abusivamente i principi del «volontario indiretto», arrivò al conseguenzialismo o proporzionalismo²⁰ —, non pochi moralisti denunziano il pericolo di un uso abusivo di questa figura, perché può portare ad introdurre una valutazione morale in contrasto con quanto risulta dall'analisi degli elementi dell'atto morale (le intenzioni e le opere, fine e oggetto)²¹. E di fatto, quasi tutti i punti scottanti della morale si sono rifugiati là (cooperazione al male, regolazione delle nascite, aborto terapeutico, eutanasia, ecc.). Invece, l'autore ne è entusiasta: «Nella immensa realtà della vita odierna degli stati, delle economie, e delle comunità, in mezzo a cui il cristiano è inserito, queste regole sono di una importanza fondamentale per la vita morale» (p. 58). In concreto, nel caso proposto dall'autore — operazione su un cancro all'utero di una donna incinta —, secondo la sua interpretazione del principio del doppio effetto, tale operazione — cioè «l'intervento su un cancro all'utero in una donna incinta nonostante il sicuro aborto che seguirà» (p. 57) — sarebbe sempre un atto in se stesso indifferente. Così, infatti, dice di seguito: tale «azione può essere posta se sono insieme presenti le seguenti quattro condizioni:

a) l'azione non deve essere in sé cattiva, ma buona o indifferente (l'operazione è indifferente)²²;

b) l'effetto buono (guarigione della madre) non dev'essere ottenuto mediante l'effetto cattivo (morte del bambino), ma viceversa; oppure entrambi gli effetti devono derivare almeno *in maniera ugualmente immediata* dall'azione in questione (nel nostro caso risultano in maniera ugualmente immediata)» (p. 58). Dopo, enumera le altre due condizioni che, per la presente discussione non fanno al caso, cioè che «l'effetto cattivo non dev'essere voluto, ma solo

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale, 17.8.1983, n. 3.

²⁰ P. KNAUER, *La determination du bien et du mal par le principe du double effet*, in «Nouvelle Revue Théologique», 87 (1965), pp. 356-376.

²¹ Vedi S. PINCKAERS, *La question des actes intrinsèquement mauvais et le «proportionalisme»*, in «Revue Thomiste», 1982, pp. 181-212. Anche, J.T. MANGAN, *Making Moral Choices in Conflicting Situations*, in «Principles of Catholic Moral Life», cit., pp. 329-358. Concretamente, l'uso abusivo del principio sulle azioni a doppio effetto si verifica soprattutto quando, nel determinare se l'atto è in se stesso buono o indifferente, si confonde l'*oggetto morale* con quello *fisico*.

²² Così affermando, l'autore riduce l'*oggetto morale* all'*oggetto fisico* — vedi nota precedente —, come dimostreremo in seguito.

previsto e permesso», e che «l'agente deve avere un motivo proporzionalmente grave per porre l'azione» (p. 58).

Invece, d'accordo con la dottrina tradizionale delle intenzioni e delle opere, e la distinzione fra oggetto fisico e morale, l'operazione non sempre sarebbe un atto per sé indifferente, ma a volte buono e altre illecito. In concreto, sarebbe un atto buono, e quindi dovuto, nel caso che si possieda la sicurezza che il non fare l'operazione condurrà inevitabilmente a produrre la morte sia del feto — che mai arriverebbe ad essere viabile — sia della madre: operare o non operare non è, in tal caso, indifferente: si deve operare. Al contrario, se il feto si rendesse viabile entro un termine in cui la madre continua a vivere e, forse, con la possibilità di salvarsi, quantunque con maggior rischio, allora l'operazione diventa un atto immorale per il suo oggetto. Così insegna il Magistero: «Costituisce un errore impostare l'argomento con questa alternativa: o la vita del bambino o quella della madre. Né la vita del bambino né quella della madre possono essere sottomesse ad un atto di soppressione diretta. Per l'una e l'altra parte l'esigenza non può essere che la stessa: fare ogni sforzo per salvare la vita di ambedue: cioè della madre e del figlio»²³.

Non pare che ci possano essere dubbi riguardo al fatto che l'operazione di cancro, realizzata quando il feto può ancora diventare viabile e sapendo che tale operazione causerà con sicurezza l'aborto, costituisce un'uccisione del bimbo per salvare la madre. Quindi, non sempre l'operazione è un atto per sé indifferente. Bisogna studiare caso per caso, secondo la viabilità del feto e le reali possibilità di salvezza per ambedue le vite umane innocenti che si trovano in gioco, senza che si possa mai uccidere lecitamente il bimbo per salvare la madre. Nemmeno se lo si fa a nome del volontario indiretto o principio di doppio effetto che, in questo caso, non sarebbe applicabile poiché l'operazione non è più un atto indifferente per il suo oggetto, contrariamente a quanto afferma l'autore²⁴.

²³ Pio XII, discorso 26.11.1951, in *Insegnamenti pontifici*, vol. I: *Il matrimonio*, Ed. Paoline, Roma 1957, n. 662. Il Pontefice rimanda, nel suo discorso, alle espressioni analoghe adoperate già da Pio XI, nell'Enciclica *Casti connubii*, 31.12.1930; cfr *ibid.*, n. 324.

²⁴ In definitiva, le regole del volontario indiretto sono delle semplici regole, che si devono applicare conformemente ai principi, studiando ogni atto singolo, per sapere quale sia il suo oggetto morale e la retta intenzione o fine, come elementi essenziali (mi permetto di rinviare per l'argomento a R. GARCÍA DE HARO, *Los elementos del acto moral en su especificidad cristiana*, in «Scripta Theologica», 15 [1983], pp. 529-563). L'operazione che ha come oggetto la madre incinta dev'essere studiata, secondo le circostanze del caso, per determinare il suo oggetto morale, in modo da applicare rettamente il preceitto divino che proibisce di uccidere l'innocente: non bastano «regole» generiche (confuse forse con le norme divine e intrinsecche). Così si esprimeva san Tommaso: «Praecepta moralia sunt de agendis, quae, cum sint particularia et variabilia, non possunt determinari una communis ratione et regula indefinite, sed oportet quandoque praeter regulam communem aliquid facere in aliquo casu emergente. Quando autem hoc modo fit aliquid praeter communem regulam, sapientes, qui causam huius considerant, non turbantur nec reputant insipienter factum esse. Indiscreti vero et minus sapientes non considerantes ex qua causa hoc ita fiat, turbantur et reputant stulte factum fore; sicut patet quia praeceptum morale est *Non occides*, aliquando tamen necesse est malos occidere. Et quando hoc fit, sapientes

2) D'altronde, alcune espressioni dell'autore possono creare dubbi circa la correttezza del modo in cui egli concepisce il rapporto *natura-grazia*: «Conoscenza naturale è soprattutto quella che si basa in maniera implicita sulla rivelazione della parola nella Bibbia. Questa conoscenza morale dell'uomo a prescindere dalla rivelazione e basata sulla sua natura concreta è già informata dal soprannaturale» (p. 67). «Punto di partenza e scopo di ogni conoscenza naturale e di ogni agire morale naturale è Dio solo nel suo Cristo» (p. 68).

3) Non può non sorprendere, ugualmente, la forma con la quale Böckle dichiara «generiche» sia la legge naturale che la legge divino-positiva, e la maniera in cui distribuisce, tra Chiesa e Stato, il compito di definirle: «Dell'applicazione alle situazioni concrete, sociologiche e storiche, deve incaricarsene lo Stato per la legge naturale e la Chiesa per la legge divino-positiva» (p. 80)²⁵. In fondo, su questo punto Böckle sembra non aver approfondito che cosa significa il carattere intrinseco delle norme divine. Afferma, infatti: «In ciò riposa l'oggettività assoluta della legge nonostante l'intimità con la quale inerisce in ogni singolo uomo. Questa concezione ci facilita la comprensione delle proposizioni della legge naturale e della legge di Cristo formulate in maniera universale. In quanto proposizioni valide universalmente ci presentano qualcosa della realtà concreta ma non la sua totalità. La norma universale è cornice, limite, orientamento verso la richiesta concreta di Dio. La norma deve rimaner sempre intatta, ma bisogna pur rispettare la ricchezza dell'essere (del valore) individuale, che oltrepassa l'universale» (pp. 83-84). Sono espressioni che danno l'impressione di girar ancora attorno al dibattito medievale degli *universalis*, e fanno nascere il dubbio se si adopera in modo conveniente la distinzione tra una generalizzazione, dove l'universalità cresce assieme all'impoverimento del contenuto, e l'autentica astrazione, dove invece l'universale (che non esiste in sé, ma nei singoli) racchiude veramente tutta la ricchezza della natura dei singoli in cui essa sussiste o potrebbe sussistere.

4) A pag. 95, a proposito dei principi riflessi per risolvere i dubbi di coscienza, afferma: «Da ciò consegue, ad esempio, che se si dubita di aver commesso peccato grave, non c'è obbligo di confessarsi (il dubbio su una

commendant vel non reputant male factum. Stulti autem et haeretici damnant, dicentes hoc esse male factum» (*In Ep. II ad Cor.*, cap. XI, lect. 1).

È curioso, in realtà, che nel suo intento di non lasciarsi portare dalle generalizzazioni (cfr. ad. es., pp. 98 ss), l'autore non si renda conto di questo, e finisce per ricadere nel tipo di generalizzazioni che critica (cfr. *infra*, III, 2 e 3, e IV, 3).

²⁵ È vero che lo Stato è da sé competente per determinare alcuni punti della legge naturale (ad es., limiti della proprietà privata per esigenze del bene comune), secondo la concreta situazione storica; ma in altri è la Chiesa ad avere tale competenza, almeno in modo primario. Ad esempio, sugli impedimenti di legge naturale riguardanti il matrimonio, sulla liceità o meno dell'aborto, la contraccuzione, il divorzio, ecc. Evidentemente, lo Stato non ha in questi ultimi casi competenza alcuna per determinare cosa sia o no conforme alla legge naturale, se non è in conformità con l'insegnamento della Chiesa. Inoltre, questa è l'unica ad avere competenza in tutti quei campi che superano il *minimum ethicum*, proprio del diritto umano (si pensi ai giudizi interni contro il prossimo o alla masturbazione).

circostanza lascia liberi riguardo al dovere che ne consegue). La dottrina tradizionale riguardo all'obbligo di confessare i peccati dubbiosamente commessi, è diversa: distingue a seconda che si tratti di una persona di coscienza delicata o lassa. Per la persona di coscienza delicata, vale quanto dice l'autore; ma nel secondo caso, cioè nelle persone di coscienza lassa, la presunzione sta a favore dell'effettiva commissione, con l'obbligo quindi di confessarsi²⁶.

5) È interessante la maniera in cui Böckle ripropone l'etica della situazione, con la distinzione tra norme universali e situazioni strettamente individuali, prospettando qui il tema su come la vocazione personale rientra nell'agire morale. Comunque, la soluzione non sembra soddisfacente, poiché l'autore rimane sempre prigioniero dell'universale logico. Infatti, riflette queste pagine, allo scopo di determinare in che può consistere «l'essere proprio e determinato» del singolo, non si trova altro che: doni singolari della grazia (che evidentemente non rientrano nella natura e possono anche essere al di sopra della grazia comune nei fedeli), inclusa persino una rivelazione privata; e, in secondo luogo, «la storicità della situazione», che non si vede come può andare oltre la natura, nel senso metafisico o intensivo, senza ricadere nella vecchia morale «della situazione», più volte condannata dalla Chiesa.

V. Non vogliamo concludere senza insistere sul fatto che nell'opera esistono, come si è detto all'inizio, punti di comprensione della morale veramente interessanti e in pieno accordo con la tradizione; per es., quanto si parla del carattere sacramentale della morale cristiana (p. 9), del suo rapporto con la dogmatica (p. 13), dell'importanza che ha l'orgoglio nel disordine della natura caduta (p. 21), delle virtù (pp. 29 ss.), ecc. Ma questo non evita che, nell'insieme, l'opera sia causa di confusione, per i suoi punti deboli sui quali — come è logico in una lettura critica — ci siamo più soffermati.

R. GARCÍA DE HARO

²⁶ Cfr, ad es., D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, vol. III, n. 376.

LA FECONDAZIONE IN VITRO: CONSIDERAZIONI ANTROPOLOGICHE ED ETICHE *

1) Vorrei cominciare la mia riflessione, cercando di indicare la vera portata storica — ciò che ha significato — della scienza sul nostro modo di pensare e, quindi, anche di agire.

Comincerò con una pagina famosa di Galileo: «Il tentar [di conoscere] l'essenza l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non meno vana nelle sostanze elementari che nelle remotissime e celesti (...); né veggo che nell'intender queste sostanze vicine abbiamo altro vantaggio che la copia dei particolari, ma tutti ugualmente ignoti, per i quali andiamo vagando con pochissimo o nessun acquisto dall'uno all'altro. E se, domandando io quale sia la sostanza delle nuvole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esse acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quello resoluta; ma io, egualmente dubioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, essere quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo; ma questa notizia dell'acqua è solamente più vicina e dipendente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io avevo più avanti delle nuvole»¹.

Il testo è lungo, ma di estrema importanza, poiché in esso il padre della scienza moderna traccia di questa il modello metodologico. Sapere scientificamente una cosa, non consistrà nel conoscerne più di ciò che fino ad allora — da Aristotele in poi — era chiamato la «forma sostanziale» della cosa medesima. Ma la scienza consistrà in un sapere che si limita ad afferrare le qualità *misurabili* dei corpi, per poter applicare a queste qualità il discorso matematico.

Credo di non errare nel dire che in questo sta il passaggio essenziale: la conoscenza «matematica» è la *vera* conoscenza scientifica, che comporta un prescindere dalla categoria della *qualità* per limitarsi solo alla categoria della *quantità*.

* Nel dibattito scientifico, etico e teologico contemporaneo acquista sempre più importanza il tema della fecondazione *in vitro*.

L'Istituto ha affrontato varie volte questo problema, dedicandovi un Seminario di studio. Viene riportato l'intervento del prof. CARLO CAFFARRA, tenuto all'università Complutense di Madrid, su invito dello Zayas Club.

¹ GALILEO, *Opere*, ed. Naz., V, p. 187.

Se ora prendiamo come oggetto possibile di conoscenza scientifica — così intesa — la *persona umana*, per rendere possibile questa conoscenza è assolutamente necessario che noi «*prescindiamo*» da ciò che costituisce la persona umana nella sua specifica originalità. Infatti, una «quantificazione» della persona umana — se così posso dire — è possibile solo a condizione che:

- a) non consideri ciò che per definizione sfugge ad ogni nesso necessitante per causa ed effetto, cioè l'atto libero;
- b) non consideri ciò che per definizione si pone oltre a quel sapere misurabile, e cioè lo spirito;
- c) non consideri ciò che per definizione si oppone ad essere «numerato», cioè l'individualità personale.

Donde, due possibilità: o si nega che il sapere scientifico sia universalizzabile, ed allora si salva la possibilità di una conoscenza dell'uomo in quanto uomo, o si afferma che il sapere scientifico è — deve essere — universalizzabile, ed allora è negata la possibilità stessa di conoscere l'uomo in quanto uomo.

Ma che cosa precisamente intendo per «conoscere l'uomo in quanto uomo»? Ciascuno di noi sa, per esperienza diretta ed immediata, che l'uomo/se stesso/ è diverso e superiore a tutta la realtà infraumana: è *diverso* perché superiore; è *superiore* perché diverso. Ed ancora intuisce che questa *diversità-superiorità* consiste semplicemente nell'essere — l'uomo — *qualcuno*, non *qualcosa*: nell'essere — egli — *una persona*. Conoscere l'uomo in quanto uomo equivale, dunque, a conoscere la verità del suo *essere-persona*, del suo essere qualcuno e non qualcosa. Chiamiamo, questa, conoscenza antropologica. Ed allora, l'antropologia diviene possibile solo se il sapere scientifico non assurge — di diritto o di fatto — ad unico sapere valido. Posso concludere questo primo punto della mia riflessione dicendo sinteticamente che o la persona è vista come non appartenente o non riducibile alla categoria della quantità o essa non è vista, per niente, come persona.

2) Che cosa costituisce il *novum* della genetica umana contemporanea, dal punto di vista della riflessione precedente? Il fatto, mi sembra, che per la prima volta nella sua storia, l'uomo è riuscito a porre le mani sulle origini della vita umana, e pertanto, almeno in linea di principio, si veda aperta la possibilità di mutare il patrimonio genetico delle future generazioni umane. Un potere mai prima avuto.

Ma vediamo le cose più da vicino e con maggiore precisione, partendo precisamente dalla FIV.

La FIV può, in teoria almeno, svolgersi in due modi fondamentali o secondo due sequenze diverse. *Un primo modo* è di prelevare un solo ovulo umano, secondo il ciclo naturale; di fecondarlo, di impiantarlo, a fecondazione avvenuta. *Un secondo modo* è di indurre artificialmente l'ovulazione, ottenendo così due, tre, quattro ovuli; di fecondarli tutti; di ottenere non un solo embrione

umano; di non impiantare tutti gli embrioni così ottenuti; di congelare quelli non impiantati, in previsione di un non efficace impianto; oppure, a gravidanza avvenuta, di mantenerli in vita al fine della sperimentazione.

Non voglio, per il momento, studiare le due metodiche separatamente, ma fermarmi per riflettere sul significato *antropologico* del fatto essenziale in ambedue: il fatto che si ottenga una nuova vita umana in laboratorio.

La prima constatazione, per cogliere questo significato, è che per la prima volta, nella storia dell'umanità, si è ottenuta la *separazione* fra la congiunzione sessuale dell'uomo con la donna e il sorgere della vita umana. Questa separazione è di incalcolabile portata antropologica. Infatti, essa costituisce l'offerta all'uomo e alla donna di un cambiamento sostanziale della stessa definizione della sessualità umana: ora, non è solo possibile una sessualità senza procreazione, ma è anche possibile una procreazione senza sessualità. Inoltre, e su questo ritornerò più avanti, l'unico luogo in cui può avere origine la vita umana non è più una persona umana — quella della donna — ma anche la provetta, il laboratorio. Ed ancora, l'origine della vita umana è connessa ad una serie di atti posti da varie persone, dalla libertà di varie persone, e quindi da queste stesse dipendente non solo nel porre *le condizioni* perché sorga, ma il *suo sorgere stesso*.

La seconda constatazione per cogliere il significato antropologico di ciò che costituisce — nella sua sostanza — la FIV, è meno facile da spiegare. Occorre che partiamo, prima, da una premessa. La realizzazione dei nostri dinamismi operativi può avvenire in due modi fondamentali essenzialmente diversi fra loro: chiamiamo il primo modo «fare»; il secondo, lo chiameremo «agire». Quando l'uomo «fa», produce qualcosa di esterno, di diverso da lui: esercita la sua attività — direbbero i filosofi — *transeunte*. La persona umana, infatti, «facendo», passa — per così dire — da se stessa all'effetto prodotto. Quando l'uomo «agisce», non produce nulla di esterno a sé; la sua attività *in-mane* nel soggetto agente. L'agire è la perfezione della persona; vale per se stesso. Costruire una casa è diverso che compiere un atto di intelligenza: il primo appartiene al «fare», il secondo appartiene all'«agire». Fatta questa premessa, possiamo ora vedere che colla FIV, per la prima volta, l'uomo è effetto di un «fare» umano e non di un «atto» della persona.

La vita umana può essere prodotta dall'uomo: la procreazione è entrata anche nel dominio del fare. Riflettiamo profondamente su questo ingresso, poiché si tratta di un avvenimento d'importanza senza precedenti. Il «fare» possiede una sua razionalità specifica, che è la razionalità propria della tecnica. Infatti, un fare è «ragionevole» alle seguenti condizioni: esso è *efficace* — produce, cioè, realmente ciò che intende ottenere — nella sua realizzazione, esso è *utile* — l'effetto prodotto, cioè, vale in quanto serve al raggiungimento di uno scopo prefisso — ed utilizzabile. L'efficacia e l'utilità sono i parametri della razionalità tecnica. Per questo, di conseguenza, è sempre calcolabile in termini quantitativi: *tanti* tentativi, *tanti* risultati ottenuti, e dal confronto fra i due «tanti» nasce il giudizio sul valore del fare. Essenzialmente diversa è la razionalità dell'agire. I suoi parametri non sono necessariamente quelli dell'effica-

cia e dell'utilità: sono solo quelli della moralità. Per questo, l'agire non è mai giudicabile in termini quantitativi.

Sopra, ho parlato di due possibili modelli per realizzare la FIV. Proprio nei giorni scorsi, ho chiesto ad un grande scienziato — che ha già compiuto 30 FIV — se egli segue il primo o il secondo. Mi ha risposto che mette in atto sempre il secondo, poiché il primo non è efficace. E così avviene sempre. Dunque, con la FIV la persona umana può essere «fatta», nel senso stretto del termine «fare».

La terza ed ultima, ma non di importanza minore, costatazione per cogliere il significato antropologico di ciò che costituisce — nella sua sostanza — la FIV, è la seguente, non facile, anch'essa, da essere spiegata chiaramente: per millenni, l'origine della vita umana è avvenuta nel buio. Ora, essa può accadere nella luce, sotto gli occhi dell'uomo. Non voglio porre il problema genetico, ma anche etico, su ciò che può significare questa primigenia esposizione alla luce. Il fatto mi serve solo per introdurci in una riflessione antropologica che mi sembra importante: la perdita del *senso del mistero* che accade quando una persona umana viene all'esistenza.

Per capire ciò che questo significa, possiamo partire dalla distinzione cara a G. Marcel, tra «problema» e «mistero». Il «problema» implica una *distanza* fra l'uomo che interroga e l'oggetto conosciuto, il «mistero» implica un *coinvolgimento* dell'uomo: dell'uomo non astrattamente preso ma nella sua irripetibile unicità. La conoscenza, nel primo caso, è impersonale nei suoi contenuti e i soggetti conoscenti sono fra loro interscambiabili. Nel secondo caso, nei confronti del mistero, l'uomo non è chiamato a domandare ma a rispondere: nessuno può essere scambiato. Troviamo, in un altro registro, — nel primo caso —, le caratteristiche fondamentali della scienza di cui ho parlato all'inizio: l'interscambiabilità dei soggetti e l'impersonalità dei contenuti sono infatti gli ideali della scienza moderna.

Se ora ritorniamo alla metodica messa in atto dalla FIV, possiamo constatare quanto segue: è indifferente *chi* pone le condizioni del sorgere di una nuova vita umana (il tecnico); è indifferente *chi* impianta l'embrione così ottenuto; si propone anche che sia interscambiabile chi dà l'ovulo, chi dà il seme, chi porta avanti la gravidanza. Precisamente, il sorgere di una nuova vita umana non è un «mistero» da accogliere, è un «problema» da risolvere: separazione della procreazione dalla congiunzione sessuale fra l'uomo e la donna; l'atto procreativo attraverso un «fare» tecnico; la nascita dell'uomo, non mistero da accogliere ma problema da risolvere. Mi sembra che queste tre costatazioni siano già per sé sole capaci di farci cogliere il significato antropologico di ciò che sta accadendo, colla FIV, nella genetica umana contemporanea.

Prima di passare alla riflessione seguente, vorrei farvi notare un fatto di grande importanza. Credo sia facile rendersi conto che si dà una profonda sintonia fra il modello di sapere scientifico, di cui ho parlato all'inizio, e ciò che ho detto sulla FIV. In altre parole: la FIV è un procedimento pienamente coerente con la logica interna, colla «razionalità» intrinseca al sapere scientifico, come da Galileo in poi è stato elaborato.

Tuttavia, qui sorge una domanda inevitabile: Ma questo modello è applicabile, quando si tratta di dare origine ad una persona umana? È la domanda *etica*, propriamente detta.

Prima, tuttavia, di tentare la risposta ad essa, devo fare alcune riflessioni generali. Sono costretto, ancora una volta, a partire da un concetto epistemologico oggi inconsueto, ma che esercitò per secoli la sua influenza nella cultura europea: il concetto di *subalternanza delle scienze*. È questo un punto fondamentale della mia riflessione. In senso tecnico, per «*subalternanza*» si intende un rapporto che si istituisce fra due scienze, in forza del quale la scienza subalternata riceve dalla scienza subalterante principi che la rendono possibile. Si noti: la scienza subalternata conserva una sua autonomia; dall'altra parte, la scienza subalterante opera un influsso reale guidando il sapere subalternato.

Ora, la nostra convinzione è che debba esistere una subalternanza della scienza — più precisamente, della genetica umana — all'etica. Per quale ragione? In sostanza, poiché è *dell'uomo* che si tratta in ambedue i casi. Ed è il sapere etico che conosce l'intima verità della persona umana in quanto persona umana. Come è ovvio, l'etica non è competente nel giudicare la verità di una proposizione scientifica, così come la scienza non è competente nel giudicare la verità di una proposizione etica. I criteri veritativi di ciascuna di esse sono diversi. Ma quando la verità scientifica — o nel momento della sua applicazione o nel momento della sua investigazione — entra nel campo della persona umana e tocca la persona umana come tale, in quel momento e per questa ragione la scienza deve subalternarsi all'etica.

Fatta questa premessa, sulla quale ritorneremo più diffusamente più avanti, cercheremo di rispondere ora alla domanda sulla liceità della FIV. E sarà questo l'oggetto del terzo momento della nostra riflessione.

3) La mia riflessione etica si articherà in tre momenti fondamentali, in corrispondenza alle tre riflessioni fatte precedentemente sul significato antropologico della FIV.

Nella sua sostanza, il problema etico si può formulare in questi termini: ogni modo di dare origine ad una persona umana è eticamente degno di essa? Il fatto che, senza alcuna discussione, si risponda negativamente a questa domanda («*non* ogni modo...») pensando ad un concepimento frutto di violenza carnale, non deve farci ritenere che la risposta sia già data. Infatti, se — per rimanere nel caso della violenza carnale — osserviamo gli argomenti addotti al riguardo, essi sono sempre costruiti alla luce dell'ingiustizia commessa a chi subisce la violenza, non si prende in considerazione la dignità del concepito. Il problema che noi poniamo, dunque, è un altro: è il problema se deve esserci una «corrispondenza adeguata» fra *la persona umana* che si vuole chiamare all'esistenza e *l'atto* con cui si pongono le condizioni perché la persona sia concepita.

Voglio spiegare brevemente questo concetto di «corrispondenza adeguata», in generale.

Si ha una «corrispondenza adeguata» quando l'uomo risponde ai valori

che lo interessano, nel modo *dovuto* alla preziosità del valore stesso. O per essere più precisi: alla preziosità dell'essere di cui si è percepito il valore. Se uno si pone in una piazza durante l'ora di maggior traffico ed esclama: Che bellissima musica questo rumore!; se poi ritornato a casa, ascolta la Nona Sinfonia di Beethoven ed esclama: Che insopportabile confusione!, questi non risponde nel modo *dovuto* alla preziosità — in questo caso estetica — dell'essere con cui si è incontrato. Precisamente: la «corrispondenza» non è stata adeguata. Come è facile vedere, l'adeguatezza o inadeguatezza della risposta è misurata dal valore *obiettivo* dell'essere; dalla sua bontà ontologica, direbbero i filosofi.

Se ora noi ci chiediamo: Quando incontriamo una persona, quale è la risposta adeguata, l'atteggiamento *dovuto* alla preziosità propria dell'essere-persona? È ovvio che per poter risolvere questa questione è necessario che noi sappiamo quale è la preziosità *propria* dell'essere personale. La nostra riflessione a questo punto dovrebbe molto prolungarsi. Mi limito all'essenziale. Ciò che caratterizza la persona in quanto tale è che essa esiste *in sé* e *per sé*.

Esiste in sé: essa, cioè, si possiede (*sui juris*, dicevano già i giuristi romani), poiché il suo atto di essere, è l'atto di essere dello spirito. Essa, allora, non appartiene a nessuno. *Esiste per sé*: non può essere mezzo per un altro fine; essa stessa è fine. Se questa è la preziosità propria dell'essere personale, allora la persona deve essere voluta *in se stessa* e *per se stessa*: questo è l'unico modo di «corrispondere adeguatamente» ad essa.

Ma che cosa significa: «volere la persona *in sé* e *per sé*»? Significa esclamare davanti alla persona: Come è bello che tu esista! Non: Come è utile, come è piacevole che tu esista! È, in altre parole, l'atto con cui si vuole che la persona *sia*, perché il *suo* esserci è un bene, prescindendo da qualsiasi altra considerazione utilitaristica o edonistica: il suo puro e semplice esserci è voluto. Ora, se noi analizziamo la nostra stessa esperienza, ci rendiamo conto che questo è l'*atto dell'amore*. Solo l'amore è l'adeguata corrispondenza alla persona: adeguata alla sua specifica preziosità.

Ritorniamo ora alla domanda iniziale: Quale atto è degno di dare origine ad una nuova persona umana? Quale atto è adeguatamente corrispondente alla sua dignità? A me sembra che tutto il problema etico della FIV sia sostanzialmente questo.

Prima riflessione. Come ho detto nel punto precedente della mia riflessione, ciò che caratterizza la FIV è che l'atto che pone le condizioni per il sorgere di una nuova vita umana è *separato* dall'atto di congiunzione sessuale fra gli sposi. Dobbiamo riflettere su questa separazione.

Si deve subito premettere che quando in etica si parla di «congiunzione sessuale coniugale», questa espressione ha un significato preciso. Essa non significa solo la congiunzione biologico-genitale: ciò che — dal punto di vista biologico — è richiesto alle persone perché possa eventualmente sorgere una nuova vita umana. Ma essa significa anche, e soprattutto, una congiunzione psicologica e spirituale delle due persone: una congiunzione a livello fisico, psicologico, spirituale.

Quando e come questa è possibile? Quando queste tre dimensioni essenziali della persona sono integrate nella persona, la quale, in forza di quell'autopossesto che caratterizza l'essere personale, fa di se stessa dono all'altro, con un atto di amore. Quando, dunque, l'etica parla di congiunzione sessuale coniugale, dà a questa espressione *questo* significato.

Quando questo atto è compiuto nei giorni fertili della donna, esso può dare origine ad una nuova vita umana. Può, non solo in senso biologico ma anche in senso etico: questo atto è degno — possiede una corrispondenza adeguata — di dare origine ad una persona umana. La ragione di questa dignità è la seguente. La nuova persona — per quanto la sua venuta all'esistenza dipende dalla libertà di altre persone — è voluta mediante un'attività — quella coniugale sessuale — che in se stessa è un atto di amore interpersonale.

Che cosa, al contrario, accade colla FIV? Accade che *questo* atto di amore interpersonale sia separato dall'altro atto: l'atto con cui si pongono le condizioni per il sorgere di una nuova vita umana.

Seconda riflessione. La conseguenza di questa separazione è che l'atto, o meglio la serie degli atti che costituiscono la FIV, è di natura essenzialmente diversa: si tratta di un «fare», di una tecnica. Ora, l'attività che porta al sorgere di una nuova vita umana può essere, dal punto di vista etico, un'attività produttiva? Possiede una corrispondenza adeguata alla preziosità propria della persona umana? Se consideriamo le cose con attenzione, noi vediamo che la produzione, il «fare» — a diversità dell'agire — istituisce una diversità assiologica fra chi fa e l'effetto prodotto. Ora, è precisamente questo che impedisce che, dal punto di vista etico, si possa dare origine ad una nuova persona umana attraverso il fare.

La conferma di ciò che sto dicendo la si ha nel fatto che si comincia a dare un giudizio *di valore* sul «prodotto» del proprio fare: embrioni prodotti *in vitro* che non vengono impiantati se non riconosciuti sani; si opera, in questo modo, una selezione genetica. Non dico che questo accada sempre, né che questa sia l'intenzione di tutti coloro che fanno la FIV. Dico che esiste una oggettiva coerenza e consequenzialità fra questi due ordini di fatti: una coerenza e consequenzialità che non è rimasta solo teorica. Del resto — ancora una conferma — la sperimentazione sugli embrioni umani è stata resa possibile, non solo tecnicamente, dalla FIV. In una parola: la FIV trasforma ciò che deve essere un frutto di un atto di amore in un prodotto del proprio lavoro.

Terza riflessione. La FIV ha reso possibile una serie di sostituzioni o scambi di persona che sono sempre coinvolti nel sorgere di una nuova vita umana: colei che dà l'ovulo può essere diversa da chi riceve in grembo l'embrione umano, colui che dà il seme può essere diverso da chi è il padre legale e così via, in una serie piuttosto lunga di «scambi di persone»: prima della FIV questo non era possibile. Mentre coll'atto di amore coniugale, la nuova vita umana era *accolta* da quelle stesse persone che si erano donate.

La cosa fa pensare molto, dal punto di vista etico. Dal punto di vista semplicemente antropologico, ho già cercato di mostrarvi il significato di questo: la vita umana da «mistero» che si accoglie diventa «problema» da risolvere.

Se, da un punto di vista etico, ci chiediamo ancora una volta quale è l'atteggiamento adeguato alla dignità della nuova persona umana che si desidera, mi sembra abbastanza facile rispondere. La persona umana che si vuole, non può essere voluta che come *un dono* che ci è fatto. Infatti, nessuna persona umana è *dovuta*, come tale, ad un'altra: può essere solo donata. Per la semplice ragione che nessuna persona appartiene ad un'altra, essendo, ogni persona, *di se stessa*. Se, dunque, una persona vuole essere di un'altra, non ha che un modo per farlo: donarsi all'altra per amore. Dunque: la nuova persona è *donata* e, quindi, l'unico atteggiamento è quello dell'accoglienza, se il dono accade.

L'atto d'amore coniugale è precisamente questo atto con cui si attende un dono che — se donato — viene accolto nella gratitudine. Ora, colla FIV, anche escludendo questa serie di scambi di cui ho parlato, l'atto di chi pone le condizioni al sorgere di una nuova vita umana — l'atto tecnico — non è, nella sua natura obiettiva, un atto di chi attende un dono, ma l'atto di chi cerca, nel modo più efficace, di risolvere un problema. È una razionalità di efficacia tecnica che è messa in atto, non la domanda dell'avvenimento di un mistero che ci trascende.

4) La domanda etica specifica sulla FIV ci ha portato ad alcune riflessioni così fondamentali da costringere ciascuno di noi a porci alcune questioni drammatiche. Tanto più se si tiene presente ciò che accompagna spesso questa tecnica: selezione di embrioni umani, sperimentazione sugli embrioni, congelamento degli stessi.

Che cosa, in realtà, sta accadendo? L'uomo, l'uomo che ha posto le mani sull'energia nucleare, ha posto oggi le mani sull'origine stessa della vita umana. Questo è, forse, il fatto più grave che la storia dell'umanità abbia conosciuto nella sua storia.

In questa situazione, occorre certo richiamare — e non lo faremo mai a sufficienza — il principio fondamentale di ogni etica medica: *primum non nocere*, soprattutto per ciò che riguarda la sperimentazione sugli embrioni umani. Ed anche, non richiameremo mai abbastanza il principio che nessuna persona umana, in nessuno stadio della sua esistenza, può essere usata da altri per uno scopo diverso dal suo bene, fosse anche — questo scopo — la crescita della conoscenza scientifica per terapie più efficaci.

Tuttavia, questi fondamentali principi — sempre validi — di etica medica, già formulati nella loro sostanza da Ippocrate stesso, non sono più sufficienti per rispondere alla sfida attuale. L'aver posto nelle mani dell'uomo la possibilità di influire tanto profondamente sulle future generazioni umane è qualcosa di assolutamente nuovo. Né dobbiamo lasciarci impressionare dal fatto che effettivamente la FIV risolva problemi di sterilità prima insolubili: questa situazione non è di un valore tale da dover subordinare ad essa qualsiasi altro valore.

A me sembra che l'uomo abbia raggiunto finalmente di poter mettere le mani sull'albero della vita. Ascoltiamo una pagina di Goethe, il primo che previde ciò che sta accadendo in questi giorni.

«**MEFISTOFELE** (*entrando*): Benvenuto! Non ho cattive intenzioni.

WAGNER (*con angoscia*): Benvenuto sotto il segno della stella di quest'ora! (*Sottovoce*)

Trattenere, però, chiusi in bocca, fiato e parola! Una magnifica impresa sta per essere compiuta.

MEFISTOFELE: Che c'è dunque?

WAGNER (*ancora più piano*): Viene fabbricato un uomo.

MEFISTOFELE: Un uomo? E quale innamorata coppia avete chiusa dentro il cammino?

WAGNER: Dio ce ne guardi! Il procreare, che fu già di moda, noi lo dichiariamo una vuota farsa. Il delicato punto dal quale balzava la vita, la dolce forza che si sprigionava dall'intimo essere e prendeva e dava, destinata a dar forma a se stessa ed a far sue, in un primo tempo, sostanze più affini e, poi, sostanze estranee è stata deposta dalla sua dignità. Se le bestie continuano a provarvi piacere, l'uomo, con le sue grandi qualità, dovrà in futuro avere una più alta, una assai più alta, origine. (*Rivolto verso il fornello*) Brilla! Vedete! Ormai si può in verità sperare che, se, da molte centinaia di elementi, mescoliamo — poiché quel che conta è la miscela — e chiudiamo ermeticamente, in una storta, la sostanza umana e la distilliamo ripetutamente nel modo dovuto, l'opera si compirà in silenzio. (*Rivolto verso il fornello*) Riesce! La massa si muove più chiaramente! La convinzione si fa sempre più vera, più vera. Noi osiamo tentare secondo ragione ciò che, nella natura, veniva celebrato come misterioso: ciò che prima la natura faceva sviluppare organicamente, noi lo facciamo cristallizzare».

(*Faust*, atto secondo).

L'uomo che dà origine all'uomo, l'uomo autore dell'uomo. È dentro questa tentazione terribile che si inserisce ciò che sta avvenendo? Né si dica, a questo punto, che la scienza è un bene, e così via. Il problema vero non si risolve con queste ovvietà, perché la questione non è questa. La questione è di ricostruire un'unità fra etica e scienza, nella subordinazione di questa a quella. Ma a quali condizioni questa ricostruzione può accadere? Ne indicherò ora alcune che mi sembrano più urgenti.

La prima. Cominciamo a renderci conto di che cosa stia costando, in termini di civiltà, l'aver censurato, l'aver emarginato nella cultura le domande fondamentali; quelle, in fondo, riguardanti il significato ultimo della vita umana: alla fine, la domanda religiosa.

Risulta allora necessario reintrodurre la domanda sulla verità *intera* dell'uomo: uscire da questa cultura che ha eretto a suo modello una razionalità non accogliente, ma dominante la realtà. In concreto: abbiamo bisogno di contemplazione, di adorazione, più del pane che mangiamo e dell'aria che respiriamo.

La seconda. L'educazione della coscienza morale è la priorità più urgente. Occorre che, soprattutto i giovani, siano educati a questa capacità di discernere

il bene dal male, nella convinzione che questa è la distinzione più decisiva: più decisiva della distinzione fra utile e dannoso, fra piacevole e spiacevole.

La terza. La responsabilità dei politici è oggi enorme. Essi sono oggi chiamati ad una difesa della persona, ad un'affermazione della persona che non può più fondarsi sulla concezione di uno Stato che deve solo rispondere ai bisogni più immediati dell'uomo. Più che mai l'atto politico diventa un atto di sapienza, poiché credo sia giunto il momento di un intervento anche legislativo in questo settore su cui abbiamo riflettuto: un intervento che difenda il diritto fondamentale di *ogni* persona umana.

Conclusione

«Noi osiamo tentare secondo ragione ciò che, nella natura, veniva celebrato come misterioso», dice Wagner a Mefistofele. Ma Sancho Panza dice a Don Chisciotte: «Padrone, non sarete diventato tanto pazzo da cominciare a ragionare». Due dei più grandi geni dell'umanità hanno posto il problema nel suo nodo essenziale: è *questa* la razionalità o è una razionalità impazzita, così che quando si comincia a ragionare in questo modo è allora che comincia la pazzia? Come si esce da questo dilemma da cui dipende — o può dipendere — il nostro destino stesso?

Forse c'è un punto del *Commento* di san Tommaso alla *Metafisica* di Aristotile che ci può far orientare nella nostra meditazione. Parlando del sapere più alto che sia dato all'uomo di raggiungere in questa vita («scientia honorabilissima»), dice che essa è una sapienza che l'uomo non può possedere, ma avere solo in prestito («non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum») (cfr *In metaph.*, Lib. 9, Lect. III, n. 64; ed. Marietti, p. 19). *Sicut aliquid mutuatum:* la sapienza più alta è quella che sa *accogliere* una verità sull'uomo, che l'uomo stesso, colla sua scienza, non è in grado di possedere.

CARLO CAFFARRA

VITA DELL'ISTITUTO

A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

N° totale degli iscritti per l'anno accademico 1984-1985 = 137

Laici	40
Sacerdoti	61
Religiosi	36
N° iscritti al Corso al Dottorato	21
N° iscritti al Corso alla Licenza	50
N° iscritti al Corso al Diploma	42
Studenti ospiti	24

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

Anno accademico 1982-1983

ANTHONY GRIFFIN, <i>The Sources of the Teaching of Pope John Paul II on Marriage.</i>	45,5/50	Magna cum laude
VINCENT ALAPATT, <i>The Natural Law Moral Theory and Contraception according to Charles E. Curran.</i>	46/50	Magna cum laude
PAUL MUNDOLICKAL, <i>The concept of Conjugal Love according to K. Wojtyla.</i>	48/50	Magna cum laude
GIUSEPPE ROSSETTO, <i>La persistenza del Matrimonio consuetudinario Maya nel Guatemala.</i>	50/50	Summa cum laude
RYSZARD SZCZESNY, <i>Il rapporto tra matrimonio e verginità consacrata nel Documento conciliare «Optatam Totius».</i>	49/50	Magna cum laude
AGOSTINO NGUYEN VAN DU, <i>Matrimonio e Famiglia nella cultura Vietnamita in rap-</i>		

<i>porto alla dottrina del Magistero in «Familialis consortio».</i>	45/50	Magna cum laude
LUCIANO PIETROPAOLO, <i>Regolazione della fertilità e promozione coniugale.</i>	47/50	Magna cum laude

Anno accademico 1983-1984

JAIME RESTREPO S., <i>Del Contrato al Sacramento. Doctrina del Matrimonio en el Concilio Vaticano II.</i>	48/50	Magna cum laude
RAFAEL GUILLEN LEPE, <i>Influencia de la Familia sobre la maduración vocacional.</i>	44/50	Cum Laude
SERTORIO BAPTISTA M., <i>Matrimonio e Familia nos Documentos da Conferencia Episcopal Portuguesa (1967-1983).</i>	50/50	Summa cum laude
MIROSŁAW MROZ, <i>La nozione della concupiscenza nelle Catechesi del Mercoledí di Giovanni Paolo II.</i>	50/50	Summa cum laude
ENRICO ZANOLA, <i>La famiglia, scuola di fede.</i>	48/50	Magna cum laude
GABRIEL SAMSON, <i>The family life education of youth in Tiruchirappalli Diocese, South India.</i>	44/50	Cum laude
CORNELIUS BUSSER, <i>1 Corinthians 6,16: Do you not know that he who joins himself to a prostitute becomes one body with her? For it is written, the two become one flesh.</i>	30/50	Probatus
LUZIO LUCIANO SURIANI, <i>La società domestica in A. Rosmini.</i>	44/50	Cum laude
GIANCARLO GRANDIS, <i>Il concetto di libertà nell'antropologia di A. Rosmini.</i>	50/50	Summa cum laude

DIPLOMA IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA*Anno accademico 1982-1983*

JULIA MARFAN REYES, <i>La fidelidad, la paternidad y el misterio familiar en el pensamiento filosófico de G. Marcel.</i>	49/50	Magna cum laude
GERARDO BARROS P., <i>La paternidad y la soledad en la poesía de K. Wojtyla: análisis del drama «Raggi di paternità».</i>	50/50	Summa cum laude
EDMUND MEREM, <i>The contribution of African Traditional Religion to further enrich-</i>		

ment of christianity with particular reference to the Yoruba tribe in Nigeria.

46/50 Magna cum laude

Anno accademico 1983-1984

SALVATORE GRANDIOSO, *L'amore visto dalla Vistola* (Riflessioni su «La bottega dell'orefice», di K. Wojtyla).

50/50 Summa cum laude

MARIA LOURDU A.J., *The role of Indian Woman in the Family.*

45/50 Magna cum laude

C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

CONGRESSI E SEMINARI DI STUDIO PROMOSSI DALL'ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II

1) «*La procreazione responsabile: fondamenti scientifici, filosofici e teologici*»

Corso per il Clero italiano, organizzato in collaborazione con il Centro Studi e Ricerche per la regolazione naturale della fertilità dell'Università Cattolica S. Cuore di Roma.

Il 1° incontro si è svolto dal 15 al 17 Settembre 1983 ed è stato ripetuto per un secondo gruppo di sacerdoti dal 28 Febbraio al 1 Marzo 1984. Il 2° incontro (per ambedue i gruppi) si è svolto il 3 e 4 Luglio 1984.

I Sacerdoti partecipanti hanno raggiunto il numero di 140.

Relazioni del 1° incontro:

«Anatomia e fisiologia della riproduzione umana» - Dott.ssa VALERIA NAVARRETTA.

«Panoramica storica dei metodi naturali di regolazione della fertilità» - Dott.ssa EMANUELA TERRANERA.

«Basi scientifiche dei metodi naturali di regolazione della fertilità, con particolare riferimento al metodo dell'ovulazione» - Dott.ssa ANNA CAPPELLA.

«Valutazione dei dati statistici dello studio multicentrico dell'Organizzazione mondiale della Sanità sul metodo dell'ovulazione» - Dott.ssa ELENA GIACCHI.

«La contraccuzione dal punto di vista psicologico e psichiatrico» - Dott.ssa WANDA POLTAWSKA.

- «La distinzione essenziale (antropologica, teologica ed etica) fra metodo naturale e contraccezione» - Prof. ANGELO RODRIGUEZ LUNO.
- «Definizione filosofico-etica e teologica della procreazione responsabile» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA.
- «Critica delle obiezioni contro l'insegnamento di *Humanae vitae e Familiaris consortio*» - Prof. BONIFACIO HONINGS.
- «La distinzione fra legge della gradualità e gradualità della legge: problemi filosofico-teologici, problemi pastorali» - Prof. RAMON GARCÍA DE HARO.

Relazioni del 2º incontro:

- «Orientamenti teologici per l'insegnamento della dottrina cattolica sulla procreazione responsabile» - Prof. RAMON GARCÍA DE HARO.
- «La castità coniugale» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA.
- «Alcune considerazioni emergenti dalle nostre esperienze in un Centro di insegnamento dei metodi naturali» - Equipe del Centro Studi e ricerche sulla regolazione naturale della fertilità - Università Cattolica S. Cuore - Roma,
- «La libertà e la spontaneità: un problema per l'educazione sessuale» - Prof. ANGELO RODRIGUEZ LUNO.
- «Implicazioni antropologiche di una catechesi prematrimoniale e matrimoniale» - Prof. ANGELO SCOLA.
- «La confessione dei coniugi» - Don LUIGI TIRELLI.

2) «*La diagnostica prenatale: aspetti medici-giuridici-etici*»

Seminario di studio promosso in collaborazione con la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica del S. Cuore di Roma.

Si è svolto il 3 Aprile 1984, i partecipanti sono stati circa 100.

Relazioni:

- «Motivazioni socio-culturali e indicazioni mediche della diagnosi prenatale di malattie genetiche e da mutageni ambientali» - Prof. ANGELO SERRA.
- «Procedimenti di indagine per una diagnosi prenatale: significato diagnostico e pericolosità»
- Ecografia - amniocentesi - placentocentesi - fetoscopia
Prof. SILVIO BETTOCCHE
 - Indagini citogenetiche e biochimiche
Prof. ANGELO SERRA
- «Diagnosi prenatale e possibilità terapeutiche» - Prof. CONCEZIO Di Rocco,
Dott. ALESSANDRO CALISTI.

- «La diagnostica prenatale tra legislazione italiana e deontologia medica» - Prof. ANGELO FIORI.
«Aspetti etici della diagnostica prenatale» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA,
Dott. ENZO LEUZZI.

3) «*Filosofia e teologia della procreazione responsabile*»

Congresso internazionale tenutosi dal 5 al 7 Giugno 1984.
Ad esso hanno partecipato, su invito dell'Istituto, 60 scienziati provenienti da tutto il mondo.

Relazioni:

- «Il Magistero morale della Chiesa: valore e fondamento» - Sua Em. Mons. JEROME HAMER.
«L'antropologia filosofica e teologica implicata nella contraccezione e nella procreazione responsabile. Loro irriducibilità» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA.
«La differenza etica essenziale fra contraccezione e procreazione responsabile» - Prof. JOSEF SEIFERT.
«Obiezioni filosofiche e teologiche contro l'insegnamento della Chiesa. Loro inconsistenza teoretica» - Prof. JOHN CROSBY, Prof. BONIFACIO HONINGS.
«La distinzione fra "legge della gradualità" e "gradualità della legge"» - Prof. WOLFGANG WALDSTEIN.
«Definizione del concetto di procreazione responsabile e distinzione antropologica ed etica essenziale fra scelta della contraccezione e scelta della procreazione responsabile» - Prof. JERZY BAJDA.
«Orientamenti teologici per l'insegnamento e la diffusione della dottrina cattolica sulla procreazione responsabile» - Prof. RAMON GARCÍA DE HARO.
«Responsabilità del medico nella realizzazione del Magistero della Chiesa» - Dott.ssa WANDA POLTAWSKA.
«Orientamenti per un lavoro in comune nello studio, insegnamento e diffusione dei metodi naturali» - Sua Em. Mons. EDOUARD GAGNON.

4) «*La fecondazione extra-corporea*»

Seminario di studio, tenutosi il 16 Ottobre 1984, con circa 200 partecipanti.

Relazioni:

- «La fecondazione extra-corporea: aspetti scientifici e clinici» - Prof. ROBERT WHITE.

«La fecondazione extra-corporea: problemi morali» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA.

5) «*Il trans-sessualismo: aspetti biologici, psicologici, etici*»

Seminario di studio che si è svolto l'11 Dicembre 1984; i partecipanti sono stati circa 100.

Relazioni:

«Basi biologiche della differenziazione sessuale» - Prof. FILIPPO M. BOSCIA.

«Il trans-sessualismo: ipotesi biologica?» - Prof. ANTONINO BARBARINO.

«Il trans-sessualismo: aspetti psicologici» - Prof. GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

«Il trans-sessualismo: aspetti morali» - Prof. Mons. CARLO CAFFARRA.

DIRETTORE SCIENTIFICO

Carlo CAFFARRA, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

COMITATO SCIENTIFICO DI REDAZIONE

Carlo CAFFARRA, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Edouard GAGNON, Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia
Ramon GARCÍA DE HARO, Docente stabile presso il Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II

Stanislaw GRYGIEL, Docente stabile presso il Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II

Angelo SCOLA, Docente stabile presso il Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II

Gianfrancesco ZUANAZZI, Docente stabile presso il Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II

COLLABORATORI STABILI

Carl ANDERSON, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; *Inos BIFFI*, Pontificio
Istituto Giovanni Paolo II; *Mario BIGOTTE CHORAO*, Universidade Católica
Portuguesa, Lisboa, Portogallo; *Johannes BOKMANN*, Seminarie, Rondorf, Ger-
mania; *Rocco BUTTIGLIONE*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; *Anna CAP-
PELLA*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; *José CASTANO*, Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II; *Sergio COTTA*, Università La Sapienza, Roma; *Georges
COTTIER*, Université, Fribourg, Svizzera; *John CROSBY*, University of Dallas,
USA; *Pierpaolo DONATI*, Dipartimento di Sociologia, Bologna; *Leo ELDERS*,
Groot-Seminarie, Rolduc, Olanda; *Jesús FERRER SERRATE*, Universidad de
Navarra, Pamplona, Spagna; *John FINNIS*, University College, Oxford, Inghilterra;
Francisco GIL HELLIN, Sotto-Segretario Pontificio Consiglio per la Famiglia;
German GRISEZ, Mount St. Mary's College, Emittsburg, USA; *Stefan HIRSCH-
LEHNER*, Universität, Regensburg, Germania; *Bonifacio HONINGS*, Pontificio
Istituto Giovanni Paolo II; *José IBANEZ LANGLOIS*, Universidad Católica,
Santiago, Cile; *Ferdinand INCIARTE*, Westfälische Wilhelms Universität, Münster,
Germania; *Kurt KRENN*, Universität, Regensburg, Germania; *Lorenzo MACA-
RIO*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; *Norbert MARTIN*, Universität, Kob-
lenz, Germania; *William MAY*, Catholic University of America, Washington
D.C., USA; *Michael MC DONOUGH*, Pope John XXIII Moral Research and
Education Center, St. Louis, USA; *Ralph MC INERNY*, University of Notre Dame,
USA; *Antonio MIRALLES*, Sezione Romana della Facoltà di Teologia, Università
di Navarra, Roma; *Wanda POLTAWSKA*, Papieska Akademia Teologiczna, Krak-
owie, Polonia; *Andrzej POLTAWSKI*, Papieska Akademia Teologiczna, Krakowie,
Polonia; *Giuseppe RICONDA*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino; *Christoph
SCHONBORN*, Université de Fribourg, Svizzera; *Josef SEIFERT*, International
Academy of Philosophy, Irving, USA; *Massimo SERRETTI*, Pontificio Istituto
Giovanni Paolo II; *Tadeusz STYCZEN*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II;
Andrzej SZOSTEK, Katolicki Uniwersytet, Lublinie, Polonia; *Angelo TOSATO*,
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II; *Mauricio URIBE BLANCO*, Tribunal Ec.co
Regional, Medellin, Colombia; *Pedro Juan VILADRICH*, Universidad de Navarra,
Pamplona, Spagna.

Amministrazione: *Gianni DANZI* – Segretaria di Redazione: *Margherita SANI*