

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense
Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA
Anno V, n. 1 - Maggio 1989

SOMMARIO

1 Editoriale □ **3** Sommari □ **7** *Livio Melina*, Ecclesialità e teologia morale □ **29** *William E. May*, The moral methodology of Vatican Council II and the teaching of «Humanae vitae» and «Persona humana» □ **47** *John F. Crosby*, The personalism of John Paul II as the basis of his approach to the teaching of «Humanae vitae» □ **71** *Pierpaolo Donati*, Attentes et conflits des jeunes couples aujourd’hui: perspectives sociologiques □ **101** *A.G. Shannon*, Education and freedom □ **109** *Philippe Caspar*, Animation de l’âme et unicité de la forme chez saint Thomas d’Aquin

119 NOTA CRITICA □ *John J. Billings*, «When did I begin» by Norman M. Ford, SDB, Cambridge University Press

129 IN RILIEVO □ *Carlo Caffarra*, Ratio technica - ratio ethica

147 VITA DELL’ISTITUTO □ A. Situazione statistica degli studenti - B. Situazione dei titoli di studio - C. Attività scientifiche

© Istituto Giovanni Paolo II, 1989

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

Abbonamento 1989 (2 numeri): Italia L. 28.000 - Estero US \$ 20

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. 22 della L. 25/2/87, n. 67, le riviste sono escluse dalla sfera di applicazione dell’IVA (N.S. art. 2/I D.P.R. 633/72), con conseguente insussistenza dell’obbligo di fatturazione.

Un numero L. 15.000 (US \$ 11) - Per la diffusione della Rivista in libreria e l’acquisto di copie singole, rivolgersi a: Città Nuova Editrice - Via degli Scipioni 265 - 00192 Roma - tel. (06) 3595212/383062/310955 - c.c.p. 34452003

EDITORIALE

«...propria ratione metiri volentes...»

(SAN TOMMASO D'A., *Contra Gentes*, IV, 10; 3460)

Il rischio primo della nostra vicenda spirituale è di elevare la nostra ragione a misura suprema ed unica della realtà. Una tale elevazione ha mortali conseguenze per la vita spirituale umana e cristiana. Per la vita umana come tale: semplicemente ci chiude nel vacuo ed arido deserto di un «se stesso» (individuale e/o sociale, è questione secondaria) privo di ogni fondamento. Kierkegaard ha espresso stupendamente (come sempre) questa situazione esistenziale: una donna vuole cucire, ma si è dimenticata di fare il nodo al filo e così, continua a girare ago e filo, senza mai concludere nulla.

Questo numero di Anthropos intende proseguire la riflessione su questa situazione in cui versa la modernità, presentandone una ipotesi eziologica: la sostanziale riduzione dell'uso pratico della ragione alla razionalità tecnica (articolo del Prof. Caffarra) con la contro-verifica nell'ambito educativo (articolo del Prof. Shannon) e continuando la nostra discussione sul «quando» ciascuno di noi è cominciato ad essere (articoli dei Proff. Caspar e Billings).

L'assunzione della ragione umana a misura dell'essere sconvolge anche la struttura dell' intellectus fidei. Sul versante, dunque, più propriamente teologico, il presente numero svolge una riflessione costruttiva. Esiste una priorità della Chiesa — sia nella sua connotazione mariana sia nella sua connotazione petrina — nei confronti della razionalità etica del credente (Prof. Melina), così che i contrasti fra teologia morale e Magistero, fra coscienza morale e Tradizione ecclesiale sono da considerarsi fenomeni patologici e non fisiologici nell'esperienza cristiana. La riconferma di questa verità è data dal fatto che la «metodologia etica» della Chiesa è sempre stata una metodologia che sapeva la verità della persona (articolo del Prof. May). Come è possibile verificare nel caso di una riflessione filosofica sull'esperienza etica, di particolare interesse, poiché chi l'ha condotta oggi è Colui che ci conferma nella fede (articolo del Prof. Crosby).

Chi conosce l'itinerario speculativo di sant'Agostino, sa che — come egli varie volte confessò — il suo instancabile desiderio di verità si scontrò molto presto con la humilitas Verbi incarnati. È il supremo scandalo della ragione, che Agostino superò nell'obbedienza della fede: sguardo più profondo sulla realtà. In fondo, il problema ritorna tale e quale oggi: la Gloria di Dio rifulge solo

nell'immolazione obbediente dell'Agnello che effonde il suo Sangue per la Chiesa. L'intuizione centrale di Caterina da Siena (una sorella di Tommaso) permane intatta nella sua semplice profondità: la ragione è de-centrata, nel vedere che la Chiesa nasce continuamente dal Sangue di Cristo.

C.C.

SOMMARI

(italiano - inglese - francese)

L. MELINA, *Ecclesialità e teologia morale. Spunti per un «ri-dimensionamento» teologico della morale.*

In face of the present crisis of moral theology, especially in relation to the Magisterium, it seems necessary to renew its «theological links» with Christology, with theological anthropology and with ecclesiology. The present contribution gives indications for a better assessment of the ecclesial dimension of the Christian's moral acts.

After a rapid glance at the historical roots of the crisis, seen in the separation of morality from dogma, it is pointed out that ethics needs a «dwelling-place». Moral action has always been preceded by the «giving» and «for-giving» in Christ which incorporates us into the Church. The Eucharist is the source at the same time of the Church and of the new commandment.

Moreover, the Church, as a Mother, has always gone before the individual Christian in her/his moral life. The element of law is not suppressed, but it is finalized to the full receptivity of the Spirit, in which the «lex nova» mainly consists. In the last part, examples are given of the fruitfulness of this approach for certain categories of moral theology.

Face à la crise actuelle de la théologie morale, en particulier dans sa relation avec le Magistère, il est nécessaire de retisser ses «liens théologiques» avec la christologie, l'anthropologie théologique, l'écclesiologie. Cet article présente l'occasion pour une valorisation plus adéquate de la dimension ecclésiale de l'agir moral du chrétien.

Après une analyse rapide des racines historiques de la crise, vues dans la séparation de la morale et du dogme, l'auteur indique la nécessité d'une «demeure» pour l'éthique. L'agir moral est depuis toujours précédé par le 'don' et le 'par-don' en Jésus-Christ, qui nous incorpore dans l'Eglise. L'Eucharistie est en même temps source de l'Eglise et du commandement nouveau. D'autre part, l'Eglise depuis toujours précède, en tant que mère, chaque chrétien dans sa vie morale. En elle, la loi n'est pas supprimée, mais finalisée à l'accueil-lance complète de l'Esprit; c'est à ça que la «lex nova» consiste principalement.

Dans la partie finale de l'article, l'auteur illustre la fécondité de cette approche pour certaines catégories de la théologie morale.

W.E. MAY, *The Moral Methodology of Vatican Council II and the Teaching of «Humanae vitae» and «Persona humana»*

È abbastanza frequente la critica, mosso al Magistero pontificio post-conciliare sulla sessualità umana, che esso contraddice la metodologia, messa in atto nello stesso ambito, del Concilio Vaticano II. Più personalista questa, fisicalistica e biologistica quella.

L'autore mostra in questo articolo l'inconsistenza di questa critica, giungendo logicamente alla conclusione che il rifiuto del Magistero pontificio post-conciliare comporta anche il rifiuto del Magistero conciliare. Questa tesi è dimostrata in tre momenti: 1) descrizione della metodologia conciliare alla luce dei documenti-chiave; 2) descrizione della metodologia di *Humanae vitae et Persona humana*; 3) critica di due autori, Ch Curran e L. Janssens, che hanno avuto una notevole influenza.

Il est assez fréquent d'entendre critiquer *Humanae vitae et Persona humana*, sur la base du fait que la méthodologie morale employée par ces documents serait en opposition avec la

méthodologie morale employée par le Concile Vatican II. Personnaliste la méthodologie conciliaire, physicaliste et biologiste l'autre.

L'auteur montre dans cet article l'inconsistance de cette critique, en arrivant ainsi à la conclusion logique que le refus du Magistère pontificale post-conciliaire entraîne aussi le refus du Magistère conciliaire. La thèse est démontrée en trois moments: 1) description de la méthodologie conciliaire à la lumière des documents principaux; 2) description de la méthodologie de *Humanae vitae* et *Persona humana*; 3) critique de deux auteurs, Ch. Curran et L. Janssens, qui ont eu une influence importante.

J.F. CROSBY, *The Personalism of John Paul II as the Basis of His Approach to the Teaching of «Humanae vitae»*

Lo studio si propone di mettere in evidenza i fondamenti filosofici implicati nell'insegnamento di Giovanni Paolo II sulla *Humanae vitae*. In esso, infatti, il Santo Padre non si limita mai ad una «fondazione positivistica»: la contraccezione è illecita, perché è proibita da Dio. Alla domanda, pertanto, ulteriormente necessaria: «perché è proibita da Dio?», Giovanni Paolo II risponde: perché contraddice la verità dell'uomo (della sua corporeità, della sua mascolinità-femminilità, della sua personalità, della sua creaturalità). È questa verità, ed ultimamente la Verità che è Dio, e non una volontà puramente legislativa divina. L'autore mostra i precedenti di questo insegnamento nelle principali ricerche filosofiche di K. Wojtyla.

Dans cet article, l'auteur se propose de présenter les fondements philosophiques, implicites dans le Magistère de Jean Paul II sur *Humanae vitae*. Le Saint Père, en effet, ne se limite jamais à un «positivisme éthique»: la contraception est illicite, parce que elle est interdite par Dieu. À la question suivante et nécessaire: «mais pourquoi Dieu l'interdit?», Jean Paul II répond: parce que elle contredit la vérité de l'homme (de sa corporeité, de sa masculinité-femminilité, de sa personnalité, de sa création). C'est cette vérité, et enfin la Vérité qui est Dieu, et pas une divine volonté simplement législative.

L'auteur montre les raisons philosophiques que nous trouvons dans les recherches philosophiques les plus importantes de K. Wojtyla.

P. DONATI, *Attentes et conflits des jeunes couples aujourd'hui: perspectives sociologiques*

L'autore parte da una constatazione: l'immagine del matrimonio e le attese di chi si sposa oggi si sono profondamente trasformate. Da alleanza fra famiglie (classi o parentele) il matrimonio si è trasformato in una questione di *auto-realizzazione espressiva* personale.

La suddetta trasformazione pone profondi problemi antropologici che l'autore affronta dal punto di vista sociologico: come costruire una comunità d'amore spontaneo nella quale sia possibile essere uguali e differenti? Come realizzare un tale progetto, nel quale l'unanimità e la differenza devono realizzarsi in un rapporto di crescita reciproca, senza riferirsi ad una struttura normativa pre-definita, sufficientemente adattata a questo compito?

Attraverso una fine analisi sociologica, l'autore giunge alle seguenti conclusioni. Al di là della regolamentazione prodotta dalla forza unitiva dell'*eros*, nel matrimonio sono in gioco aspetti sociali fondamentali che hanno a che fare con la *giustizia* nei rapporti sociali. La vita veramente umana si regge sulla sintesi di *eros* e *nomos*, nel cuore della persona.

The author begins by considering that the image of marriage and the expectations of people who get married today have undergone radical change. From an alliance between families (classes or relationships), the marriage has changed to a problem of personal expressive self-realization.

This change raises profound anthropological problems that the author analyses from the sociological point of view: how is it possible to build a community of spontaneous love in which we can be equal and different? How can we realize this project, in which unanimity and difference have to be realized in a relation of mutual growth, without being referred to a pre-determined normative structure, sufficiently adapted to this task? Through a subtle sociological analysis, the author arrives at the following conclusions. Beyond the rules produced by the unitive force of *eros*, in marriage, some fundamental social aspects come into play and they are linked to *justice* in social relations. Truly human life is a synthesis of *eros* and *nomos*, in the heart of the person.

A.G. SHANNON, *Education and Freedom*

L'umanismo antropocentrico, con la sua illusione di libertà, ha creato molti moderni schiavi dei loro sensi e schiavi dello stato; c'è una similarità singolare fra l'uomo collettivo della società totalitaria ed il prodotto spersonalizzato dell'educazione pragmatica. La filosofia kantiana di John Dewey ha avuto un'influenza sottile e profonda sul *zeitgeist* dell'educazione. La libertà vera può esistere solo nelle scuole in cui la personalità e l'individualità dello studente sono nutritte — dove l'umanismo vero, come quello esposto da Jacques Maritain, ammette che siamo esseri creati e contingenti. Allora, e soltanto allora, si può sperare di creare un programma chiaro, logico e coerente e che rispetti la natura dell'uomo e gli interessi della società.

L'humanisme anthropocentrique, avec son illusion de liberté, a créé un grand nombre de modernes esclaves des sens et de l'état; il y a une similarité singulaire entre l'homme collectif de la société totalitaire et le produit dépersonnalisé de l'éducation pragmatique. La philosophie kantienne de John Dewey a eu une influence subtile et profonde sur le *zeitgeist* de l'éducation. La liberté véritable peut exister seulement dans les écoles où la personnalité et l'individualité de l'étudiant sont alimentées - où l'humanisme véritable, comme celui exposé par Jacques Maritain, admet que nous sommes des êtres créés et contingents. C'est à ce moment-là, et seulement à ce moment-là, que nous pouvons espérer de créer un programme clair, logique et cohérent, qui respecte la nature et les intérêts de la société.

PH. CASPAR, *Animation de l'âme et unicité de la forme chez Saint Thomas d'Aquin*

La bioetica contemporanea ha riproposto il problema della determinazione dello statuto antropologico dell'embrione umano. Peraltra, la rivelazione dell'applicazione di criteri biologici e metafisici d'individuazione già dal concepimento permette di porre la questione rigorosamente fin dallo stato di zigote. Numerosi studi sono stati dedicati alla posizione di Tommaso d'Aquino, difensore della tesi dell'animazione mediata. L'individuazione dei presupposti scientifici aristotelici sottostanti a questa posizione permette di mettere in questione — dal nostro punto di vista — la pertinenza biologica — e più precisamente, embriologica — di questa affermazione ontologica. Attraverso l'analisi di un breve brano della *Quaestio disputata de creaturis spiritualibus*, questo articolo mette in luce il legame organico in San Tommaso d'Aquino della tesi dell'animazione mediata con quella dell'unicità della forma.

Contemporary bioethics has reproposed the problem of the determination of the anthropological status of the human embryo. Moreover, the application of biological and metaphysical methods of individuation from conception make it possible to put the question in a rigorous manner from the stage of the zygote. Several studies have been dedicated to the position of St. Thomas, who defends the thesis of mediate animation. The individuation of the Aristotelian scientific premises that underlie this position allows us to criticize — from our point of view — the biological — and, more precisely, the embryological — per-

tinence of this ontological statement. Through the analysis of a brief passage of the *Quaestio disputata de creaturis spiritualibus*, this article shows the organic link between the thesis of mediate animation and the thesis of the unicity of form in St. Thomas.

Nota critica

J.J. BILLINGS, «*When Did I Begin?*», by Norman M. Ford, SDB, Cambridge University Press

L'autore, molto conosciuto in tutto il mondo per aver messo a punto un famoso metodo per diagnosticare giorni fertili - giorni inferti nel ciclo femminile, offre una lettura critica di una importante opera di N. Ford. La tesi di Ford è che la cellula formatasi al momento della fertilizzazione è vita umana, ma non ancora individuale e, pertanto, non può essere detta persona. Billings contesta questa tesi, discutendo i fondamenti scientifici e giungendo alla conclusione che l'errore fondamentale di Ford consiste nell'interpretazione che egli dà della formazione dei gemelli monozygoti.

L'auteur, très connu dans le monde entier à cause de la mise au point d'une fameuse méthode diagnostique de la fertilité féminine, nous donne une lecture critique d'un ouvrage important de N. Ford. La thèse de Ford est que la cellule qui se forme au moment de la fertilisation est vie humaine, mais pas encore individualisée et ainsi elle ne peut pas être dite personne.

Billings refuse cette thèse, en discutant ses fondements scientifiques et en concluant que l'erreur principale de Ford consiste dans l'interprétation qu'il donne de la formation des jumeaux monozygotiques.

In rilievo

C. CAFFARRA, *Ratio technica - Ratio ethica*

The distinction between «ethical reason» and «technical reason» is classic in ethical science. Discovered by Aristotle, this distinction remains very clearly in western culture until modern epoch. After Descartes, it disappeared, because the ethical reason was reduced to the technical reason. This distinction becomes the cause of many apories of modern doctrine. Above all, moral doctrine cannot understand the originality of ethical experience. The proportionnalism, which is present also in catholic moral theology, is the most important sign of this impossibility.

La distinction entre «raison éthique» et «raison technique» est une distinction classique dans l'éthique: élaborée par Aristote, elle reste très précise dans la culture occidentale jusqu'à l'époque moderne. Après Descartes, la distinction disparut, avec la réduction de la raison éthique à la raison technique. Cette réduction est à l'origine des apories dans lesquelles se trouve la pensée éthique contemporaine, incapable désormais de voir l'instance morale dans son originalité irréductible. Le conséquentialisme-proportionnaliste, très présent aussi dans la théologie morale catholique, en est le signe le plus clair.

ECCLESIALITÀ E TEOLOGIA MORALE

Spunti per un «ri-dimensionamento» teologico della morale *

LIVIO MELINA **

1. PREMESSE

La teologia morale è l'ambito del sapere teologico in cui si è manifestata, forse nella forma più acuta, una tensione conflittuale tra Magistero e teologia. La rivendicazione dell'autonomia della ragione morale rispetto ad ogni autorità esterna è avvertita come condizione irrinunciabile della stessa dimensione etica dell'agire, in quanto garanzia insostituibile di interiorità, di universalità e di aderenza alla molteplicità delle circostanze, in cui esso si svolge. Tuttavia le conseguenti contrapposizioni, che si delineano nella teologia morale (ad esempio: tra esigenza di autonomia e connotati teologici derivanti dalla cosiddetta «specificità cristiana»; tra universalità della ragione pratica e supposta settorialità dell'etica di fede; tra riflessione dei teologi e competenza dottrinale del Magistero; tra coscienza personale e insegnamento della Chiesa) sembrano presupporre, quale loro denominatore comune, un estrinsecismo della fede rispetto alla morale, che dipende, a sua volta, da un oscuramento del fondamento teologico della morale, da una dimenticanza di come la morale cristiana sia radicata nell'«uomo nuovo» di cui parla san Paolo. Il lavoro necessario è dunque quello di una ritessitura dei nessi «teologici» della teologia morale: con la cristologia, con l'antropologia teologica, con l'ecclesiologia¹.

Il sottotitolo, volutamente provocatorio, di questo contributo, intende suggerire innanzi tutto questo compito di «ri-dimensionamento» teologico della morale. Si tratta di ritrovare le dimensioni autenticamente teologiche entro le quali si colloca, come nella sua dimora, l'agire morale cristiano e, quindi, anche la riflessione teologica su di esso. In mancanza di

* Si tratta del testo, rivisto e ampliato, di una conferenza tenuta a Collevalenza (PG) il 3 settembre 1988, per un Seminario di teologia dell'Istituto Studi per la Transizione (ISTR), Dipartimento Teologico, sul tema: «Rivelazione - Magistero - Teologia».

** Professore incaricato di Teologia morale, Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

¹ Cfr H.U. von BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, Bologna 1982², 612-645; I. BIFFI, *Integralità cristiana e fondazione morale*, in «La Scuola Cattolica», 115 (1987), 570-590; G. CHANTRAIN - A. SCOLA, *L'évenement Christ et la vie morale*, in «Anthropotes», 1 (1987), 5-23; A. SCOLA, *Christologie et morale*, in «Nouvelle Revue Théologique», 109 (1987), 382-410.

questo *ubi consistam* teologico, l'agire del cristiano perde le sue debite proporzioni e si sfigura, diventando di volta in volta un'appendice estrinseca ed estranea alla fede oppure il suo surrogato, che, nel privilegio dato alla prassi, tanto si gonfia da assorbirla completamente in sé. La teologia morale rischia corrispondentemente di tramutarsi o in un'«etica teologica», in cui solo la ragione pratica è ultimamente decisiva, o in una presuntuosa teologia della prassi storica di liberazione, nella quale i contenuti teologici della Rivelazione hanno un valore soltanto simbolico per l'agire e il criterio dell'efficacia sostituisce quello della verità morale.

Va del resto precisato che «ri-dimensionamento» non equivale per nulla a «relativizzare» della morale², ma piuttosto a una sua rifondazione teologica in senso forte. Si è convinti infatti che solo questa strada permetta di evitare gli opposti estremi della relativizzazione e dell'assolutizzazione, così come le secche cui approda una mera etica di ragione teologicamente ispirata.

Rispetto all'ampiezza del compito delineato, questo contributo è volutamente limitato, sia per il suo oggetto sia per la pretesa: si tratta solo di «spunti» che intendono suggerire punti di approccio alla dimensione costitutivamente ecclesiale dell'agire morale del cristiano e la sua rilevanza per la riflessione teologico-morale. Si ritiene così di poter indicare una pista fruttuosa al fine di superare le aporie in cui si imbatte la discussione odierna e a cui, più sopra, si è fatto riferimento. Questa indicazione sembra anche consentanea a una delle intuizioni più caratteristiche del fondatore del Movimento di Comunione e Liberazione, e cioè quella che vede «da Chiesa come luogo della moralità»³. Il problema non viene qui affrontato nella prospettiva del rapporto tra «ecclesiologia» e «teologia morale» (cioè nella prospettiva del nesso tra due trattati teologici), ma piuttosto cercando di tematizzare la rilevanza della dimensione ecclesiale dell'agire morale del cristiano.

2. LE RADICI STORICHE DI UNA CRISI

Sembra opportuno premettere all'affronto diretto della questione uno sguardo storico, per quanto fugace, che ne colga sia le radici, sia le principali proposte di soluzioni a livello di teologia morale. Ci rifacciamo princi-

² Non certamente nel senso inteso, per esempio, da J. BLANK, *Evangelium und Gesetz. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen*, in «Diakonia», 5 (1974), 363-375, il quale, applicando la teoria di «modello» di Adorno all'ethos neotestamentario, conclude che le direttive morali di Gesù sarebbero solo indicative (*ethische Weisungen*), ma non costringenti. Per una rassegna accurata sull'etica neotestamentaria, si veda G. SEGALLA, *L'etica di Gesù da Dodd a Dillmann (1951-1984)*, in «Teologia», 1 (1986), 24-67.

³ L. GIUSSANI, *La Chiesa come luogo di moralità*, in «Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico. Communio», 34 (1977), 13-18; ID., *Moralità: memoria e desiderio*, Milano 1980.

palmente a due studi abbastanza recenti sul tema: quello ampio e ben documentato, anche se limitato all'area tedesca, di Herbert Schlägel e quello più sintetico di Giuseppe Ruggieri⁴.

La comprensione dei termini essenziali del problema etico attuale può essere guadagnata solo risalendo al processo storico, che ne ha determinato la forma. Se Nietzsche ne è il testimone più eloquente, tuttavia le sue radici affondano in quella separazione dell'etica dalla religione e dalla metafisica, che si verifica intorno al sec. XVI. Così il teologo protestante W. Pannenberg descrive tale svolta epocale: «La concezione che l'etica, in forza della sua evidenza umana universale, si distingua dalla questione religiosa, abbandonata alla sfera privata, è diventata caratteristica degli inizi dell'epoca moderna, quando, di fronte alla divisione confessionale divenuta irreversibile, si ricercò un nuovo terreno su cui far poggiare la convivenza umana e si ritenne di poterlo trovare nelle convinzioni etiche fondamentali»⁵. Se le guerre di religione, esito ultimo della dissoluzione della cristianità medioevale, avevano mostrato la fede quale fonte di particolarismo e di divisione, l'intellettuale dell'Europa moderna nascente si rivolse con fiducia alla ragione, come capacità di fondare un'etica veramente universale della convivenza umana, «etsi Deus non daretur»⁶.

Tra la fine del sec. XVII e l'inizio del sec. XVIII si sviluppa, all'interno dell'esperienza cristiana stessa e in particolare del protestantesimo, anche se con notevoli influssi in ambito cattolico, la corrente del pietismo. Alla concezione teorica e razionalista di Dio, ad un dogma razionalizzato e lontano, il pietismo oppone l'immediatezza dell'esperienza religiosa e la mistica della pietà pratica. L'ideale del cristianesimo viene compreso e praticato sempre più come ideale di perfezione morale in chiave individualistica, indipendentemente dalla verità dogmatica, che non è più percepita come rilevante per la vita. L'esito di questa tendenza è ancora una volta la separazione della morale dal dogma e l'affermazione, all'interno della religione stessa, di un primato equivoco della morale, intesa come irreponsabilità individuale dei comportamenti.

Si è potuto parlare a questo proposito, e non senza ragione, di «corruzione progressiva della Chiesa a causa della morale» e anche di «eresia ecclesiologica», in quanto la salvezza viene ridotta all'ethos individuale, con funzione di utilità sociale, mentre il dogma e la liturgia vengono valorizza-

⁴ H. SCHLÖGEL, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie, seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981; G. RUGGIERI, *Ecclesiologia ed etica*, in «Cristianesimo nella Storia», 9 (1988), 1-22.

⁵ W. PANNEBERG, *Die Krise des Ethischen und die Theologie*, ora in: *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 41-54, cit. in RUGGIERI, *Ecclesiologia*, cit., 5.

⁶ Cfr H. GROTIUS, *De jure bellii ac pacis*, Proleg. § 11 (1646): «etiam daremus non esse Deum». La posizione diventa radicalmente eversiva di tutta la tradizione cristiana in P. BAYLE, *Pensieri sulla cometa* (1682), dove si rifiuta l'identificazione di ateismo con immoralità e, per la prima volta, si ammette come possibile una convivenza civile ordinata di atei.

ti in tanto in quanto sono funzionali a tale obiettivo⁷. Si spalanca così la porta a considerare il cristianesimo come semplice «umanesimo logico», in cui la sostanza cristiana si ridurrebbe a ciò che è «veramente umano». Una volta ridotto l'amore a principio astratto, il Vangelo diventa una «gnosi che basterebbe liberare dalla sua scorza storica, per estrarne il nocciolo morale permanente»⁸.

In questo contesto di progressiva emancipazione dell'etica delle società occidentali dalla tutela religiosa, si sviluppa l'apologetica cattolica antmoderna, la quale rivendica la possibilità di una morale autentica solo nel cattolicesimo, perché solo esso può garantirla dagli errori attraverso l'autorità del suo Magistero. Senza questo riferimento all'autorità, che ha il dono di una competenza specifica anche nell'ordine naturale, sarebbe inevitabile la crisi dell'etica umana abbandonata a se stessa, incapace di assicurare la convivenza civile.

I manuali classici della teologia morale, almeno fino al 1930, non tematizzano la rilevanza della Chiesa per l'agire morale se non in questa chiave piuttosto estrinsecista, che identifica la tematica ecclesiologica con l'elemento decisivo, ma parziale dell'istanza autoritativa del Magistero rispetto alla vita del singolo. Ci si muove entro la cornice prevalentemente giuridica e indiscussa di una trattazione della legge funzionale ad una «morale per confessori».

Un fattore importante di novità è introdotto da quella tendenza che, a partire dagli anni '30 e fino al Vaticano II, lavora per una nuova impostazione più «teologica» dei manuali (F. Tillmann, E. Mersch, G. Gillemann). Si cerca di ristabilire un nesso organico tra la Rivelazione di Dio in Gesù Cristo e la morale, individuando un'idea chiave (la sequela, la carità, il Corpo mistico), capace di organizzare sinteticamente la vita morale del cristiano, facendola uscire dalla molteplicità dispersiva di una casistica troppo giuridica. Anche se l'ecclesiologia non viene messa specificamente a tema (se non nell'opera di Mersch), il collegamento privilegiato con la concezione della Chiesa come «Corpo mistico di Cristo», apre importanti spiragli nell'impostazione precedente, che identificava la Chiesa con la funzione autoritativa del Magistero. Particolarmente significative sono la proposta della Chiesa come «quasi sacramento» (B. Häring) e la valorizzazione del «senso comune» morale dei fedeli, nella sua rilevanza teologica per la formulazione del giudizio morale (R. Hofmann - R. Egenter).

Il Vaticano II appare soprattutto codificare le più importanti acquisizioni della precedente riflessione, piuttosto che inaugurare una nuova stagione. In effetti gli auspici di un maggior radicamento biblico e cristologico della morale, di una sua presentazione più positiva, centrata sull'«obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo» (OT 16), pur

⁷ Si veda CH. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984, cap. VIII: «Il pietismo, un'erésia ecclesiologica», 119-138.

⁸ Così H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Milano 1972, 93 (trad. nostra).

ribaditi, appaiono sostanzialmente ancora disattesi e piuttosto marginali rispetto alle tematiche su cui si è focalizzato il dibattito post-conciliare della teologia morale. La questione centrale diventa quella del «proprium» dell'etica cristiana, mentre la ricerca della comunicabilità universale a livello di norme interumane orienta a dare sempre maggior rilievo all'autonomia della ragione, comunque poi quest'ultima venga interpretata. Si può dire che diventano rilevanti gli elementi ecclesiologici — importanti, ma anche unilaterali — di un «popolo di Dio» peregrinante nella storia, «sacramentum mundi», del quale si accentuano gli aspetti di costitutiva apertura al dialogo, nella ricerca comune di quell'«humanum», per il quale la Chiesa avrebbe una parola da dire, anche se non soluzioni pronte per ogni questione.

In questa cornice si colloca la grave crisi seguita alla pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*, che ottiene l'effetto di riportare il dibattito sulla questione della legge naturale e di concentrare la riflessione sui rapporti ecclesiologia-teologia morale ancora una volta nei termini angusti delle problematiche relative alla competenza del Magistero per la determinazione di norme concrete di legge naturale. A titolo indicativo si può qui solo accennare alle due proposte di Joseph Fuchs e di Franz Böckle, per altro tra loro convergenti. Joseph Fuchs parte dalla distinzione netta tra aspetto «trascendentale» e aspetto «categoriale» della morale: se nell'ispirazione e nella motivazione il cristiano è «trascientalmente» determinato dalla fede vissuta nell'appartenenza ecclesiale, a livello di individuazione dei contenuti «categoriali» egli può far ricorso solo alla comune ragione umana⁹. Per Franz Böckle è chiaro che la nuova esistenza in Cristo è la radice dell'ethos della Chiesa primitiva; tuttavia le parole di Gesù e la tradizione della Chiesa non offrirebbero nessuna indicazione immediatamente pratica per l'azione. È la ragione pratica illuminata dalla fede, che è chiamata a decidere che cosa debba essere fatto qui ed ora come «legge del Cristo»¹⁰.

3. UNA «DIMORA» PER L'ETICA

Il punto decisivo da riguadagnare per impostare correttamente una riflessione teologica sull'agire morale del cristiano è la memoria del fatto che la libertà dell'uomo e il suo agire sono assolutamente preceduti da un dono gratuito di Dio. All'origine di ogni sua iniziativa la libertà umana si trova preceduta da un amore che la costituisce, creandola e redimendola

⁹ Cfr ad esempio J. FUCHS, *Moraltheologie und Dogmatik*, in «Gregorianum», 50 (1969), 689-718; Id., *Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale*. Trascrizione per gli studenti, PUG, Roma 1981, specialmente pp. 32-37. Si veda al riguardo: G. GRIZEZ, *Moral Absolutes. A Critique of the View of Joseph Fuchs*, SJ, in «Anthropos», 2 (1985), 155-201.

¹⁰ Cfr F. BOECKLE, *Moralé fondamentale*, Brescia 1979, 222-259. In merito rimandiamo a: R. GARCIA DE HARO, *I concetti fondamentali della morale*, in «Anthropos», 1 (1985), 95-108.

(cioè ridonandola a se stessa nel perdono)¹¹. L'azione dell'uomo non può essere pensata che come risposta di amore all'Amore, non può che radicarsi nell'amore previo di Dio. «Senza questo 'dimorare' l'azione, dopo uno sguardo della fede sul dono di Dio, si lancerebbe nel mondo e cercherebbe attraverso un'attività nervosa e precipitata, tesa a 'cambiare il mondo' di dare la risposta all'amore di Dio. Si tratterebbe allora dell'‘opera’ nella concezione rifiutata da Gesù e da Paolo»¹². In altri termini, il cristiano deve innanzi tutto «dimorare» nell'amore di Dio (cfr *Gv* 15), proprio perché nel cristianesimo il «ricevere» è l'avvenimento assolutamente originario, configurando così una volta per tutte il primato del «logos» sull'«ethos». È solo a partire dalla pienezza dell'amore manifestatosi nella croce di Cristo che il cristiano riceve il potere di agire nell'amore.

I fattori fondamentali e decisivi per l'agire morale del cristiano precedono dunque l'ambito proprio della teologia morale (così come precedono la libertà umana, soprattutto in quanto libertà di scelta): la predestinazione, la creazione, la giustificazione, l'Eucaristia, la chiamata alla santità nella partecipazione alla vita divina... Si tratta di avvenimenti non primariamente ed essenzialmente morali, ma che fondono la moralità. Ora, questo amore, che precede e fonda la libertà come sua dimora, ha una dimensione costitutivamente ecclesiale. La Chiesa è infatti «il luogo dove comincia la conformazione dell'umanità alla persona e all'avvenimento di Cristo: il luogo dove gli uomini si abbandonano a tale avvenimento personale (attraverso la fede che ascolta e obbedisce), dove essi sono modellati (sacramentalmente) da lui e cercano, nella loro esistenza, di renderlo presente efficacemente nel mondo»¹³.

Questa precedenza della grazia sulla libertà, dell'«essere» sul «dovere» è significativamente reperibile, attraverso un sondaggio filologico molto semplice, in due delle categorie che caratterizzano il discorso morale: etica e libertà.

A proposito del termine «etica», già Aristotele aveva segnalato un'ambiguità originaria nel vocabolo greco: all'inizio del secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, egli infatti attira l'attenzione sulla somiglianza tra «éthos» con la epsilon (etica) e «ēthos» con la eta (abitudine)¹⁴. Etica dunque va collegata ad «abitudine», ma anche e più profondamente ad «abitare». Martin

¹¹ Per l'analisi filosofica di questa precedenza del perdono sulla libertà, ispirata alla parabola del figiol prodigo, si veda A. CHAPELLE, *Les fondements de l'éthique. La Symbolique de l'action*, Bruxelles 1988, 19-58.

¹² H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1972, 93 (trad. nostra). Si veda anche Id., *Solo l'amore è credibile*, Roma 1982, 109-136. Per alcune delle prospettive aperte alla teologia morale dall'opera di von Balthasar sono debitore alla tesi di licenza di A.M. JERUMANIS, *Le Christ, fondement ultime de l'agir moral. Étude du rapport christologie - morale dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar*, Acc. Alfonsiana, Roma 1988, dattiloscritta, condotta sotto la direzione del prof. R. TREMBLAY, CSSR.

¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. VII: «Nuovo Patto», Milano 1977, 398 (trad. nostra).

¹⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. di A. PLEBE, Bari 1979: II, 1, 1103a 15.

Heidegger, nella sua *Lettera sull'umanesimo*, scandagliando questo termine nelle sue scaturigini filologiche, dentro l'epica di Omero e dentro la filosofia di Eraclito, lo riallaccia a «*ethea*», che significa «dimore», soggiorno, luogo dell'abitare¹⁵. Il detto famoso e altrettanto oscuro di Eraclito: «*ethos anthropo daimon*» potrebbe dunque essere tradotto, secondo Heidegger nel senso che «l'uomo, in quanto uomo, ha la sua dimora presso Dio». Più profonda e più radicale dell'interpretazione assiologica dell'etica (che si è quasi esclusivamente imposta nell'Occidente contemporaneo, privilegiando i concetti di «legge» e di «dovere»), appare la sua interpretazione ontologica, nella quale l'indicativo del dono dell'essere precede e fonda l'imperativo del dover essere della libertà.

Anche una ricerca sulle radici antiche del concetto di «*eleutheria*» (libertà) dà risultati interessanti a questo riguardo¹⁶. Essa mostra infatti come il termine non si collochi primariamente nell'orizzonte della libertà di scelta, ma piuttosto trovi il suo significato nella sua opposizione alla condizione di schiavitù. Essere liberi significa anzi tutto «essere e sentirsi a casa propria». La libertà ha dunque a che fare con i concetti di casa e di patria, di luogo dove la persona è tra i suoi e vede riconosciuti i suoi diritti. Dopo aver analizzato la Lettera ai Galati (capitoli 4-6), il card. J. Ratzinger così conclude la sua ricerca sul significato biblico di libertà: «Libertà, potremmo ora dire, è soprattutto partecipazione a una realtà sociale, il popolo di Dio. Ma oltre i limiti di ogni entità sociale, la partecipazione al popolo di Dio, al corpo di Cristo, è partecipazione all'essere divino, alla fonte della vita e della felicità»¹⁷.

La moralità, come dimensione dell'agire dell'uomo e del cristiano, si trova così costitutivamente relazionata, addirittura nella memoria semantica del linguaggio cui fa ricorso, a una «dimora», ad un luogo in cui la libertà può abitare e fiorire. La libertà si trova da sempre preceduta dal dono: il *dono* dell'essere, che è la sua dimora, il luogo della sua verità. Ancor più, la libertà è anche originariamente compresa e garantita da quel dono esuberante che è il *perdonò* della redenzione sulla croce di Cristo. Come nella parola del figiol prodigo (*Lc 15, 11-32*), la libertà dell'uomo, dopo tante peripezie lontano dalla sua dimora, nella terra della schiavitù, scopre comunque di essere preceduta fin nelle sue radici dal perdono del Padre. La libertà vive di un per-dono che la costituisce e che fonda, in modo ancor più vero e radicale del dono stesso della creazione, l'obbligazione mo-

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, Torino 1975, 123-125. Prendono lo spunto da queste suggestioni heideggeriane anche le riflessioni di CH. YANNARAS, *La morale della libertà. Presupposti per una visione ortodossa della morale*, in YANNARAS - MEHL - AUBERT, *La legge della libertà: evangelio e morale*, Milano 1973, 17-19 e L. CECCARINI, *La morale come Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*, Napoli 1980, 47-67.

¹⁶ Cfr J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987, 183-186, dove si analizza il concetto biblico di libertà, anche a partire dal significato greco originario del termine.

¹⁷ *Ibid.*, 185.

rale¹⁸. L'eticità è rimanere in questa dimora, dove si può vivere la libertà dei figli, dove il perdono è continuamente offerto, accettando di svilupparne fedelmente la dinamica, che ad esso sempre più ci configura.

4. CIÒ CHE CI PRECEDE: LA NOSTRA PREDESTINAZIONE IN CRISTO

Se la *croce* è il luogo originario dove si manifesta l'Amore, «sempre più grande» di qualsiasi tradimento, e quindi il per-dono anticipatamente concesso, di cui vive la nostra libertà, tuttavia questa scomoda dimora non può essere abitata da nessuno di noi, se non *in* Colui che «è morto per noi, mentre noi eravamo ancora peccatori», dimostrando così l'amore di Dio verso di noi (*Rm* 5, 8). Nell'atto della croce, Cristo ha anticipatamente provveduto *per noi* (*2 Cor* 5, 14), così che noi ci troviamo «trasferiti», come luogo della nostra esistenza, «*in Cristo*» («*en Christo*»). La formula paolina (cfr *Rm* 6, 11) esprime innanzi tutto l'inclusione oggettiva dell'uomo nel Cristo, rinviano in secondo luogo anche all'inclusione sacramentale attraverso cui egli ratifica questa vocazione filiale ormai conferita a tutta la creazione. Infine essa significa anche «la sfera di azione e di vita creata dall'irradiazione della missione universale di Gesù»¹⁹. D'altra parte, se noi siamo «*in Cristo*» è perché Cristo è per primo «*in noi*» (*Rm* 8, 10-11). Così in *Gal* 2, 19-20 viene alla luce la vera portata di questo *essere-in-Cristo* secondo san Paolo: «crocifisso con Cristo, non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me».

E questa non è alienazione: siamo infatti trapiantati dall'oscurità del nostro essere peccatore e alienato, nella verità e libertà della filiazione divina (*Col* 1, 13), per la quale siamo stati creati (*Ef* 1, 4s.)²⁰. L'uomo è originalmente destinato ad essere «figlio nel Figlio» eterno di Dio: da sempre infatti Cristo è predestinato a questo (*Rm* 1, 4): essere il primogenito di una moltitudine di fratelli (*Rm* 8, 29). Così il nostro trasferimento, prima del mondo, nel luogo proprio del Figlio significa da sempre per noi non solo un ritorno a Dio, considerato come nostra dimora originaria, ma anche nello stesso tempo un ritorno a noi stessi, nell'uomo perfetto: Gesù Cristo.

La *predestinazione* originaria e identificante in Cristo costituisce il fondamento del nostro agire morale. Anche la «legge naturale» non può essere intesa teologicamente se non come «ingrediente» di questa verità completa

¹⁸ Per tutto questo si vedano le suggestive analisi di CHAPELLE, *Les fondements*, cit., 21-58.

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. III: «Le persone del dramma: l'uomo in Cristo», Milano 1983, 229-230. Cfr E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1988, 157-229.

²⁰ Cfr BALTHASAR, *Nove tesi*, cit., qui tesi n. 2.

del nostro essere, che risplende in Cristo²¹. Il contenuto della predestinazione è la nostra partecipazione all'immagine del Figlio, il Verbo incarnato, così che Cristo può essere definito anche «norma concreta dell'agire morale», la quale è nello stesso tempo «personale» e «universale». Infatti «l'esistenza concreta di Cristo (vita, sofferenze, morte e definitiva risurrezione corporale) assume in sé tutti i sistemi di norme morali... La sintesi di ogni volere del Padre realizzata nella persona di Cristo è escatologica e insuperabile. Essa è dunque *a priori* normativa per tutti»²².

L'universalizzazione del Cristo come norma personale concreta dell'agire è opera dello Spirito Santo. Nello Spirito la persona e l'opera di Cristo sono rese presenti in tutti i tempi e sono attuali in noi, allo stesso modo in cui, per mezzo suo, anche noi siamo resi incessantemente presenti nel Cristo. Attraverso lo Spirito, la legge non rimane più astratta e generale, col rischio poi anche di essere generica e quindi minimalistica, ma diventa imitazione concreta personale, con l'attribuzione a ciascuno di una missione particolare personalizzante.

E tuttavia lo Spirito non è solo soggettivo: la sua opera si dispiega anche nella costruzione e vivificazione della Chiesa, nella Scrittura, nei sacramenti, nella Tradizione e nei ministeri, quello che von Balthasar chiama «dimensione oggettiva dello Spirito» (*Geistesobjektiv*)²³. È nello Spirito Santo che si realizza l'unità di oggettivo e soggettivo.

Diventa così evidente la configurazione costitutivamente ecclesiale della morale cristiana. È nel sacramento del Battesimo che si realizza la nostra giustificazione, attraverso la nostra solidarietà con Cristo. Il battezzato è ora «in Cristo», in-corporato in lui e, nello stesso tempo, con-corporato con i fratelli di fede nella Chiesa, luogo della sua esistenza nuova. Si è incorporati in Cristo sempre e solo nel segno e nella misura di una con-corporazione nel mistero della Chiesa.

Il comandamento nuovo impartito da Gesù, che trova il suo scopo nella reciprocità dell'amore, è precedentemente inserito nel cuore dei fedeli come una realtà *a priori* più profonda di qualsiasi nostro fare. Attraverso l'effusione dello Spirito Santo, con la presenza del Padre e del Figlio, è il «Noi» divino della Santissima Trinità che viene a dimorare nell'intimo dei credenti (*Rm 5, 5*). L'appartenenza a Cristo come membri di un solo corpo comporta, a livello di Chiesa, il dono della coscienza del «noi», senza che

²¹ Su questo tema si veda I. BIFFI, *Integralità*, cit. Per la fondazione teologica della legge naturale nell'«*imago Dei*», cfr A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello «Scriptum super Sententiis» di san Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1982. Per quanto riguarda, a livello più generale, l'impostazione cristologica della predestinazione, si rimanda a G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Milano 1970, 86-129 e Id., *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi*, Casale M. 1987.

²² BALTHASAR, *Nove tesi*, cit., tesi n. 2.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, III, 292-339.

sia diminuita la responsabilità personale di ciascuno, secondo il modello della Santissima Trinità²⁴.

5. EUCHARISTIA: SORGENTE DELLA CHIESA E DEL COMANDAMENTO NUOVO

Ma il momento in cui il nesso tra ecclesialità e morale si stabilisce e si documenta con la massima densità teologica è nel sacramento dell'Eucaristia: luogo da cui sorge la Chiesa e, nello stesso tempo, luogo in cui ci viene donato il comandamento nuovo della morale cristiana. È l'Eucaristia la vera «dimora» dell'uomo nuovo, da cui deriva tutta la sua etica. E questa dimora è nello stesso tempo una dimora ecclesiale. Ascoltiamo due testimonianze su questo tema.

Dice Carlo Caffarra: «Attraverso e nella celebrazione dell'Eucaristia, intesa nella sua totalità (donazione sacrificale di Cristo — consenso nel credente a questa donazione), Gesù il Cristo strappa il credente dal possesso egoistico di se stesso e lo rende partecipe della sua stessa carità. In ragione di questo evento di grazia, il credente non appartiene più a se stesso, ma a Colui che è morto per lui e riceve in dono il comandamento di amare come ha amato Gesù il Cristo. All'origine e a fondamento di tutto ciò che il cristiano *deve* fare, dunque della morale cristiana, si trova il suo *essere* collocato dentro l'avvenimento della croce, mediante il Battesimo e l'Eucaristia»²⁵.

Nello stesso senso anche Hans Urs von Balthasar: «Mentre i cristiani spezzano l'unico pane che è il corpo di Cristo, diventano tutti insieme un unico corpo, cioè appunto il corpo di Cristo (*1 Cor 10, 16s.*). Questo è vero a tal punto che l'intera etica all'interno della Chiesa deriva dal fatto che noi siamo l'uno per l'altro membri dello stesso corpo, tralci della stessa vita. L'*ontologia* di questo mistero prescrive la *moralè* che ne consegue. L'*ontologia* quindi di un mistero, nel quale il credente non ha alcuna introspezione, ma che egli può solo accettare nella fede, decide degli atti che egli, nella massima responsabilità propria, deve porre o tralasciare»²⁶. Qui il grande teologo svizzero coglie con intuizione geniale il punto della massima trascendenza della morale cristiana rispetto ad ogni morale umanistica fondata unicamente sulla ragione. Alla radice dell'agire sta l'urgenza di rispondere alla rivelazione di un amore che non ha misura, che oltrepassa infinitamente qualsiasi misura razionale, anzi ogni comprensione della ragione umana («come io vi ho amati»). Per questo ciò che fonda ultima-

²⁴ BALTHASAR, *Nove tesi*, cit., tesi n. 2.

²⁵ C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, 23. Si veda anche G. GRIZEZ, *The way of the Lord Jesus*, vol. I: *Christian Moral Principles*, Chicago 1983, Ch. 33: «Eucharistic Life as Fulfillment in the Lord Jesus», 789-806.

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, Milano 1987, 66-67.

mente la morale cristiana non è la ricerca della perfezione o la beatitudine, ma la follia dell'amore, che risplende sulla croce di Cristo «scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (*1 Cor 1, 23*)²⁷.

Sembra possibile descrivere il nesso tra Eucaristia, Chiesa e morale attraverso tre affermazioni, che presenteremo nel modo seguente:

a) *La morale cristiana nasce dall'Eucaristia.* L'affermazione di Gesù: «Vi do un comandamento nuovo» (*Gv 13, 34*) va letta come la realizzazione della profezia di *Ger 31* e di *Ez 36*, relative all'alleanza nuova, che Dio ha promesso di fare con il suo popolo. Dio porrà la legge nel cuore del suo popolo, la scriverà in questo cuore e non più in tavole di pietra (*Ger 31*), anzi darà al suo popolo un cuore nuovo (*Ez 36*). Il comandamento è *nuovo* non solo nel contenuto che propone (l'esempio di Gesù come modello dell'amore: «amatevi *come* io vi ho amati»), ma anche e soprattutto perché non è più semplicemente una legge promulgata dall'esterno, ma una possibilità nuova di dono concessa all'uomo nella comunione con Gesù. Il comandamento nuovo è anzi tutto un «dono» (*lex nova*), posto nel cuore dell'uomo, partecipazione reale dell'uomo nuovo Gesù, nel suo donarsi eucaristico sacrificale. In lui è stabilita la nuova alleanza scritta nel cuore, lui è l'uomo dal cuore nuovo, le cui più intime inclinazioni corrispondono alla volontà del Padre («Mio cibo è fare la volontà del Padre», «Eccomi, o Padre, io vengo per fare la tua volontà»). E tuttavia Egli rende partecipi della sua attività anche i fratelli: «Vi *do* un comandamento nuovo» (come dono). Il gesto con cui Gesù dà il comandamento nuovo è esattamente il gesto eucaristico, in cui egli glorifica il Padre amando sino alla fine i suoi. Il comandamento nuovo è quindi donato come grazia eucaristica (dono che comporta l'esigenza del dono). Va rilevato il contesto comunitario, anzi ecclesiiale, in cui il dono del comandamento nuovo è fatto: «Vi *do*...». È il contesto dell'alleanza con il nuovo popolo di Dio, che riceve la legge per la sua vita²⁸.

Si potrebbe qui accennare ad un possibile sviluppo di una morale eucaristica, a partire dall'idea di «mysterium sacramentale» elaborata da Scheeben²⁹: «quello che è nascosto nel sacramento, appunto perché è unito al sacramento». La circostanza eucaristica porta in sé sacramentalmente il mistero nascosto e ineffabile dell'amore di Dio in Cristo Gesù. Essa diventa così circostanza fondante e paradigmatica per tutte le altre. Ogni atto morale è chiamato a configurarsi in dipendenza dall'atto eucaristico, così che

²⁷ Per un affronto della questione del «proprium» della morale cristiana secondo san Paolo, rimandiamo a S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris 1985, 114-143.

²⁸ Se Giovanni non riporta nel suo Vangelo il racconto storico dell'istituzione dell'Eucaristia, del resto già suggerito dal cap. VI, egli ne descrive il contenuto essenziale nella narrazione della lavanda dei piedi (cap. XIII), in cui è evidente la precedenza del servizio di Gesù come fonte di ogni servizio da parte dei discepoli.

²⁹ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1960, 547-556.

la moralità consiste nell'affrontare eucaristicamente ogni circostanza della vita riconoscendovi il mistero nascosto. In tal modo un'etica cristiana eucaristicamente radicata non consisterà nell'inseguire pietisticamente una coerenza con il comportamento di Gesù, ma piuttosto nel riconoscere la sua presenza nella circostanza.

b) *La Chiesa nasce dall'Eucaristia.* Bastano pochi accenni per rievocare, secondo quel taglio che qui ci interessa, un tema ampiamente scandalizzato in teologia. Sant'Ilario di Poitiers dice che l'inabitazione di Cristo in noi avviene in un duplice modo: nell'amore cristiano per il prossimo e nel nostro essere «uno» nel sacramento dell'Eucaristia³⁰. L'essere corpo da parte dei fedeli è dato mediante la loro unità nel sacramento del corpo di Cristo³¹. San Giovanni Crisostomo afferma che l'unione con Cristo nel suo corpo si attua mediante l'amore cristiano e mediante il sacramento eucaristico³². Il padre Henry de Lubac può così sintetizzare quanto emerge da un suo lungo *excursus* nella tradizione della Chiesa: «La Chiesa allora è veramente 'corpus Christi effecta'. Gesù viene in mezzo ai suoi, si fa egli stesso loro alimento e ognuno, unendosi a lui, si trova per ciò stesso unito a tutti coloro che, come lui, lo ricevono. Il Capo fa l'unità del corpo»³³.

c) *La morale viene quindi ad avere una costitutiva forma ecclesiale.* Il comandamento nuovo della carità, così come l'Eucaristia, è dato prima di tutto alla Chiesa e nella Chiesa. La comunionalità ecclesiale è la forma propria della vita nuova che nasce dall'Eucaristia. In sant'Agostino la nostra unione con Cristo si realizza su tre piani ciascuno dei quali è però inserito strettissimamente nell'altro, cosicché tutti e tre insieme formano un complesso indissolubile: «sacramentum corporis Christi» (Eucaristia) — «corpus Christi» (Chiesa) — «caritas»³⁴. L'appartenenza alla Chiesa si realizza attraverso l'appartenenza al segno eucaristico visibile: la realtà del sacramento è nella *caritas* ecclesiale. Così come egli dice: «chi vuole vivere ha dove vivere, ha di che vivere». Il sacrificio nuovo dei cristiani, loro culto spirituale, è la *caritas* che viene dal sacrificio di Cristo, con cui comunichiamo nell'Eucaristia. Il nesso tra sacrificio eucaristico ed etica comporta che la croce sia la forma insuperabile della vita etica del cristiano.

³⁰ SANT'ILARIO, *Comm. in Mt.*, 19, 5: PL 9, 1025; *De Trin.*, VIII, 15: PL 10, 247s.

³¹ Sul legame tra dottrina eucaristica ed etica sacramentale in alcuni Padri, si veda J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*, Milano 1971, 207-210.

³² SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In II Cor. Hom.*, 20, 3: PG 61, 540; *In I Cor. Hom.*, XXIV: PG 61, 200.

³³ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, 95-96.

³⁴ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XXI, 25, 3; Id., *In Jo. ev. tr.*, 26, 13: «Oh, grande mistero d'amore! Grande simbolo di unità! Grande legame di carità! Chi vuole vivere, ha dove vivere e ha di che vivere. Si avvicini, creda, entri nel corpo, e parteciperà alla vita. Non fugga l'unione con gli altri membri...». Al riguardo, cfr RATZINGER, *Popolo*, cit., 201-216.

In tal modo si ha anche l'unione strettissima di culto e di morale. Se nell'Eucaristia è dato il nuovo centro dell'etica, ciò significa che la vita diventa liturgia attraverso l'amore fraterno nella comunità del corpo di Cristo. Il «dilige et quod vis fac»³⁵ ha il luogo della sua autentica comprensione nell'unità eucaristica della Chiesa, dove si identificano sacrificio e misericordia. Il gesto della croce di Cristo diviene il gesto fondamentale della liturgia cristiana e dell'etica: le mani aperte del Signore sulla croce sono nello stesso tempo elevate al Padre ed allargate verso il prossimo e le due direzioni non ne fanno che una³⁶.

6. PRECEDENZA DELLA CHIESA COME MADRE, NELLA VITA MORALE DEI CRISTIANI

Se l'Eucaristia sta a fondamento della morale cristiana come «dono» della legge nuova dell'amore, non è sufficiente a illuminare il ruolo della Chiesa il considerare quest'ultima semplicemente come suo esito. È anche vero, infatti, che la Chiesa «fa l'Eucaristia» ed entra col suo contributo, povero ma insostituibile, nell'offerta redentrice. Essa, come Sposa del Capo e Madre del Corpo, è gratuitamente associata all'opera di salvezza di Cristo e così precede i credenti generandoli alla fede e alla vita cristiana. In effetti la maturità della Redenzione è già raggiunta e assicurata una volta per tutte nei due elementi costitutivi e trainanti della vita ecclesiale: in Maria, che esprime perfettamente la santità personale realizzata (santità soggettiva) e nel Collegio apostolico presieduto da Pietro, che riceve il dono ministeriale dell'insegnamento autentico e del perdono dei peccati in vista della santificazione di tutto il Corpo (santità oggettiva del ministero). *Madre* come Maria, la Chiesa continua a generare e a far crescere i suoi figli nel cammino della vita cristiana. Il fondamento del compito materno della Chiesa in ordine alla vita morale dei battezzati (generazione ed educazione), sta in questa sua priorità e preminenza in Cristo rispetto ad ogni singolo cristiano, in questo «dono dello Spirito», già concesso nei suoi fattori essenziali soggettivi e oggettivi, in vista della completa santificazione, nello stesso Spirito, di tutti i membri. Se la missione conferita agli apostoli (*Mt* 24) sta a fondamento della missione della Chiesa anche per quanto riguarda la morale, occorre allargare la prospettiva anche al momento della sua nascita dalla croce (*Gv* 19) e dallo Spirito (*At* 2). Se l'universalizzazione di Cristo in quanto norma morale concreta, è opera dello Spirito, allora proprio nel legame tra lo Spirito e la Chiesa come «suo tempio», si trova la giustificazione del ruolo materno della Chiesa nella formazione morale dei cristiani. Ciò avviene in una duplice fondamentale direzione: attraverso

³⁵ SANT'AGOSTINO, *In Jo. ep.*, VII, 8: PL 35, 2033. Cfr J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1984³, 47-49.

³⁶ SANT'AGOSTINO, *Enarr. In Ps.*, 62, 13: CCL 39, 801.

so l'interpretazione autentica della *legge divina* e la sua corretta applicazione alle rinnovate circostanze della storia e attraverso il *perdono dei peccati*, la consolazione e l'esortazione pastorale. «*Magistra et mater*».

L'agire morale del cristiano si trova così inserito e nutrito profondamente dalla vita della Chiesa come «madre», attraverso il dono dello Spirito che opera nella sua tradizione vivificante. Tale presenza e azione si realizzano ad un triplice livello: santità — sacramento — insegnamento (Scrittura, Tradizione dottrinale e Magistero).

Heinz Schürmann ha mostrato come in san Paolo la comunità ecclesiastica sia il luogo della conoscenza morale, la sua sorgente immediata, mentre le altre fonti «mediate» di conoscenza morale (Scrittura, Tradizione e ragione) in essa convergono e trovano la loro interpretazione autentica³⁷. La legge della Nuova Alleanza, «scritta nei cuori», promessa dai profeti, è data ad una comunità. Non si tratta solo di un insegnamento, ma di un «essere immersi in Cristo attraverso lo Spirito». La comunità è la «lettera di Cristo» (2 Cor 3, 3): luogo spirituale in cui il Kyrios attraverso il suo Pneuma, fa conoscere la sua volontà. Così la Chiesa, nelle lettere paoline, si presenta come fonte della conoscenza morale attraverso un duplice insegnamento: quello *interiore* a ciascuno, ad opera dello Spirito, e quello *esteriore* ad opera di apostoli, profeti e maestri, guidati dallo stesso Spirito (1 Cor 12, 28; Ef 4, 11). La necessità permanente di un insegnamento esteriore dipende dal fatto che solo in Gesù la legge è scritta pienamente nel cuore, mentre per i credenti vi è solo un inizio da sviluppare. Così «verbo interno» e «verbo esterno» devono confrontarsi a vicenda come espressioni dello stesso Spirito dato alla Chiesa, Sposa del Cristo.

Un piccolo sondaggio nella tradizione patristica latina conferma, sia pure con accentuazioni diverse e talvolta un po' limitanti, il dato scritturistico. Per Tertulliano la Chiesa è la «comunità della disciplina», che è chiamata a far risplendere nei credenti l'immagine di Cristo, prima in essi velata dal peccato. Infatti immagine di Cristo è colui che ha la condotta di Cristo: tale condotta viene acquisita dal cristiano seguendo la disciplina della Chiesa, che è composta dai due fattori complementari dei sacramenti (culto) e della disciplina morale vera e propria. La grazia del Signore non si comunica infatti solo come idea (*gnosis*), bensì nel concreto inserimento in una comunità della salvezza, che si concepisce come un ordinamento di vita comune, insieme giuridico e pneumatico, il cui intimo contenuto è formato dai sacramenti e dalla loro potenza vivificante ad opera dello Spirito

³⁷ H. SCHÜRMANN, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*, in «Catholica», 26 (1972), 15-37. Dello stesso Autore si veda anche: *Du caractère obligatoire des normes et directives morales du Nouveau Testament*, in J. RATZINGER - Ph. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, Paris-Namur 1979, 37-71. Per un approccio biblico, E. HAMEL, *La scelta morale tra coscienza e legge*, «Rassegna di Teologia», 17 (1976), 121-136 e Id., *La legge nuova per una comunità nuova*, in «La Civiltà Cattolica», III (1973), 351-360.

Santo. La salvezza consiste dunque — per Tertulliano — nel camminare secondo l'immagine di Cristo, nell'unica forma storica della sua Chiesa³⁸.

Anche per sant'Agostino i «mores» sono costitutivamente ecclesiali. Il suo principale trattato di morale si intitola: *De moribus ecclesiae catholicae*. In questa sua opera il santo Dottore di Ippona, dopo aver parlato del fine della vita (la felicità in Dio) e della via per raggiungerlo (la vita morale, caratterizzata dalle virtù, le quali ultimamente non sono che espressioni diverse della carità), presenta la Chiesa come luogo e compagnia per l'agire morale del cristiano. La Chiesa è la «madre» per la vita morale dei fedeli in un duplice modo: *praedicans* («exercens et docens») e soprattutto *osten-dens exempla* di vita santa, frutto dello Spirito, al suo interno. Presso la Chiesa sono conservati dappertutto («late et diffuse») i precetti divini e la moralità è predicata non come obbedienza esteriore a una legge, ma come assenso del cuore al bene. La Chiesa si presenta dunque come ermeneutica dell'autentica moralità e come comunità che offre esempi di vita santa, secondo i diversi stati e condizioni di vita. La comunità cristiana così è davvero per sant'Agostino «Ecclesia morum regula»³⁹.

7. LO SPIRITO E LA LEGGE NELLA CHIESA

Un punto decisivo da affrontare è quello del nesso tra lo Spirito e la legge all'interno della Chiesa. Si tratta di una questione che ha il suo fulcro determinante nell'interpretazione della novità del Vangelo all'interno della storia della salvezza: tra il regime dell'Antico Testamento nel quale ciò che prevaleva era la legge (nel senso di «legge scritta»: *littera*) e la pienezza dell'Alleanza escatologica, in cui l'unica legge sarà lo «Spirito», senza più bisogno di alcuna istruzione esterna⁴⁰. Nell'attuale fase della storia della salvezza la forma della «legge» (intesa nel senso di elemento che istruisce dall'esterno sul bene da fare e sul male da evitare) è nello stesso tempo secondaria e insuperabile.

La *secondarietà* dell'elemento «legge» si rileva a differenti livelli. Già nella «lex naturae», l'ordinamento della ragione in accordo con la legge eter-

³⁸ TERTULLIANO, *De resurrectione carnis*, e *De Baptismate*; la connessione tra ecclesiologia e morale in Tertulliano è studiata in RATZINGER, *Popolo*, cit., 62-72.

³⁹ SANT'AGOSTINO, *De moribus ecclesiae catholicae*, XXX, 62.

⁴⁰ Anche se non seguiamo qui la terminologia di san Tommaso, tuttavia sullo sfondo di tutto ciò che viene detto vi è una meditazione sul trattato della *lex nova: Summa theologiae*, I-II, qq. 106-108. Per un commento autorevole si rimanda all'edizione francese della «Somme des jeunes»: *La loi nouvelle (1a-2ae - Questions 106-108)*. Trad., notes et appendices par J. TONNEAU, OP, Paris 1981. Le categorie chiave utilizzate da Tommaso sono *lex indita* e *lex scripta*: come si sa, la soluzione che egli dà al problema è che la *lex nova*, in quanto ciò che in essa è specifico (*potissimum*) è la grazia dello Spirito Santo, è *lex indita (interius data)*, mentre è scritta solo per gli elementi secondari (*secundaria*). *STh.*, I-II, q. 106, a. 1. Il termine «legge» viene inteso da noi invece solo nella sua accezione di normativa esteriore rispetto alla libertà.

na, che ne costituisce il contenuto proprio, è espressione di una armonia originaria. Infatti esso è rinvenibile proprio attraverso le «*inclinationes naturales*», che orientano l'uomo al bene. Anche nell'Antico Testamento la stessa legge scritta (Decalogo) viene data nel contesto più ampio dell'Alleanza, cioè del dono gratuito da parte di Dio. Egli offre al popolo la sua compagnia fedele, di cui il Decalogo esprime le esigenze intrinseche di fedeltà⁴¹. Nel regime della Nuova Alleanza, poi, ciò che è specifico e dominante («*id quod est potissimum*») è la grazia dello Spirito Santo, che ci viene donata attraverso la fede in Gesù Cristo; gli elementi scritti ed esteriori della legge sono secondari e riguardano la preparazione a ricevere tale grazia (*dispositiva*) o il suo esercizio effettivo (*ordinativa ad usum*)⁴². La morale è quindi originalmente «*alleanza con la Sapienza creatrice*» e redentrice di Dio: proposta di una verità sul bene, con la quale l'intimo del cuore umano non può non essere in originaria sintonia.

Nello stesso tempo la forma di legge, anche esteriormente dichiarata da un'autorità, rimane *insuperabile*. Dopo la disobbedienza del peccato questo aspetto di alterità della volontà del Padre rispetto alla «mia» volontà, che fa assumere al dovere una forma crocifissa, rimane ineliminabile. Lo stesso Gesù ha sperimentato nella sua agonia il peso di questa esteriorità: «*sia fatta non la mia, ma la tua volontà*»⁴³. Nello Spirito è dato di compiere la volontà di un Altro, senza alienazione, come figli, ma ciò non significa che venga eliminata quella forma crocifissa dell'obbedienza, che il Padre chiede al Figlio stesso.

Tuttavia occorre precisare che la gerarchizzazione così descritta tra legge e Spirito nell'attuale regime della salvezza, non è qualcosa di statico. È piuttosto una polarizzazione dinamica di elementi complementari, in cui lo Spirito è chiamato a prendere sempre più il sopravvento nella vita del cristiano, rendendo interiore e quasi spontanea la conformazione della libertà al bene. Come si è visto, la promessa fatta attraverso i profeti al popolo della Nuova Alleanza (*Ger 31 ed Ez 36*) è di una legge nuova, scritta nel cuore stesso dell'uomo: dunque una legge nella forma dell'interiorità spontanea di un *istinto*: «*un cuore nuovo*». La legge nuova può essere detta anche «*legge della libertà*», proprio in quanto «*ex interiori instinctu gratiae ea implemus*»⁴⁴.

⁴¹ Cfr E. HAMEL, *Les dix paroles. Perspectives bibliques*, Montréal 1969; Id., *Loi naturelle et Loi du Christ*, Bruges-Paris 1964.

⁴² SAN TOMMASO, *STh.*, I-II, q. 106, a. 1c.

⁴³ BALTHASAR, *Nove tesi*, cit., tesi n. 1.

⁴⁴ SAN TOMMASO, *STh.*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2. Si veda anche SANT'AGOSTINO, *De Spiritu et littera* (ed. it.: *Lo spirito e la lettera*. Introd, trad. e note di S. IODICE, Napoli 1979). I rapporti tra questa fonte agostiniana e il trattato sulla *lex nova* della *Summa* di Tommaso sono studiati da L. BIFFI, *L'«auctoritas» di sant'Agostino nelle questioni sulla legge nuova della «Summa Theologiae» di san Tommaso d'Aquino*, in «*La Scuola Cattolica*», 115 (1987), 220-248.

La forma compiuta verso cui tende l'etica tomista non è quella di un'«etica della legge» o del dovere, bensì di un'«etica della virtù»⁴⁵, tesa a formare interiormente nel soggetto quelle disposizioni che lo mettano in sintonia spontanea col bene, che favoriscano in lui l'ascolto sempre più attento dello Spirito, come di un istinto nuovo del suo cuore. Questo «istinto» indica la penetrazione della grazia nel cuore del fedele, col suo insieme di virtù teologali, virtù morali infuse e doni dello Spirito. D'altra parte il dono dello Spirito è ancora solo parzialmente concesso al cristiano e non può essere giustificato nessun tipo di antinomismo spiritualistico nel senso inteso da Gioachino da Fiore. La «lettera» resta punto di riferimento indispensabile e l'uomo non può richiamarsi alla sola ispirazione interiore, per regolare la sua condotta. Così, per san Tommaso, la *lex nova* contiene non solo orientamenti di atteggiamenti interiori, ma anche prescrizioni di atti esteriori: infatti la grazia dello Spirito Santo ci viene attraverso l'umanità del Figlio incarnato. Per questo dalla grazia interiore, attraverso cui la carne è sottoposta allo Spirito, vengono prodotte anche opere esteriori sensibili. Alcune di queste azioni sono comandate o proibite, in quanto sono rispettivamente necessarie o contraddittorie alla novità della vita in Cristo, mentre altre (la maggior parte) sono lasciate alla libertà, che è chiamata a discernerne la convenienza in una dinamica sempre più perfetta di amore⁴⁶.

La rilevanza ecclesiologica di questa risposta di san Tommaso è notevole: «con l'incarnazione si stabilisce una sorta di interdipendenza tra lo Spirito e il corpo, nella Chiesa e in ciascun credente»⁴⁷. Non c'è azione dello Spirito che non si esprima impegnando il corpo, inteso in senso fisico e comunitario: è attraverso il corpo (azione visibile, istituzioni) che l'azione dello Spirito diviene reale in noi. Se il primato è chiaramente per l'interiorità dell'ispirazione e per il carattere spirituale della stessa dimensione ecclesiale, tuttavia ciò non può essere contrapposto e anzi va integrato armonicamente con l'esteriorità dell'insegnamento e la visibilità istituzionale della Chiesa. Uno stesso Spirito, donatoci in Cristo, è autore dell'uno e dell'altro elemento.

⁴⁵ Su questo tema si è sviluppata un'abbondante letteratura, tra cui segnaliamo S. PINCKAERS, *La vertu est toute autre chose qu'une habitude*, in «Nouvelle Revue Théologique», 82 (1960), 387-403; G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Roma 1983; W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1980², 218-230. Anche noi abbiamo studiato questo tema nel Commento all'*Etica Nicomachea*: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nichomachea*, Roma 1987, 159-163.

⁴⁶ SAN TOMMASO, *STh.*, I-II, q. 108, a. 1.

⁴⁷ S. PINCKAERS, *L'Église dans la loi nouvelle. Esprit et institution*, in «Nova et Vetera», 4 (1987), 246-262, qui 254.

8. APPLICAZIONE ESEMPLIFICATIVA AD ALCUNE CATEGORIE DELLA TEOLOGIA MORALE

Non è possibile offrire qui se non alcuni spunti esemplificativi, con l'unico scopo di lasciar intravedere, di suggerire, più che dimostrare, la necessità e la fecondità di una considerazione della dimensione dell'ecclesiività nella teologia morale.

a) Quanto alla *conoscenza morale*, va rilevato come accanto al momento universale proprio della scienza morale, sia decisivo il momento pratico personale della prudenza, che coglie il bene morale nella sua singolarità concreta. A questo livello diventano determinanti, per il riconoscimento del valore morale, le disposizioni virtuose della persona. Anzi l'uomo virtuoso è la misura della bontà stessa dell'azione⁴⁸. Ci si ricollega qui al tema classico della conoscenza «per connaturalità», che rappresenta un ottimo punto di aggancio per valorizzare l'esperienza morale vissuta della Chiesa, come condizione concreta di immanenza per la formazione di un giudizio prudentiale adeguato⁴⁹.

Un esempio particolarmente significativo della soggettività ecclesiale che scaturisce da questa concezione lo si trova nelle *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, che sant'Ignazio di Loyola ha posto alla fine dei suoi *Esercizi spirituali*⁵⁰. Il problema che Ignazio affronta nei suoi Esercizi è quello del discernimento della volontà di Dio, perché il credente riconosca e realizzi la sua personale vocazione, compiendo l'*electio*. È lo Spirito che, attraverso l'esperienza della consolazione e della desolazione ci guida a capire che cosa il Padre vuole da noi, in obbedienza a Cristo. Ma c'è uno spazio preciso entro il quale tale discernimento può e deve avvenire: la Santa Chiesa gerarchica, cioè la Chiesa nella sua visibilità storica concreta, nella sua struttura istituzionale, nella sua esperienza, nei suoi riti, tradizioni e usanze, nulla delle quali va disprezzata (cf. esempio della stima chiesta anche per la devozione dell'accendere candele, in chiara polemica anti-luterana). Il sen-

⁴⁸ SAN TOMMASO, *Sententia Libri Ethicorum*, III, 10, 76-79: «Virtuosus singula quae pertinent ad operationes humanas recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum»; così anche: SLE X, 9, 150-158. Per tutto il problema della conoscenza morale nel Commento, si rimanda alla nostra ricerca già citata: MELINA, *La conoscenza*, e in particolare alle pp. 191-202, per quanto riguarda la conoscenza prudentiale.

⁴⁹ Sulla conoscenza per connaturalità: J. MARITAIN, *De la connaissance par connaturalité*, in «Nova et Vetera», 55 (1980), 181-1987; I. BIFFI, *Il giudizio «per quandam connaturalitatem» o «per modum inclinationis» secondo S. Tommaso: analisi e prospettive*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 61 (1974), 356-393; R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1980; J.M. PERO-SANZ ELORZ, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona 1964.

⁵⁰ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 352-370. Per un commento filosofico particolarmente originale, centrato sul problema della genesi della libertà nella storia, si rimanda a G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, t. II: *Fondement - Péché - Orthodoxie*, Paris 1965, 167-222.

tire cum Ecclesia è la modalità attraverso cui lo Spirito introduce sempre più il credente nell'esperienza di Cristo. Questo avviene per l'unità spon-sale indissolubile che nello Spirito lega la Chiesa a Cristo. Sant'Ignazio non a caso chiama in questo contesto la Chiesa «Sposa» di Cristo e «Madre» nostra nello Spirito. È nello spazio della comunione ecclesiale che noi troviamo Cristo e il suo Spirito. Questo *sentire cum Ecclesia* non indica soltanto una identificazione intellettuale con un complesso di verità, ma una vera e propria immedesimazione «affettiva» di tutta la persona, fin nel suo modo di gustare e percepire le cose. Così davvero il credente può divenire, secondo l'espressione origeniana, «vir ecclesiasticus»⁵¹. Il *sentire cum Ecclesia* è la condizione indispensabile per discernere nello Spirito la volontà di Dio. Si ha qui la definizione rigorosamente cattolica di «soggettività»: il recupero pieno dell'esperienza della comunione ecclesiale, che non esclude la singolarità, ma anzi la rende possibile. Si rende così ragione all'istanza tutta moderna della soggettività e dell'esperienza interiore, collocandola però dentro la comunione.

Solo se, a livello teologico, si riconosce adeguatamente la precedenza della Chiesa come Madre rispetto al singolo cristiano, tramite il suo essenziale elemento gerarchico, e se si valorizza conseguentemente la pedagogia del *sentire cum Ecclesia*, si evitano i gravi equivoci che comporta, anche per la teologia morale, un appello democraticistico alla *koinonia* nella comunità cristiana. In tali equivoche impostazioni ecclesiologiche che pretendono spesso di rifarsi al tema conciliare del «popolo di Dio», ma lo interpretano scorrettamente, lo Spirito, concesso indifferenziatamente a tutti, opererebbe normalmente attraverso una dialettica tra un malinteso «sensus fidelium» e il Magistero e renderebbe quindi legittimo ed anche doveroso il dissenso pubblico degli insegnamenti di quest'ultimo⁵². La dimenticanza del carisma e del ministero specifico del Magistero in ordine all'interpretazione autentica della legge divina, rivelata e naturale, porta alla perdita di qualsiasi garanzia ultima nel discernimento degli spiriti, che finirebbe per essere affidato alla logica delle statistiche o alla presunta autorità di chi si vuole interprete autorizzato dello spirito «dell'uomo critico di oggi». In tal modo lo «spirito del mondo» verrebbe identificato con lo Spirito dato alla Chiesa e il «popolo di Dio» si dissolverebbe, come modo di agire e di pensare, nella mentalità dominante la società in cui esso vive.

⁵¹ ORIGENE, *In Lucam*, Hom. 2 e 16. Cfr DE LUBAC, *Meditazione*, cit., 165.

⁵² Esempio di questo equivoco è il paragrafo «The Morality of *koinonia*» (pp. 341-347) in J. M. HONEY, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1987. Pregevole per l'attenzione accordata all'elemento ecclesiologico per la teologia morale, in particolare per lo studio del pensiero di san Tommaso, ma discutibile in molte delle sue conclusioni è anche il precedente studio dello stesso Autore: *Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology*, London 1981, specialmente la parte II: «The Holy Spirit and the Moral Life» (pp. 61-134). Per una corretta collocazione ecclesiologica del «sensus fidelium», si veda L. SCHEFFCZYK, *Sensus fidelium: testimonianza della comunità*, in «Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico. Communio», 97 (1988), 110-125.

Purtroppo le conseguenze di tali erronee impostazioni ecclesiologiche nella teologia morale sono davanti agli occhi di tutti «coloro che vogliono vedere».

b) Accanto al tema della conoscenza per connaturalità, è possibile anche accennare all'influsso che sulla volontà stessa viene esercitato dalla Chiesa, quando essa è vissuta come *compagnia* nel cammino della vita morale. La categoria di «causalità personale» e l'influenza del rapporto interpersonale possono essere elaborate non solo in campo sociologico, ma anche a livello propriamente teologico, pur con un fondamento e un metodo diverso⁵³. La «causalità personale» di Gesù, attraverso lo Spirito continua nella Chiesa come effetto dell'incontro con lui da persona a persona. Gli effetti in cui si attua questa causalità personale sono, secondo Mühlen, l'impressione nell'altra persona, l'intensificarsi nell'altra persona della capacità del dono di sé, il patto stesso concluso tra le due persone. L'incontro con Cristo è un rapporto di persona a persona, che avviene nella mediazione della comunità ecclesiale e nel sacramento. L'azione salvifica personale di Cristo su di noi si realizza nella Chiesa. La Chiesa, a sua volta, nella sua composizione di persone vive e storiche, costituisce nella sua umanità, l'accesso immediato a Cristo — certamente dentro la fede, ma sempre in piena fedeltà alla struttura dell'esperienza umana —. Attraverso la causalità personale dei suoi membri in Cristo, la Chiesa può essere veicolo concreto della salvezza per ogni uomo.

c) Dovrebbe essere maggiormente tematizzata non solo per la spiritualità, ma anche per la teologia morale, l'esistenza di una tradizione, non appena insegnata, ma anche «vissuta». L'*esistenza dei santi* va concepita e assunta come un autentico «luogo teologico»: un'esperienza vissuta nella quale si dimostra una modalità personale e paradigmatica dell'universalizzazione della norma cristica. La santità, opera dello Spirito, evidenzia nella storia un aspetto del Mistero di Cristo, in chiave di sequela personale riuscita, possibile catalizzatore di altre personali esperienze di sequela. Non si riallaccia a questo il senso del termine «canonizzare»?

d) L'inclusione predestinativa dell'uomo in Cristo conferisce ai suoi stessi atti una dimensione nuova, che ha una profonda rilevanza ecclesiale: il *merito*. La libertà del cristiano nell'*agire* è sempre dimensionata a Cristo e, in lui, al destino soprannaturale. Il «*mihi fecistis*» di Mt 25 mostra come ogni gesto di carità sia sempre un gesto misurato su Cristo, anche se

⁵³ Si rinvia all'opera di H. MUEHLEN, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, 352-438. F. SANTORO, *La comunità condizione della fede*, Milano 1976, 99-127, sviluppa coerentemente la tesi di Mühlen mostrando come il «tramite la Chiesa», secondo cui si esercita oggi la causalità personale di Cristo, va specificato nel senso della causalità della concreta comunità ecclesiale e dei suoi membri, possibile veicolo concreto della salvezza per ogni uomo.

non consciamente. Non esiste un atto che sia solo «naturalmente buono». La dottrina tridentina della «preparazione alla giustizia» dell'empio non ancora giustificato attraverso gli atti moralmente buoni che compie, indica come non sia pensabile un atto libero e consapevole che sia senza pregio ai fini del destino ultimo, il quale a sua volta non può essere esaurientemente pensato se non in riferimento a Cristo⁵⁴. Si dovrebbe quindi ancor più radicalmente arrivare a fondare la stessa moralità di un atto sulla sua dimensione meritaria, che ontologicamente è prioritaria, anche se gnoseologicamente non possiamo che partire dalla conoscenza della sua moralità per indurne la meritorietà. Ora, l'inclusione predestinativa in Cristo è, nello stesso tempo, con-corporazione ecclesiale. La «communio sanctorum» entra nella dimensione più intima dell'agire morale, sicché il bene e il male liberamente compiuti trovano la loro ripercussione nella comunione ecclesiale⁵⁵.

e) Quanto al tema della coscienza, anche qui la stessa etimologia rimanda ad una intrinseca interpersonalità: «cum-scientia». È nella comunione che la soggettività più interiore si incontra con la verità morale. Il riammesso al «noi» ecclesiale diventa condizione di verità per l'apertura allo Spirito donato da Cristo alla Chiesa sua Sposa. A partire da una riscoperta teologica della relazione coscienza-Chiesa-Spirito Santo dovrebbe essere criticamente vagliato quanto è passato anche nella teologia morale di una concezione autonomistica e individualistica della coscienza⁵⁶. Appare così possibile impostare correttamente il rapporto coscienza-Magistero, in vista di un superamento della conflittualità di principio, indotta da una concezione individualistica di coscienza da un lato e da una impostazione estrinsecistica dell'autorità magisteriale dall'altro. Essi non vanno contrapposti, ma compresi come funzioni complementari, operanti a livelli distinti ma non separati, originate dallo stesso Spirito, nella Chiesa, in vista della nostra conformazione a Cristo⁵⁷. Che la coscienza sia la norma ultima dell'agire morale e la condizione formale di verità di esso è assunto irrinunciabile per il cristiano, ma va ricordato anche, con san Paolo, che il vertice supremo in cui la stessa verità della coscienza si compie e si trascende è la carità ecclesiale, la quale sa farsi carico anche della salvezza dei fratelli rispettandone la debolezza (cfr 1 Cor 8, 7-13; 10, 23-30). La coscienza cristiana ha quindi un'intrinseca configurazione ecclesiale, in forza della quale il riferimento all'autorità del Magistero è esigenza interiormente avvertita di verità e l'attenzione all'edificazione della comunione regola suprema di verifica del giudizio.

⁵⁴ Cfr G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, cit., 111-114.

⁵⁵ Cfr H. DE LUBAC, *Credo Sanctorum communione*, in «Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico. Communio», 1 (1972), 22-31, mostra che la comunione ai santi doni («communio sanctorum» nel senso del genitivo plurale neutro) produce la comunione dei santi («communio sanctorum» nel senso del genitivo plurale personale). Per il tema della «reverisibilità dei meriti» nella comunione ecclesiale, si vedano particolarmente le pp. 26-27.

⁵⁶ Cfr CECCARINI, *La morale come Chiesa*, cit., 132-146.

⁵⁷ Cfr CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, cit., 102-109.

THE MORAL METHODOLOGY OF VATICAN COUNCIL II AND THE TEACHING OF "HUMANAE VITAE" AND "PERSONA HUMANA"

WILLIAM E. MAY

INTRODUCTION

Frequently theologians who dissent from the specific teachings of the Church on sexual ethics and on such issues as abortion and euthanasia claim that the positions taken by the papal magisterium in such documents as *Humanae vitae* and *Persona humana* (Vatican Declaration on Certain Questions of Sexual Ethics) are based on a moral methodology at variance with that found in the documents of Vatican Council II. They commonly assert that the methodology found in the teachings of the Council reflects a more personalisitic and historical understanding of the natural law, whereas the documents of the papal magisterium are grounded in a moral methodology that is physicalistic or biologicistic. Two very influential theologians who have made this claim are Louis Janssens, for many years professor of moral theology at Louvain University and now retired from active teaching, and Charles E. Curran, professor of moral theology at The Catholic University of America.

For example, Janssens, in an article written shortly after publication of *Humanae vitae*, claimed that the Council adopted a "personalist perspective" that would condemn all selfish marital practices seeking to avoid responsible parenthood. Yet its norms, he continued, "would underscore... that in the final analysis, it is up to the couple themselves to decide in conscience upon the best method in their own situation to safeguard the fundamental values of both truly human procreation and of the intimate communion of love" ¹.

According to Janssens, the Council, following St. Thomas, recognized that the concrete material content of specific moral norms is subject to a certain kind of relativity because of historical and cultural situations so that they are not absolutely valid but valid only for the most part ². In fact, Janssens claimed, the Council recognized that the historical and cultural relativity of concrete material norms requires the magisterium to in-

¹ LOUIS JANSSENS, *Reflections on «Humanae vitae»*, in «Louvain Studies», 2 (1969), 231-253, at 234.

² *Ibid.*, 239-240, referring to *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, aa. 4 and 5; cfr also *ibid.*, 243.

tervene in articulating such norms "only after the fact, to compile the norms which have developed in the life of the community and to communicate them universally"³. Moreover, in Janssens' opinion, the Council would authorize, in the light of empirical data showing that the vast majority of marital acts simply cannot be open to procreation and in the light of the lived experience of the faithful on the significance of sexual relations as an expression and perfection of marital love, the following conclusion, namely, that "the only experiential data which... can serve as the basis for the elaboration of concrete moral norms is that of the lived experience of conscientious married couples"⁴.

Janssens concluded by claiming that the teaching of *Humanae vitae* reduces the whole question of responsible parenthood to a "consideration of respect for natural processes", emphasizing the "biological notions of human sexual relations" rather than their "personal" significance⁵. According to Janssens "the most profound meaning of human sexuality is that it is a relational reality, having a special significance for the person in his relationship"⁶. He acknowledged that sexual "organs and functions" have an evident relationship to the transmission of life, but for him the most profound personal significance of human sexuality is its relational character. This meaning, he said, "is maintained even if, temporarily or permanently, the couple must renounce the exercise of their responsibility toward the transmission of life". The personalism that he finds in the Council documents would justify, he asserted, "the use of scientific and technological methods, even if these intervene in biological functions and processes", insofar as "they allow the couple to enjoy... a sexual relationship which is a true expression of their love"⁷. In short, according to Janssens the teaching of *Humanae vitae* erects as a norm merely biological functions of human sexuality, whereas the Council regarded the personal values of human sexuality as normative. And in accord with the normative significance of these personal values both contraceptive and sterilizing acts can be justified.

Similarly, Curran, in an article written shortly after the appearance of the "Vatican Declaration on Certain Questions of Sexual Ethics" (*Persona humana*) claimed that this document used a method of moral reasoning completely incompatible with the methodology used in the documents of Vatican Council II, in particular in *Gaudium et spes*⁸. Specifically, Cur-

³ *Ibid.* 245.

⁴ *Ibid.*, 241, with emphasis provided in the original.

⁵ *Ibid.*, 248.

⁶ *Ibid.*, 249.

⁷ *Ibid.*, 250.

⁸ CHARLES E. CURRAN, *Sexual Ethics: A Reaction and Critique*, «Linacre Quarterly», 43.3 (1976), 147-164; reprinted under the title, *Sexual Ethics: A Critique*, in his *Issue in sexual and medical ethics* University of Notre Dame Press, (Notre Dame, In. 1978), 30-52. All references will be to the essay as reprinted in this book.

ran asserted that the Vatican Declaration, like *Humanae vitae* and unlike the documents of the Council, is "ahistorical", aprioristic and deductive, "physicalistic" and legalistic, paying insufficient attention to the human and personal aspects of human sexuality while one-sidedly emphasizing principles alleged to be "eternal, objective, and universal" and focusing on the physical, as opposed to the personal, "structure of the sexual act itself"⁹. In addition, like Janssens, Curran averred that the Declaration departs from St. Thomas in asserting "with too great a certitude the existence of immutable, eternal, and universal norms". According to Curran, Aquinas (and, by implication, the Council) was more modest, recognizing that "as one descends to more particular questions, the laws more readily admit of exceptions and oblige only 'ut in pluribus' (i.e., for the most part)"¹⁰.

The claims of Janssens and Curran are most serious. If they are true, it does not follow of necessity that the teachings found in *Humanae vitae* and *Persona humana* are erroneous, but the truth of these teachings is surely called seriously into question. Moreover, it would indeed be tragic if the papal magisterium after Vatican Council II failed to approach moral issues in the way recommended by and adopted at the Council.

But it is also possible that these claims are themselves erroneous and that the moral methodology of the Council is indeed operative in the documents in question. If so, the teachings in these documents would then be supported by the teaching of the Council so that rejection of these teachings would logically entail rejection of the Council's approach to moral issues.

In order to examine the matter I propose first (1) to set forth the moral methodology found in key documents of Vatican Council II, second (2) to examine the methodology employed in *Humanae vitae* and *Persona humana* and (3) to assess, in the light of these investigations, the claims made by Janssesns, Curran, and those theologians who have been influenced by them.

1. THE MORAL METHODOLOGY OF KEY VATICAN COUNCIL II DOCUMENTS

Of the sixteen documents of Vatican Council II the ones of central importance for our inquiry are the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* and the Declaration on Religious Liberty (*Dignitatis humanae*). I shall begin with *Dignitatis humanae*. A crucially significant passage of this document teaches the following:

The highest norm of human life is the divine law — eternal, objective, and universal — whereby God orders, directs and governs the entire universe and all the ways of the hu-

⁹ *Ibid.*, 38-42.

¹⁰ *Ibid.*, 40-41.

man community by a plan conceived in wisdom and love. Man has been made by God to participate in this law, with the result that, under the gentle disposition of divine providence, he can come to perceive ever increasingly the unchanging truth¹¹

This passage makes it crystal clear that the Fathers of Vatican Council II taught that there is an objective moral order, one that finds its ultimate expression in the divine and eternal law. This passage, moreover, clearly teaches that human persons have the capacity, given to them by God Himself, to know the demands of this law, this "truth" about what they are to do. This passage does not use the expression "natural law"; still it is clear that the Council Fathers teach that the natural law is indeed the participation by human persons in God's divine and eternal law, for at this point they add a footnote explicitly referring to three texts of St. Thomas Aquinas. In one of these texts, and evidently it was in the minds of the authors of this passage, the Common Doctor had this to say: "The eternal law is unchanging truth, and everyone somehow knows this truth, at least the common principles of the natural law, even though in other matters some people share more and some less in the knowledge of the truth"¹². Thus by conscious design the Council Fathers said that human persons participate in the eternal law, and they obviously make their own Aquinas's definition of natural law as "the participation of the eternal law in the rational creature"¹³, for, as Aquinas continues in the same place, the rational creature is subject to divine providence in a more excellent way than other material creatures insofar as the rational creature provides for himself and others and is thus a sharer in divine providence¹⁴, an opinion obviously shared by the Council Fathers.

In addition, this passage from *Dignitatis humanae* continues by saying that every man, precisely because he can come to perceive ever increasingly the unchanging truth, "has the duty, and therefore the right, to seek the truth"¹⁵. The implication here is obvious. One normative proposal of the "highest norm of human life", i.e., the divine and eternal law (and, by participation, of the natural law) is that human persons ought to seek

¹¹ *Dignitatis humanae*, n. 3: "supremam humanae vitae normam esse ipsam legem divinam, aeternam, obiectivam, atque universalem, qua Deus consilio sapientiae et dilectionis suae mundum universum viasque communitatis humanae ordinat, dirigit, et gubernat. Huius enim legis Deus hominem partipem reddit, ita ut homo, sapientia divina suaviter disponente, veritatem incommutabilem magis magisque agnoscerre possit".

¹² *Summa Theologiae* I-II, q. 93, a. 2: "quae (lex aeterna) est veritas incommutabilis... veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis". The other texts to which reference is made are I-II, q. 91, a. 1 and q. 93, a. 1.

¹³ *Ibid.*, I.II, q. 91, a. 2: "lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura".

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Dignitatis humanae*, n. 3: "Quapropter unusquisque et officium ideoque et ius habet veritatem... quaerendi".

the truth and to shape their lives by it. Obviously, too, the "truth" at stake here is not speculative in character but practical, that is, concerned with the deeds that human persons are to do.

Finally, the passage in question concludes by saying that "on his part man perceives and acknowledges the imperatives of the divine law through the mediation of conscience"¹⁶. Note that here the document speaks of many imperatives or requirements of the divine law that should shape human choice and action and that men are capable of knowing.

I shall turn to the question of conscience and its significance shortly. Before doing so, however, it is important to call attention to another key passage in *Dignitatis humanae*, namely, the one in which the Council Fathers unequivocally state that the Catholic faithful must, in forming their own consciences, "pay careful attention to the sacred and certain teaching of the Church". They should do so, the Council Fathers maintained, because

The Catholic Church is by the will of Christ the teacher of truth. It is her duty to proclaim and teach with authority the truth which is Christ and, at the same time, to declare and confirm by her authority the principles of the moral order which spring from human nature itself (emphasis added)¹⁷.

Note that here the Council Fathers explicitly refer to principles of the moral order. Obviously they held that the moral order (which ultimately is identified with God's divine and eternal law and, penultimately, is the natural law whereby human persons participate in this law) embraces not simply one universal norm or principle but a multitude of universally binding principles. Note, too, that here the Council Fathers explicitly affirm that the principles are rooted in human nature.

Dignitatis humanae, in speaking of human participation in God's divine and eternal law, affirmed that human persons come to acknowledge the requirements or imperatives of this law "through the mediation of conscience". This document did not, however, explain this point. Yet the key role of conscience in the moral life is explicitly taken up in *Gaudium et spes*. There we find that the Council Fathers had this to say:

Deep within his conscience man discovers a law which he has not laid upon himself but which he must obey. Its voice, ever calling him to love and to do what is good and to avoid evil, tells him inwardly at the right moment, do this, shun that. For man has in his heart a law written by God. His dignity lies in observing this law, and by it he will be judged (emphasis added)¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*: "Dictamina vero legis divinae homo percipit et agnoscit mediante conscientia sua".

¹⁷ *Ibid.*, n. 14: "Christifideles autem in sua efformanda conscientia diligenter attendere debent ad sacram certamque Ecclesiae doctrinam. Christi enim voluntate Ecclesia catholica magistra est veritatis, eiusque munus est, ut Veritatem quae Christus est enuntiet atque authentice doceat, simulque principia ordinis moralis ex ipsa natura humana profluentia, auctoritate sua declaret atque confirmet".

¹⁸ *Gaudium et spes*, n. 16: "In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum

"Conscience", the Council Fathers continued (here referring to the teaching of Pope Pius XII), "is the most secret core and sanctuary of a man, where he is alone with God, whose voice echoes in his depths"¹⁹. Fidelity to conscience means a "search for truth" and for "true solutions" to moral problems. Conscience can indeed err "through invincible ignorance without losing its dignity" (so long as there is sufficient "care for the search for the true and the good"); but "to the extent that a correct conscience holds sway, persons and groups turn away from blind choice and seek to conform to the *objective norms* of morality" (emphasis added)²⁰. From all this, it can easily be seen that Vatican Council II unwaveringly taught, as John M. Finnis has observed,

that the dignity of conscience consists in its capacity to disclose the objective truth about what is to be done, both in particular assessments and in general norms, and that truth has its truth as an intention of God whose voice is our law. This law is knowable by us because "we participate in the light of the divine truth" (GS 15)²¹.

The above passage from *Gaudium et spes* confirms the teaching of *Dignitatis humanae* that the highest norm is God's eternal and divine law and that human persons are capable of inwardly sharing in it. It also proposes, as a universally binding norm, that human persons are to do and pursue the good while avoiding what is evil.

In another significant passage of *Gaudium et spes* the Council Fathers begin by noting that human activity is critically important not only for what it gets done or accomplishes in the external world but also and even more importantly because it develops human persons and gives to them, since it is self-determining and free, their identity as moral persons. They continue by proposing a *norm* or criterion for human action. This norm is obviously subordinate to the ultimate norm of human life already identified in *Dignitatis humanae* as God's divine law, but it is nonetheless proposed by the Council Fathers as a true moral norm for regulating human choices and actions. This norm, the Council Fathers assert,

advocans, ubi oportet auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita. Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptum habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur".

¹⁹ *Ibid.*: "Conscientia est nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius". Reference is here made to PIUS XII, *Nuntius radiophonicus de conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*, 23 martii 1952: AAS, 44 (1952), 271.

²⁰ *Ibid.*: "Conscientia modo mirabili illa lex innescit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur. Fidelitate erga conscientiam christiani cum ceteris hominibus coniunguntur ad veritatem inquirendam et tota problema moralia, quae tam in vita singulorum quam in sociali consortione exsurgunt, in veritate solvenda. Quo magis ergo conscientia recta praevalet, eo magis personae et coetus a caeco arbitrio recedunt et normis obiectivis moralitatis conformari satagunt. Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittet. Quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat, et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur".

²¹ JOHN M. FINNIS, *The Natural Law, Objective Morality, and Vatican Council II*, in *Principles of Catholic moral life*, ed. WILLIAM E. WAY Franciscan Herald Press, (Chicago 1981), 119.

is that in accord with the divine plan and will, *human activity should harmonize with the genuine good of the human race*, and allow men as individuals and as members of society to pursue their total vocation and fulfill it²².

By affirming this the Council Fathers teach us that human persons, in order to make good moral choices, are to choose in such a way that they reverence and respect whatever is truly a good of human persons. Negatively, they are here teaching that human persons, if they are to choose rightly, ought not to choose freely and deliberately to reject, set aside, damage, destroy, or impede what really is a good of human persons and societies.

The Council Fathers, in addition to affirming that the moral order, ultimately, is rooted in God's eternal law and that human beings are to do and pursue what is good and avoid what is evil and choose in such a way that they respect every true good of human persons and societies, also insist that there are very specific moral norms that are universally and absolutely binding, transcending historical and cultural conditions. Thus, in a crucial section of *Gaudium et spes* where the Council Fathers confronted the terrible problem of war, they deemed it necessary "first of all" to recall to mind for all human persons and societies "the permanent binding force of universal natural law and its all-embracing principles. Man's conscience", the Council Fathers declared, "itself gives ever more emphatic voice to these principles. Therefore, *actions which deliberately conflict with these same principles, as well as orders commanding such actions, are criminal*" (emphasis added)²³. The Council Fathers went on to apply these universally binding principles to specific kinds of actions in war, declaring that "every act of war directed to the indiscriminate destruction of whole cities or vast areas with their inhabitants is a crime against God and man, and merits firm and unequivocal condemnation"²⁴.

In *Gaudium et spes*, moreover, the Council Fathers explicitly taught that a respect for human persons and for the goods meant to flourish in them absolutely brands as criminal and immoral very specific sorts of actions. The Fathers insisted that "crimes" against the human person are numerous, and they went on to say,

All offenses against life itself, such as murder, genocide, abortion, euthanasia, and wilful self-destruction; all violations of the integrity of the human person, such as mutilation, physical and mental torture, undue psychological pressures; all offenses against human dignity, such as subhuman living conditions, arbitrary imprisonment, deportation, slavery, prostitution, the selling of women and children, degrading working conditions where men are treated as mere tools for profit rather than free and responsible persons; all these and their like

²² *Gaudium et spes*, n. 35.

²³ *Ibid.*, n. 79.

²⁴ *Ibid.*, n. 80.

are criminal; they poison civilization, and they debase the perpetrators more than the victims and militate against the honor of the Creator²⁵.

From this it is abundantly clear that the Fathers of Vatican Council II are firmly convinced that God's divine and eternal law, in which human persons can intelligently participate, includes some very specific moral norms which are absolutely and universally binding, transcending historical and cultural situations. The Council, moreover, clearly taught that norms of this kind are found in the area of sexual morality. Here the Council insisted that married couples, in their efforts to fulfill their obligations as spouses and as parents, cannot simply act as their own conscience dictates; rather they must make their own judgments of conscience conform to "objective criteria drawn from the nature of the human person and of his acts"²⁶. In elaborating on these norms the Council made it clear that "mutual self-giving" and "human procreation in the context of true love" are the human goods at stake in genital choices. Such choices can be morally right only when a full respect for these goods of human sexuality is present, for this is the criterion for judging the morality of sexual activity²⁷. And according to the thought of those who drafted *Gaudium et spes*, respect for these goods of human sexuality requires that genital activity be chosen only within the covenant of marriage. For the Council Fathers speak of the "acts proper to marriage"²⁸, and they go on to condemn adultery²⁹, polygamy³⁰, free love³¹, and similar activities. They insist that human sexuality far surpasses that of brute animals and that integral to human sexuality is its inner ordination to the generation of new human life³². They likewise insist that even spouses act wrongly whenever they choose sexual acts that do not fully respect the goods of mutual self-giving and of hu-

²⁵ *Ibid.*, n. 27: "Quaecumque insuper ipsi vitae adversantur, ut cuiusvis generis omicidia, genocidia, abortus, euthanasia et ipsum voluntarium suicidium; quaecumque humanae personae integritatem violant, ut mutilationes, tormenta corpori mentive inficta, conatus ipsos animos coercendi; quaecumque humanam dignitatem offendunt, ut infrahumanae vivendi conditiones, arbitrariae incarcerationes, deportaciones, servitus, prostitutio, mercatus mulierum et iuvenum; condiciones quoque laboris ignominiosae, quibus operarii ut mera quaestus instrumenta, non ut liberae et responsabiles personae tractantur; haec omnia et alia huiusmodi probara quidem sunt, ac dum civilizationem humanam inficiunt, magis eos inquinant qui sic se gerunt, quam eos qui iniuriam patiuntur, et Creatoris honori maxime contradicunt".

²⁶ *Ibid.*, n. 51: "obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis".

²⁷ *Ibid.*: "quae integrum sensum mutuae donationis ac humanae procreationis in contextu veri amoris observant".

²⁸ *Ibid.*: "proinde ipsi actus vitae coniugali proprii, secundum germanam dignitatem humanam ordinati".

²⁹ *Ibid.*, n. 49.

³⁰ *Ibid.*, n. 47.

³¹ *Ibid.*.

³² *Ibid.*, n. 51: "Indoles vero sexualis hominis necnon humana generandi facultas mirabiliter exsuperant ea quae in inferioribus vitae gradibus habentur".

man procreation, and they emphasize that spouses will not be able to meet their obligations unless they respect the virtue of marital chastity³³.

It will be useful here to summarize, in the form of propositions, key elements in the moral methodology used in the documents of Vatican Council II. I believe that this methodology can be summarized as follows:

1. The highest norm of human life is God's divine law, eternal objective, and universal (DH 3).
2. Human persons are so constituted by God that they are able, by using their intelligence, to participate in this law of God, coming to know in an ever more secure way the unchanging truths meant to guide human choices and actions which it contains (DH 3; GS 16.17).
3. This human search for unchanging truth is not easy, and it is for this reasons that God has, through divine revelation, made His law and its unchanging truths known to mankind. (On the difficulty of our search for truth in moral matters, which I did not take up in the foregoing review, see GS 16.17; on the need for revelation, see DH, n. 14).
4. Nonetheless, these unchanging truths of the moral order can be known by human intelligence insofar as these truths are rooted in the being of the human person and in the constitutive elements of human nature. Moreover, the Church has the competence to give authoritative interpretation of God's divine law, both as it has been publicly revealed and as it is capable of being humanly known (DH 3.14; GS 16.17.51).
5. This divine, eternal law (which, as participated in by human persons, is the natural law) embraces not only general principles such as the precept that we are to love God and our neighbors, but also more particular and specific norms which are absolutely binding, transcending historical and cultural situations precisely because they are rooted in constitutive elements of human nature and human persons and conform to the exigencies of respect for authentic human goods (GS 27.51.79-80; DH 14).
6. In matters concerning genital sexual activity, the immutable and unchanging goods or values of human persons which must be respected are those of mutual self-giving and the procreation of human life in the context of true love. Unyielding respect for these goods of human persons and of human sexuality is the criterion or moral norm which must be used in judging the morality of sexual activity (GS 51).

I believe that this examination of the moral methodology found in key texts of Vatican Council II immediately challenges the claims of Janssens and Curran, insofar as it seriously questions their own understanding of its methodology. For instance, both claim that the Council, following St. Thomas (and their interpretation of Aquinas will have to be considered later), taught that all concrete material norms (e.g., that one ought not to abort unborn human life, that one ought not to kill oneself) are historically and culturally conditioned. Yet, as we have seen, the Council insisted that certain specific material norms, such as those prohibiting abortion and wilful self-destruction, are required by a respect for human persons and by the universally binding principles of the natural law.

³³ *Ibid.*: "quod fieri nequit nisi virtus castitatis coniugalis sincero animo colatur".

My purpose now is to see whether the key themes in the moral methodology of Vatican Council II govern the teaching in *Humanae vitae* and *Persona humana*.

2. THE MORAL METHODOLOGY OPERATIVE IN "HUMANAЕ VITAE" AND "PERSONA HUMANA"

A. *Humanae vitae*

Pope Paul VI, in writing this encyclical, was not, of course, writing as a professional theologian or philosopher, but rather as the supreme pastor of Christ's Church. Thus it was not his intent to compose an essay in moral theology; rather his purpose was to set forth the mind of the Church on the significance of marriage and on the norms that must guide married couples in making good moral choices.

In doing this, Pope Paul VI evidently sought to abide faithfully to the teachings of the Council that had recently been concluded. This is shown by his concern, early in the encyclical, after first reaffirming the competence of the teaching authority of the Church to interpret authoritatively the natural moral law³⁴, to summarize the teaching of Vatican Council II on the nature of marriage and of marital love. Here he first reaffirms the constant teaching of the Church, one reaffirmed by Vatican Council II, that God is the author of marriage, and that He has instituted it to realize in mankind His plan of love³⁵. He then summarizes the characteristics of marital or conjugal love, and his description of it as a love that is human, total, faithful and exclusive until death, and fecund³⁶ accurately captures the teaching of Vatican Council II on the specific nature of this singular form of human love³⁷.

Pope Paul then seeks to unpack the meaning of "responsible parenthood". He first insists, in a passage that critics like Janssens find repugnant and indicative of the "physicalist" or "biologicistic" understanding of the natural law that they claim to find in *Humanae vitae*, that "in relation to the biological processes, responsible parenthood means the knowledge and respect of their functions; human intellect discovers in the power of giving life biological laws which are part of the human person"³⁸. Jans-

³⁴ *Humanae vitae*, n. 4.

³⁵ *Ibid.*, n. 8 (cfr *Gaudium et spes*, n. 48).

³⁶ *Ibid.*, n. 9.

³⁷ *Gaudium et spes*, nn. 49-50.

³⁸ *Humanae vitae*, n. 10: "humana ratio in facultate vitae procreandae biologicas deprehendit leges, quae ad humanam personam pertinent".

sens and others believe that this passage shows the "physicalism" of the encyclical, as opposed to the personalism advocated by the documents of Vatican Council II, insofar as it stresses "biological laws"³⁹. They contend that this passage shows that for Pope Paul VI biological processes are morally normative and determine the morality of genital acts in a way that fails to respect the role played by human intelligence determining the moral character of human choices and acts.

This passage, however, does not erect biological processes into moral norms. Note, first, that Pope Paul insists that human intelligence discovers these "biological laws" and that the latter are "part of the human person" (*quae ad humanam personam pertinent*). In asserting that these biological laws are part of the human person Pope Paul is, in my opinion, seeking to express the teaching of Vatican Council II that human sexuality, which includes the power to generate new life, surpasses in nature and dignity the sexuality of non-human animals; human sexuality is integrally "personal", and the procreative dimension of human sexuality is itself personal and does not need to be "assumed into consciousness" in order to become personal — a contention of the authors of the celebrated "majority report" of the papal commission on the regulation of birth and a contention with which Janssens, who sees the "human" or "personal" significance of sexuality to consist in its "relational character", agrees⁴⁰. In other words, in this passage Pope Paul is fully in accord with the personalism of the Council, for with the Council he holds that our sexual power to give life is integrally an element of our personal being. It is not some sub-human biological function; it is a personal good.

Note, second, that at precisely this point Pope Paul explicitly refers to a very important text of St. Thomas. It thus seems reasonable to interpret what Pope Paul says here in the light of the context provided by this important Thomistic text. In the text referred to St. Thomas argued that there are many "first" principles or precepts of the natural law insofar as human reason, as practical, naturally grasps certain basic "goods" of the human person as the good that is to be done and pursued in and through human choices and actions, and among these basic goods is that of human life-in-its-transmission, or the good of procreation⁴¹. His point is that this good, like the good of existence or life itself and the goods of friendship with others and of knowledge, functions, when grasped by human practical reason, as one of the first or underived precepts or principles of practical reason⁴².

³⁹ JANSSENS, *Reflections on "Humanae vitae"*, 248.

⁴⁰ Cfr *Majority Report*, ch. II, nn. 3-4, in *The birth-control debate*, ed. ROBERT HOYT National Catholic Reporter, (Kansas City, Mo. 1969), 70-71. Compare what is said there with JANSSENS, *Reflections on "Humanae vitae"*, 249.

⁴¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

⁴² For an excellent commentary on this Thomistic text see JOHN M. FINNIS, *Natural law and natural rights* (Oxford University Press, Oxford 1980), chapters 3 through 5.

Read in this context, the passage from *Humanae vitae* cannot be understood as claiming that biological functions or processes are morally normative. Rather, it must be understood as claiming that human life-in-its-transmission or the procreative good is a basic good of human existence, and that one of the first or basic principles of natural law or of practical reason is that human persons are to respect and honor this good in their choices and not adopt by deliberate choice proposals to set it aside. The reasoning of the encyclical, then, is hardly "physicalistic" or "biologicistic". Rather it is personalistic, for it demands respect for basic goods of the human person. In fact, the reasoning parallels that of Vatican Council II which, as we have seen, insisted that the objective criteria drawn from the nature of the human person and his acts relevant for making good genital choices required full respect for the great good of human procreation.

Respect for basic goods of the human person and not a slavish submission to impersonal biological or physical laws is the key moral claim at the heart of *Humanae vitae*. Paul VI makes this clear when he insists that the right moral order — the order established by God's divine law — is violated whenever a spouse, is freely choosing the conjugal act, at the same time freely chooses to set aside either of the great human goods (the unitive and procreative goods) that come into focus whenever one deliberates about choosing genital activity. Thus he says: "It is justly observed that a conjugal act imposed upon one's partner without regard for his or her condition and lawful desires is not a true act of love, and therefore denies an exigency of the right moral order in the relationships between husband and wife"⁴³. There is nothing biologicistic or physicalistic in this teaching. The pope is simply saying that a spouse who deliberately intends, in freely choosing coition, to violate the good of marital friendship (the unitive good) is choosing to act in way that violates the moral norm requiring persons to respect the good of marital friendship. Similarly, he continues, any spouse who in freely choosing coition likewise intends to set aside the good of human life in its transmission is choosing to act in way that violates the moral (not biological) norm requiring persons to respect the good of human life in its transmission (the procreative good)⁴⁴.

The teaching of *Humanae vitae*, in other words, does not, as Janssens and others claim, seek to judge the morality of conjugal acts in terms of some impersonal biological laws. Rather it holds that an intelligent and loving

⁴³ *Humanae vitae*, n. 13: "Homines enim merito animadvertisunt, usum matrimonii alteri coniugi impositum, nulla ratione habita eius status eiusque iustorum optatorum, non esse verum actum amoris, atque adeo iis adversari rebus, quas circa necessitudines inter coniuges moralis recte postulat ordo".

⁴⁴ *Ibid.*: "Pariter, si rem considerant, fateantur oportet, actum amoris mutui, qui facultati vitam propagandi detimento sit, quam Deus omnium Creator secundum peculiares leges in ea insculpsit, refragari tum divino consilio, ad cuius normam coniugium constitutum est, tum voluntati primi vitae humane Auctoris. Quapropter cum quis dono Dei uitetur, tollens, licet solum ex parte, significationem et finem doni ipsius, sive viri sive mulieris naturae repugnat corumque intimae necessitudini, ac properea etiam Dei consilio sanctuaeque eius voluntati obnuntitur".

respect for authentic goods of human persons and of human sexuality requires persons to forego any actions in which, of direct and deliberate intent, they would set aside and violate these goods. Pope Paul VI very clearly shows that the human intention to set aside or violate true goods of the human person is what makes the contraceptive choice immoral and not any slavish regard for the "physical structure of the action". Thus he writes, after condemning abortion (as had Vatican Council II), that "similarly excluded is every action, which, either in anticipation of the conjugal act, or in its accomplishment, or in the development of its natural consequences, proposes, either as an end or as a means, *to render procreation impossible*"⁴⁵. In other words, what is morally wrong is the human choice to act against the procreative good.

From all this, it is clear that the moral reasoning employed by Pope Paul VI is by no means a crude kind of biologism; rather it is a mode of reasoning that appeals to the same normative principles to which Vatican Council II referred, namely, a full respect for basic goods of human persons.

B. *Persona humana*

The basic presuppositions and moral methodology of the Vatican Declaration on Certain Questions of Sexual Ethics are essentially set forth in the first five numbered sections.

The Declaration begins by recognizing that sexuality "must be considered as one of the factors which give to each individual's life the principal traits that distinguish it". Indeed, the document insists that "it is from sex that the human person receives the characteristics which, on the biological, psychological, and spiritual levels make that person a man or a woman and thereby largely condition his or her progress towards maturity and insertion into society"⁴⁶.

From this it would appear that the Declaration, far from reducing sexuality to the level of a merely physical or biological phenomenon, on the contrary insists on its human, personal, and indeed spiritual significance. It is against this background stressing the personal significance of human sexuality that the Declaration, in subsequent sections, outlines in brief form the moral methodology which provides a sound basis for making good moral judgments and choices in genital activity.

At the very beginning of its methodological prologue, the Declaration stresses that people today are "more and more convinced that the human

⁴⁵ *Ibid.*, n. 14: "Item quivis respuendus est actus, qui, cum coniugale commercium vel praevidetur vel efficitur vel ad suos naturales exitus ducit, id tamquam finem obtainendum aut viam adhibendam intendat, ut procreatio impeditatur".

⁴⁶ *Persona humana* (Vatican Declaration on Certain Questions of Sexual Ethics), n. 1.

person's dignity and vocation demand that they should discover, by the light of their own intelligence, the values innate in their nature, that they should ceaselessly develop these values and realize them in their lives, in order to achieve an ever greater development”⁴⁷. Of special import, in my opinion, is that the Declaration here explicitly refers to and cites from the key passage in *Gaudium et spes* on the relationship between personal conscience and the objective moral order (the passage that was examined earlier in this paper)⁴⁸. The Declaration makes this appeal precisely to support its claim that the values human persons are capable of discovering by using their intelligence are by no means arbitrary and subjective, but rather objective and nonarbitrary in nature.

While claiming, with Vatican Council II, that human persons are capable by virtue of their intelligence to grasp objective values innate in their nature, the Declaration does not claim (as Curran alleges) that the human discovery of these values is facile or that, as Curran put it, “the intellect in a somewhat passive way discovers these values”⁴⁹. To the contrary, the Declaration implies that the human discovery of these values is beset with difficulties, because at this point it notes that God, Who wills our salvation, has graciously made known to us through His revelation “His plan of salvation”⁵⁰. Obviously such revelation would not have been necessary had it been easy for human persons to discover “rather passively” the values in accordance with which they are to shape their choices and actions.

The Declaration then insists that “there can be no true promotion of man’s dignity unless the essential order of his nature is respected”⁵¹. It recognizes that human beings are historical creatures and that “many of the concrete conditions and needs of human life have changed and will continue to change”. Here we have clear evidence that the authors of the Declaration are sensitive to the historically conditioned character of human existence. Yet the Declaration continues by claiming that “all evolution of morals and every type of life must be kept within the limits by the immutable principles based upon every human person’s constitutive elements and essential relations — elements and relations which transcend historical contingency”⁵².

In other words, in its methodology the Declaration contends that there are universal and transhistorical moral principles in terms of which changing historical conditions are to be morally evaluated. It does not ignore history but rather claims that the historically changing elements of human existence are capable of being morally evaluated in terms of objective and metahistorical moral norms.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 3.

⁴⁸ *Ibid.*, referring explicitly to *Gaudium et spes*, n. 16.

⁴⁹ CURRAN, *Sexual Ethics*, 39.

⁵⁰ *Persona humana*, n. 3.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

To support this claim the document appeals to the crucially important passage in *Dignitatis humanae* which was examined earlier, namely, the passage in which the Council Fathers had said that the highest norm of human life is God's divine law — eternal, objective, and universal — in which human persons can participate intelligently through the mediation of conscience⁵³.

The Declaration next rejects the view of some persons today that the only universally binding norm for human action is the "general law of charity and respect for human dignity". It insists that the more specific norms of the natural law (as a participation in God's divine and eternal law) and the more specific precepts of Sacred Scripture (as participating in the divinely revealed plan for human existence) are by no means culturally and historically conditioned but rather disclose "the authentic exigencies of human nature" and "manifest the existence of immutable laws inscribed in the constitutive elements of human nature"⁵⁴. To support this claim the Declaration once again explicitly appeals to an important passage of *Dignitatis humanae*, the one in which, as was seen in the first part of this paper, the Council Fathers taught that the Church has the competence to interpret not only revealed positive law but "also those principles of the moral order which have their origin in human nature itself"⁵⁵.

After reminding its readers that the "Church throughout her history has always considered a certain number of precepts of the natural law as having an absolute and immutable value"⁵⁶, the Declaration then considers the basic principles and values, rooted in the being of human persons, that are relevant in judging the morality of genital acts. In identifying these principles and values, the Declaration again has recourse to the teaching of Vatican Council II, referring this time to the teaching of *Gaudium et spes* that has already been reviewed in which the Council Fathers insisted, first, that human sexuality and the human power to give life wonderfully exceed the dispositions of lower forms of life, and, second, that the norms or criteria governing human genital activity are objective in character and, "based on the nature of the human person and his acts, preserve the full sense of mutual self-giving and of human procreation in the context of true love"⁵⁷. From this it is evident that the Declaration, in union with *Gaudium et spes*, sees in the values or goods of "mutual self-giving" and of "human procreation in the context of true love" the good (ends, purposes) toward which genital activity is to be ordered. These goods, in short, constitute the "finality of the sexual act". The Declaration then claims that "respect for this finality" is the "principal criterion" according to which

⁵³ *Ibid.*, explicitly citing *Dignitatis humanae*, n. 3.

⁵⁴ *Ibid.*, n. 4.

⁵⁵ *Dignitatis humanae*, n. 14, cited verbatim in *Persona humana*, n. 4.

⁵⁶ *Persona humana*, n. 4.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 5, explicitly referring to *Gaudium et spes*, nn. 49.51.

sexual activity is to be judged and that respect for this finality, i.e., the goods of mutual self-giving and human procreation, "ensures the moral goodness" of freely chosen sexual activity⁵⁸. According to the Declaration, moreover, this is the principal criterion for assessing the morality of sexual activity proposed by *Gaudium et spes*⁵⁹.

From this review of the moral methodology used in *Persona humana* it is evident the authors of the document make a conscious effort to adhere to the moral methodology found in the documents of Vatican Council II. It will be recalled that, at the end of the section dealing with the methodology of the Council, an effort was made to summarize in six key propositions the principal methodological principles used by the Council Fathers. I believe that the same principles have been shown, in the foregoing analysis of the Vatican Declaration on Certain Questions of Sexual Ethics, to be operative in it. In fact, at key points within the document explicit reference, as we have seen, is made to the centrally important methodological passages in the documents of Vatican Council II considered in the first part of this paper, and such reference is given precisely in order to show that the thought of the Declaration conforms to the thought of Vatican Council II.

3. CONCLUDING ASSESSMENT OF THE POSITION OF JANSSENS AND CURRAN

The central claim made by theologians like Janssens and Curran is that the teaching found in *Humanae vitae* and *Persona humana* is based on an understanding of the natural law that is physicalistic or biologicistic, and that these documents thus failed to incorporate the personalistic understanding of natural law found in the documents of Vatican Council II.

I believe that the material set forth in this paper is more than sufficient to falsify this claim, for it has been shown here that both of these documents are rooted in a personalistic understanding of natural law, the same sort of understanding found in the Council documents.

But both Curran and Janssens, appealing to St. Thomas, argue that no concrete material norms are universally true, valid in all historical and cultural conditions. Both fault the documents they criticize for insisting on absolute, unexceptional norms specifying certain sorts of genital choices as always immoral, and both claim the support of Aquinas for this critique. What is to be said of this?

Although it is not possible here to enter into a full examination of St. Thomas thought on the matter, it must be firmly noted that Aquinas was quite clear in affirming that there are certain sorts or kinds of human acts that are "secundum se" or intrinsically evil by virtue of their moral

⁵⁸ *Ibid.*, n. 5.

⁵⁹ *Ibid.*

object or subject matter⁶⁰. Moreover, in the Second Part of the Second Part of his great *Summa Theologiae* St. Thomas specifically names certain kinds of human acts that are always wrong because they are intrinsically evil or evil "secundum se". Among these are the acts of stealing⁶¹, lying⁶², fornicating⁶³, committing adultery or having intercourse with someone who is not one's spouse⁶⁴, and intending to kill a fellow human being on one's own authority⁶⁵. The list given, moreover, is illustrative, not taxative. In short, for Aquinas there are some human acts that are always wrong, and they are wrong because the norms prohibiting them are absolutely binding. It was his teaching that the precepts of the Decalogue are not even dispensable by divine authority⁶⁶, and among these precepts, of course, are the sixth and ninth commandments. And in his discussion of sins of luxury or lust St. Thomas includes as sins always wrong such deeds as premarital sex (fornication), adultery, masturbation, incest, etc.⁶⁷.

Since this is indeed St. Thomas's position, it follows that both Janssens and Curran mistake his teaching. It was St. Thomas's thought that some specific material norms are so closely related to the first principles of natural law that they can never admit of exceptions.

In conclusion, the teaching of *Humanae vitae* and of *Persona humana* is rooted in the personalist understanding of natural law found in the documents of Vatican Council II, and the thought of this Council, in turn, is firmly rooted in the thought of St. Thomas.

⁶⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, aa. 2 and 5. On this matter see my *Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human Acts*, in «The Thomist», 48.4 (1984), 566-606, especially 580-590.

⁶¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 66, aa. 5 and 6.

⁶² *Ibid.*, II-II, q. 110, aa. 1 and 2.

⁶³ *Ibid.*, II-II, q. 154, a. 2.

⁶⁴ *Ibid.*, II-II, q. 154, a. 8.

⁶⁵ *Ibid.*, II-II, q. 64, a. 7.

⁶⁶ *Ibid.*, I-II, q. 100, a. 8. On this see the fine article by PATRICK LEE, *The Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators*, in «Theological Studies», 42.3 (1981), 422-443.

⁶⁷ *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, aa. 2.6.8.9.11.

THE PERSONALISM OF JOHN PAUL II AS THE BASIS OF HIS APPROACH TO THE TEACHING OF “ HUMANAЕ VITAE ”¹

JOHN F. CROSBY

In his address of September 17, 1983, the Holy Father said that “it is not sufficient that it [the encyclical, *Humanae vitae*] be faithfully and fully proposed...”. This seems at first glance surprising, for it is, as everyone knows, relatively rare for a Catholic pastor or teacher, or for that matter even the Bishop’s Conference of a country, to present the teachings of the encyclical “faithfully and fully”. Those who do present it fully usually give evidence thereby of their faithfulness to the entire magisterium of the Church. And yet the Holy father said that this is not enough; it is indispensable, of course, but not enough. His sentence continues: “but it also is necessary to devote oneself to demonstrating its deepest reasons”². No-one in the church has done more than John Paul himself to advance this work of finding “the deepest reasons” for the moral teachings of the Church concerning man and woman; indeed, one of the most precious legacies of his pontificate will surely be his own profound and original reflection on the foundations of these teachings³. But long before he was elected Pope and while he was still only Karol Wojtyla, he was already doing original philosophical and theological work which is very rich in what it says and implies about “the deepest reasons” for the teachings of the Church on marriage, parenthood, chastity⁴. In the present paper I want to draw on all these sources, and to offer a brief introduction to those philosophical

¹ This article is a somewhat expanded version of the paper which the author presented at the conference on *Humanae vitae* at Princeton University, August, 1988. The conference, which stood under the motto, “Trust the truth”, was organized by the Roman Academic Center of New York.

² Cfr *Familiaris consortio*, para. 31.

³ I refer of course in the first place to the series of 133 addresses at the Wednesday audiences which began in 1979 and extended to 1984 and which was devoted to developing a “theology of the body”. The definitive Italian text is GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, Roma 1987. I will in the following quote from the English translations which appeared in *L’Osservatore Romano* and which have been published in four paperback volumes by the Daughters of St. Paul, Boston, under the following titles: I: *Original Unity of Man and Woman* (1981); II: *Blessed are the Pure of Heart* (1983); III: *The Theology of Marriage and Celibacy* (1986); IV: *Reflections on Humanae vitae* (1984). My references will be to these volumes.

⁴ Here we have to do primarily with *The Acting Person*, Dordrecht 1979 and *Love and Responsibility*, New York 1981. Karol Wojtyla also wrote certain papers which are important for the subject of this study: these will be introduced below.

themes in the thought of the Pope which form the basis of his preferred way of presenting the teachings of the encyclical, *Humanae vitae*. But I do not aim at developing completely his arguments for these teachings; my primary concern is with the philosophical foundations on which John Paul attempts to build his arguments.

Where does the Holy Father look for the reasons which underlie the moral teachings of the Church? Does he look right away to the will of God? Does he say that God has forbidden the use of artificial contraception, and that we ought to obey God whenever He exercises his authority? Not at all; though his reflection is theological, and refers repeatedly to God, he does not appeal to any divine prohibition. Or if one insists on saying that God prohibits artificial contraception, the Holy Father will ask in turn, But why does God prohibit it? And his answer is that it is opposed to "the truth about man", as he likes to say, and that this is in a sense a deeper answer to the question. There is a truth about who we are, about our bodies, our masculinity and femininity, and above all, about our personhood, and about our creaturehood; it is this truth, and ultimately the God who is Truth, but not any legislative will of God, which is the ultimate basis for the norms for responsible procreation as enunciated in *Humanae vitae*. If someone does not accept these norms, his problem is usually not in the first place with the norms, but with his whole philosophy and theology of human nature; he has to begin with rethinking his philosophy and theology if he is ever going to see the reasonableness of the norms. This is why Karol Wojtyla said in 1978: "It seems that we can consider as the deepest level of this event [the struggle surrounding the encyclical] the controversy and the struggle over man, over the value and meaning of human existence..."⁵.

The Holy Father develops this idea by saying (in *Familiaris consortio*, n. 32, among many other places) that the person who takes contraception for granted, and sees in it a morally harmless way of avoiding conception, does not just have a slightly different understanding of human nature from the Christian one, but a fundamentally different one. He holds that to the acceptance of artificial contraception there corresponds one vision of the human person, and to the rejection of it there corresponds an entirely different vision of the person. The norms taught in the encyclical, then, do not just concern the marital practice of spouses in their child-bearing years; they raise the whole question of the truth about man and woman and about the human person. If the Holy Father goes to a lot of trouble to explain these norms, it is not because he is onesidedly obsessed with them, but because he is aware of this vaster truth about man on which they depend, and because he feels keenly his calling to proclaim this truth in its integrity.

⁵ Die anthropologische Vision der Enzyklika *Humanae vitae*, in Von der Koenigswuerde des Menschen, Stuttgart 1980, 182. This paper first appeared in "Lateranum", XLIV (1978), no. 1, with the title *La visione antropologica dell'"Humanae vitae"*.

We are about to discuss this truth as the Holy Father sees it. But first we need to get acquainted with one other idea of his about its importance; he thinks that it is *pastorally* of the utmost importance to trace the norms of *Humanae vitae* back to the truth about man and woman. He thinks that we need this truth, not just in order to *understand* the norms of the encyclical, but also in order to *live* in accordance with them. In other words, it is not just theologians but also spouses who need to know the "truth about man" which underlies the prohibition of contraception⁶. And the reason is this: without any insight into this underlying truth, the norm seems to be outside of us, and is felt to be an imposition, or at least a burden. But in seeing how the norm grows out of the truth about man, and how we *live in the truth* of our being by acting according to the norm, it is internalized, made our own, and thus ceases to be a burden even when it requires considerable sacrifice of us. In his major philosophical treatise John Paul reflects on this process of internalization, and says: "The tension arising between the objective order of norms and the inner freedom of the person is relieved by truth, by the conviction of the truthfulness of good. But it is, on the contrary, intensified and not relieved by external pressures, by the power of injunction and compulsion"⁷. Hence the supreme pastoral importance of bringing out in a convincing way the truthfulness of the moral norms taught by the Church. The human person is so made for the truth, that he can live it only if he understands it. This of course does not mean that a Catholic is excused from a norm which he does not yet fully understand; it just means that the faithful owe it to themselves as persons to do everything they can to develop their understanding of the norms of the Church, and that the Church owes it to the faithful to do everything she can to build up their understanding of what she teaches. And I might add that she owes this to them, in the view of John Paul, not just because their understanding of the norms facilitates their compliance with the norms, but in the first place because she takes them seriously as persons by leading them beyond a blind obedience and by educating them to a rational obedience, an *obsequium rationabile*, as St. Paul calls it.

One can see how congenial to the mind of John Paul the motto of our conference on *Humanae vitae* is: Trust the Truth. In other words: trust the truth about man and woman; it can win, as nothing else can win, the allegiance of spouses. Do not teach the norms of conjugal morality apart from the anthropological truth which grounds them; be confident in the power of truth to do what the norms, taken in isolation, are impotent to do, and impotent even if they are supported by compulsion, namely to enter into the heart and appeal to our freedom.

⁶ Cfr *Familiaris consortio*, n. 34. As will often be the case throughout this study, our reference here is not to the most important passage in John Paul's writings which illustrates what we are ascribing to him in the text, even less is it to the only such passage; it is simply to one exemplary passage.

⁷ KAROL WOJTYLA, *The Acting Person*, 166.

But enough of introduction. We want now to get acquainted with this so compelling "truth about man" and to understand why John Paul deserves to be called a kind of prophet of this truth. Though we will study the "truth about man" with a view to understanding better the teaching of *Humanae vitae*, we do not, I repeat, claim to develop a complete argument for this teaching; we are primarily concerned with presenting the anthropological vision of the Holy Father on the basis of which one could then (in another article) develop his preferred arguments for the central teaching of the encyclical. We limit ourselves in this way because we are well aware that even after the Christian vision of the human person has been secured there remain various difficulties which one has to deal with in trying to draw the right ethical conclusions about the regulation of births. But this in no way calls into question the supreme importance of the anthropological foundation of the ethical analysis; without this foundation the ethical analysis is doomed to failure.

It is natural to begin by asking what *the* most important single element is in the "adequate anthropology" of the Holy Father, as he also calls his attempt to formulate the "truth about man". This most important single element, and most fundamental element, is not difficult to find; it is this, that each human being is a person. This is why I have chosen in my title to speak of his "personalism" rather than of his anthropology. We do not have to hear John Paul talk for long before we realize that he is fascinated with, and in awe of, the personhood of man.

We begin by speaking of his distinctive way of approaching the study of the person. Though this will indirectly introduce us to his vision of the human person, it is only in the second and third section that we will speak directly of it.

1. THE BEING OF THE PERSON AS REVEALED IN THE "SUBJECTIVITY" OF THE PERSON

In analyzing the structure of the person John Paul goes beyond the philosophical tradition which he inherits in a remarkable way: he makes much of the conscious experience which the person has of himself. This tradition had defined the person, to quote the classical formula of Boethius, as an "individual substance of rational nature", but it did not, it precisely did not express itself in terms of self-presence, subjectivity, inter-subjectivity, interiority, solitude, communion. Now John Paul, while of course entirely affirming the substantiality and the rationality of the person, does speak, indeed makes a point of speaking, and takes a particular delight in speaking, in just these "subjective" terms. Thus he commonly discusses the nature of the person in terms of *interiority* and of *inwardness* (just as *Gaudium et spes* does in para. 14). This is nothing other than the belonging of

the person to himself (of which we shall speak directly below) *as it is experienced from within by the person*. Here is another example. In his extraordinarily profound meditation on the first three chapters of Genesis he observes that the account of the creation of man in ch. 2 is more subjective than the "priestly" account found in ch. 1, by which he means that only in ch. 2 do we read of such things as the *solitude* of man before the creation of woman, and of the *experience of shame*, both of its absence and then, after the fall, of its presence. This subjective approach fascinates John Paul, who marvels at the fact that it is found in so archaic a text as Genesis 2. He centers his meditation mainly around this second and more subjective account of creation.

One has to understand correctly this interest of the Holy Father in personal subjectivity. He does not think that he is departing from the *being* of the person, and studying instead only *psychological experiences* in the person; even less does he think that there is nothing more to the being of the person than such experiences. He knows well that the person has a being and a structure as person whether he is consciously present to himself or not. *But he thinks that in the conscious self-presence of the person we have a uniquely intimate access to the being of the person.* When, for example, John Paul studies the human person through the experience of sexual shame, he gives not just a psychological but a deeply personalist reading of this experience, which he explicitly calls a metaphysical reading of it⁸.

We could say that there are for John Paul two extremes to be avoided in our understanding of consciousness and being in the human person. We must not reduce the being of the person to consciousness, as if the person were real as person only in conscious self-presence. But we must also not separate being from consciousness in the person, as if the deeper, more metaphysical being of the person in no way communicated with the conscious self-presence of the person and lay entirely outside of consciousness. The Pope thinks that this deeper being of the person is actualized in conscious self-presence, and is thus reflected in conscious self-presence, and this far more than had been generally recognized in pre-modern thought, and he thinks that this self-presence should be used more as a source for the deepening of our image of the human person⁹.

And why should it be used more? What is to be gained by supplementing the older, more objective approach with this more subjective approach? In a very important but neglected little essay entitled, "Subjectivity and the Irreducible in Man"¹⁰, which is surely one of his boldest philosophi-

⁸ KAROL WOJTYLA, *Love and Responsibility*, ch. 3, section 2, "The Metaphysics of Shame". And in his commentary on Genesis he gives a theological reading of the experience of sexual shame.

⁹ On this whole subject see above *The Acting Person*, chs. 1 and 2.

¹⁰ In *Analecta Husserliana*, VII, Dordrecht 1978, 107-114. This article was just recently published in Polish in "Ethos" 2/3 (1988), 21-28.

cal statements, he claims that the objective approach, left to itself, runs the danger of losing what is distinctive of man as person. He goes so far as to claim that the whole Aristotelian metaphysics runs the risk of "reducing man to the world", of failing to do justice to the proprium of man, to what makes him a person. He says that there is a *cosmological* focus of the Aristotelian tradition which needs to be completed by a more *personalist* focus, which is characterized by studying man not only in terms of substance, potentiality, and the like, but also of self-presence and self-donation, and thereby studying him in all his concreteness and specificity. And he thinks that as a matter of historical fact the recourse to subjectivity in the last few centuries has enabled many thinkers to achieve a more adequate vision of man as person, and to achieve it without any least concession to subjectivism¹¹.

Here we can say a word about the "phenomenology" of the Pope. I find that very many people would like to understand just what it is in his thought which gets called phenomenological; they are not sure what this term means, but are intrigued at its being applied to the thought of a Pope. Well, one answer, not an exhaustive answer, but part of the answer, is that phenomenological philosophy has cultivated the study of personal subjectivity, and that the method and even many of the results of this philosophy can serve to enrich the Christian personalism towards which John Paul is working.

Now his interest in the subjectivity of the person shows itself in his way of explaining the teaching of *Humanae vitae*. He starts from the self-donation which is enacted in the sexual union of spouses. In what follows we will have much to say about this self-donation, but already now we can see that spousal self-donation is by its very nature something consciously lived through; spouses could not possibly perform this self-donation without being aware of it; they are necessarily present to themselves as donating themselves to each other. John Paul proceeds to argue as follows: "The act of contraception introduces a substantial limitation within this reciprocal giving and expresses an objective refusal to give to the other all the good of femininity and masculinity"¹². He often expands this thought by saying that as a result of resorting to contraception the self-donation of each spouse inevitably gets eroded by the attitude of selfishly using the other for one's own gratification. This almost implies that the disorder involved in contraception cannot remain entirely unknown to contracepting spouses, but that they can find it in their own self-experience if only they look deeply enough. For if self-donation is by its very nature

¹¹ If one considers, as JOSEF SEIFERT has tried to show in his metaphysical treatise, *Essere e persone*, Milano 1989, that being in the most proper sense is personal being, then it follows that the "subjectivity" through which Karol Wojtyla proposes to study man as person is a subjectivity through which the most properly objective reality is revealed.

¹² Allocution of September 17, 1983; cfr *Familiaris consortio*, para. 32.

something consciously lived through, then, one would think, self-donation compromised by selfishness cannot remain completely outside of the consciousness of the spouses.

Notice that other ways of explaining the teaching of *Humanae vitae* are not as "subjective" as the one which is so congenial to John Paul and to his personalism. If for instance one starts from the anti-life character of contraception, or if one starts from the impiety of contraception (as John Paul himself often does), then one starts from facts which may or may not be experienced by contracepting spouses; they are not essentially embedded in our self-experience in the same way as compromised self-donation is.

In his important paper of 1978, "La visione antropologica dell'*Humanae vitae*"¹³, Karol Wojtyla carried out an extremely careful textual comparison of *Humanae vitae* with the chapter on Christian marriage in *Gaudium et spes*, and came to the conclusion that the latter text deals with the wrong of contraception in primarily objective terms, whereas the encyclical deals with it in more subjective terms. His main point is that in speaking of the inseparability of the unitive and procreative "meanings" of the marital act, the encyclical speaks of the act as consciously performed and experienced by the spouses. Karol Wojtyla saw in this more subjective approach a significant "progress" of the encyclical over the conciliar text.

But of course this subjective approach of John Paul is not to be confused with subjectivism (any more than the subjective emphasis of the encyclical could be confused with a concession to subjectivism). John Paul does not mean that contraceptive intercourse simply weakens the experience of self-donation; he means that it compromises the *reality* of self-donation, and that it is this deformed reality which can be experienced. Nor does he mean that there is a merely empirical connection between contraception and compromised self-donation; he means that there is an intrinsically necessary connection between them, that there is an inexorable personalist logic whereby the one leads to the other. Nor finally does he mean that if spouses using contraception should not be able to find in their self-experience anything in the way of sexual selfishness, then they are free of this selfishness and are not guilty of any moral disorder; he means that in their intercourse there is an "*objective refusal* to give to the other all the good of masculinity and femininity" (my italics) and hence an objective moral disorder. In order to grasp the breadth and balance of John Paul's thought one has to dwell on the fact that in the very passage where he probes the *subjectivity* of the contracepting spouses, he speaks of the *objectivity* of their refusal.¹⁴.

¹³ I refer here to the German translation, *Die anthropologische Vision der Enzyklika "Humanae vitae"*, especially the section entitled "Subjektivitaet", 186-192. See my note # 5 above.

¹⁴ We will understand better the objectivity of this refusal after we have gotten acquainted with the place of the body in the makeup of human nature according to John Paul.

John Paul thinks that the more subjective approach to the teachings of the encyclical, besides being deeply congenial to his own mind, is also pastorally indispensable, that it is exactly the approach required by our age.

[The author of the encyclical] was undoubtedly aware of that particular sensibility of modern man which refers to the subjectivity of his acting and his experience. The development in modern philosophy of the anthropological subject corresponds to this sensibility. It follows from our analysis that this sensibility does not lead man to the position of pure subjectivism. *On the contrary, by grasping the objective moral order in being conscious of himself as subject, he is enabled to understand in a more mature way the authenticity, the reasonableness, the beauty of this order* [my italics]. Perhaps it is precisely then that we achieve what St. Thomas wanted to express when he spoke of the "participatione legis aeternae in rationali creatura"¹⁵.

We get a glimpse here of the boldness with which John Paul attempts to unite *vetera* and *nova*, to unite the traditional and the modern.

So far we have simply spoken of the subjective approach for which John Paul has such a great affinity, and though this has introduced us to his personalism and to his understanding of the relation between being and consciousness in the human person, we must now make the attempt, if we are going to throw new light on the teaching of *Humanae vitae*, to speak more directly about his vision of the human person.

2. THE PARADOXICAL STRUCTURE OF THE HUMAN PERSON

When talking of man as person, John Paul often quotes a line from *Gaudium et spes*; indeed, there is I think no other conciliar text which he quotes as much as this one. In para. 24 the Council fathers say "that man, though he is the only creature on earth which God willed for its own sake, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself". The Holy Father is taken with the paradoxical structure which is here ascribed to the human person: each human person is so much a being of his own that he can only be willed for his own sake, and yet he is not so much a being of his own as to be able to live for himself and be happy in the solitude of his own being, he has instead to make a gift of himself to another in order to gain that being of his own which belongs to him as person. The Pope thinks that much of the "truth about man" is epitomized in this conciliar expression of this paradoxical structure. Let us see what he has to say about each of the two terms of the paradox; let us hear him first on the selfhood of the human person, and then on the need which the human person has for communion with others.

¹⁵ *Ibid.*, 192 (my translation from the German).

a. *Persona est sui iuris et alteri incommunicabilis.* Freely rendered, a person is a being who belongs to himself and who is not a part or property of anything else. Each person is so much a being of his own, is so strongly gathered into himself and anchored in himself, that he resists being incorporated into any totality in which he would be a mere part, serving only to build up the totality; he is rather a totality of his own, a world for himself. The thought can be expressed in the famous terms of Kant: each person is an end in himself and is never to be treated, whether by himself or by another, as an instrumental means for realizing some result¹⁶.

As one sees in this Kantian formulation, this basic truth about the person gives rise to a basic moral norm; the selfhood of the person gives rise to the norm directing us to respect persons in this far-reaching "being of their own" which they have as person, and to abstain from all using, owning, absorbing of persons. This norm, which for John Paul is the first principle of morality — he calls it the "personalist principle" — is so strong as to hold even for God. In his early work, *Love and Responsibility*, he says, "This principle has a universal validity. Nobody can use a person as a means towards an end, no human being, not even God the Creator. ...if God intends to direct man towards certain goals, he allows him to... know those goals, so that he may make them his own and strive towards them independently"¹⁷. This is why the passage in the Pastoral Constitution, 24, which John Paul so loves to quote, speaks of man being willed by God for his [man's] own sake. The Holy Father means that God is simply recognizing the personhood of man by willing him, and also ruling him, for his own sake. He often says that we, when we respect persons and abstain from all using and violence towards them, are simply participating in that vision of them and love for them which God has¹⁸. But what above all concerns us at the present moment is not so much the personalist norm, and its validity even for God, but the underlying truth about the selfhood of the person which is reflected in it, the truth that the person is *sui iuris* and *alteri incommunicabilis*, that is, in an incomparable sense he is himself and he is not any other.

This is what John Paul says about the *being* of the person. He also has something to say about the *acting* of the person. He makes his well-known distinction between "what happens in man" and what man "does himself", calling the former an "activation" and reserving the term, "act-

¹⁶ See above all *The Acting Person*, ch. 3. But for a briefer statement of his thought on the selfhood of the person see *Love and Responsibility*, 21-24, or his lectures *Die personalistische Konzeption des Menschen*, in *Elternschaft und Menschenwuerde* Vallender-Schoenstatt 1984, Wenisch (ed.), 27-43, especially 30-36.

¹⁷ KAROL WOJTYLA, *Love and Responsibility*, 27.

¹⁸ See for example JOHN PAUL II, *The Original Unity of Man and Woman*, Boston 1981, 116, 132. (This is the first of the four volumes which contain all the allocutions of the Holy Father's five-year catechesis on human love; see my note # 3 above).

ing", for the latter¹⁹. "What happens in man" would comprise instincts, drives, and whatever else springs up in us outside of our selfhood and with a spontaneity of its own. One sees how acting expresses the being of one who belongs to himself as person, it is just because the human person belongs to himself, that he does not just endure what happens in him, but can act through himself. If the human person were not gathered into himself in the sense of being *sui iuris et alteri incommunicabili* he would entirely lack the inner ontological resources, so to speak, for acting through himself.

We cannot fully understand the thought of John Paul on the acting of the person without considering the person *in his relation to truth*. He often explains himself on this point in exactly that subjective way discussed above. Thus in one place he explains it by reflecting on the experience of solitude. Feeling himself into the account of Adam naming the animals, he interprets this act of naming as the act of understanding the truth about the non-personal beings around him²⁰. And in understanding this truth Adam acted through himself and so came to himself, began to experience himself; in going out to the truth of things around him he returned to himself, and began to experience his personal selfhood and to develop an interiority. But in this self-experience he realized how different he was from all the beings around him, and in this realization he experienced a deep solitude. This is a solitude which we too experience in our relation to non-persons, and experience in proportion as we understand the truth about them. It is clear that this solitude is not a *merely psychological* experience, detached from the being of the person; it is nothing but an experience of this being, it is an experience of that ontological structure of belonging to oneself of which John Paul speaks. Perhaps we could even say that it is an experience of what Boethius had called, using the language of Aristotelian metaphysics, the proper substantiality of the person. The main point for us is that we act through ourselves and experience our selfhood through our relation to the truth of beings, and that we cannot act through ourselves and experience our selfhood if we lose our orientation towards truth.

He also discusses the more properly moral acting of the person, and explains why it is possible only in relation to the "truth about good". When we feel the appeal of good things, even objectively good things, we are at first in danger of being dominated by them, of being subject to a "moral determinism" which tends to prevent us from acting through ourselves. Only in breaking through to the "truth about good" do we gain that spiritual distance to goods which lets us act through ourselves towards them²¹.

¹⁹ *The Acting Person*, ch. 2.

²⁰ *The Original Unity of Man and Woman*, 43-49, cfr also John Paul's address at the Catholic University of Lublin, June 9, 1987. See my commentary on this address, *Dialektyka podmiotowosci i transcendencji w osobie ludzkiej* (*The Dialectic of Subjectivity and Transcendence in the Human Person*), in "Ethos" 2/3 (1988), 57-65.

²¹ *Love and Responsibility*, 115; cfr also *The Acting Person*, ch. 3, sections 7 and 9, and ch. 4, section 3.

Through that spiritual distance we experience something like the solitude of Adam naming the animals; we grow in that interiority and subjectivity in which the ontological structure of the human person is lived through and experienced.

Thanks to his subjective approach to the human person John Paul is able to bring to light a very significant though easily overlook feature of our acting in relation to the truth about good. He says that this acting should not be exclusively understood in terms of the good to which it is directed; there is also a reflexive element in all acting, that is, the agent also has to do with himself. This is perhaps nowhere so clear as in conscience; when we feel some moral imperative in conscience, however strongly we are drawn outside of ourselves by the good which imposes the obligation, we are at the same time drawn within ourselves, and are aware of disposing over our very selves in the performing of the action, in other words we are aware that our acting involves self-determination. Just as in all cognition we are not only aware of some object, but also present to ourselves as cognizing, so in all acting in relation to good we not only affirm some object outside of ourselves but also determine ourselves; self-determination is to moral acting what self-presence is to cognition.

In thus probing the subjectivity of acting we can develop further our understanding of the selfhood of the person. For John Paul often says²² that self-presence and self-determination express the fact that the person is an end in himself and even in a sense exists for his own sake; if the *whole* meaning of his acting were the cognizing of some object outside of himself or the promoting of some good outside of himself then, he would be drawn off of himself towards that object or that good in a manner inconsistent with his belonging to himself.

Let us now see what follows (from John Paul's account of selfhood and self-determination for the understanding of the teachings of *Humanae vitae*.

1. The personalist principle, as we saw, says that the person, being *sui iuris et alteri incommunicabilis*, must never be merely used but always also affirmed for his own sake²³. This implies for John Paul the wrongness of one way of trying to explain the condemnation of contraception, and thus at least points indirectly in the direction of the right way of defending it. He means the "rigorism" according to which the whole meaning of the sexual union of spouses is to be an instrumental means for raising up offspring²⁴. If that were so, it would of course follow that contraceptive intercourse is inherently disordered and irrational. But the premise contradicts the personalist principle; spouses would violate each other as per-

²² For instance in *Die personalistische Konzeption des Menschen*, 34.

²³ Cfr *Love and Responsibility*, 40-44.

²⁴ *Ibid.*, 57-61.

sons if in their intimate relations they merely used each other for the sake of procreation, and God would violate them as persons if He gave them the sexual drive merely to use them for this purpose. Notice that the nobility of the purpose does not help at all in removing the moral disorder which comes from using persons.

2. But from this it does not follow for John Paul that one can give a personalist defense of contraception, *for contraception also violates the personalist principle*, and this violation goes far towards explaining the wrongness of contraception. In other words, it is not only non-contraceptive marital relations performed according the spirit of this "rigorism", but also contraceptive marital relations, which violate the truth about the person. While it is obvious that the former violate the personalist principle, it is not equally obvious that the latter violate it, and so we shall have to examine more closely the depersonalizing character of contraception. But we have made an important start by identifying the personalist principle as the principle which according to John Paul controls the ethical analysis of contraception.

3. This personalist principle helps us understand why John Paul teaches, as the Church has always taught, that the act of contraception is intrinsically wrong and can never be made right by any amount of good results which it might lead to. It is not so difficult to see that the violation of a person, as when one makes a slave of him, is intrinsically wrong, and that the good consequences of enslaving him are irrelevant to the rightness or wrongness of enslaving him. If then John Paul can show that contraception does indeed violate the personalist principle, it will hardly be surprising if he teaches that the wrongness of contraception is an intrinsic wrongness. I touch here of course on a vast subject, which I cannot do justice to in this paper; but the subject should not pass unmentioned:

4. John Paul's understanding of selfhood and self-determination underlies his teaching on the possibility of abstinence. If abstinence were easy, the teaching of *Humane vitae* would have caused no controversy; everyone would then agree that the only medically sensible way of spacing out births would be abstinence, which would be much preferable to powerful new drugs or to unreliable devices. But very many people think that the abstinence which is typically required of a couple which refuses contraception is not only difficult but is in fact more than human nature can bear. John Paul responds that such people often fail to understand the personhood of man and woman; they think that human beings have to live at the beck and call of their drives and wants; they overlook their power of acting through themselves and of determining themselves. He often calls attention to the paradox that the same people who exalt man into a promethean position when it comes to the technological manipulation and domination

of the world and of themselves, fail to treat him even as a person when it comes to the task of him mastering and forming his drives and urges: they make him first a god and then an beast, without ever getting closer to the truth that he is in fact an incarnate person²⁵.

b) But the human person, for all his selfhood, does not exist through himself, and does not suffice for his own happiness. "He can find himself only by making a sincere gift of himself", as that Council text says. If the human person through his selfhood reflects God, then through his being made for communion with other persons he reflects the inner-trinitarian life of God. In his commentary on Genesis John Paul ventures the opinion, cautiously, that this being made for communion with others is perhaps an even more significant fact about man than his selfhood²⁶. As we would expect, John Paul often explains interpersonal communion in a subjective way, as when, in the same commentary, resuming his discussion of solitude, he says, "Man's solitude... is presented to us not only as the first discovery of the characteristic transcendence peculiar to the person, but also as the discovery of an adequate relationship 'to' the person, and therefore as an opening and expectation of a communion of persons"²⁷.

It is important to add that John Paul not only stresses the necessity of each person living by self-donation, *but also of being received by the one to whom he gives himself*; this too belongs to the full finding of oneself in communion with other persons²⁸.

Now what is the most perfect form in which one human person makes a sincere gift of himself to another human person? In a marvellous passage in his early work, *Love and Responsibility*, Karol Wojtyla explains the answer which he has always given to this question: the most radical self-giving of one human person to another human person occurs between man and woman in spousal love²⁹. Here we have a love which is more than just benevolence towards the other, and even more than the readiness to make sacrifices, even very great sacrifices, for the other; here we have a giving of oneself, and not only that, but a *surrender* of oneself to the other, and the will of each to come to belong to the other. Indeed, the abandonment of each spouse to the other goes so far, he observes, that one might well wonder how this abandonment is compatible with the selfhood of each spouse. How can a person, who as person belongs to himself, ever make himself belong to another, how can he even want to belong to another? "The very nature of the person is incompatible with such a surrender"³⁰.

²⁵ Cfr his allocution at the Catholic University of Lublin, June 8, 1987.

²⁶ *The Original Unity of Man and Woman*, 72.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ See for instance *Ibid.*, 128-134.

²⁹ *Love and Responsibility*, 95-100.

³⁰ *Ibid.*, 96.

Karol Wojtyla answers that in fact spousal self-surrender is *rendered possible* by the belonging of the person to himself. *Precisely because* the person belongs to himself, and is handed over to himself, he can dispose over himself by giving himself away spously³¹. And he gives a further answer. One can see that a further answer is necessary as soon as one notices that the belonging of the person to himself also renders possible the act for example of selling himself as a slave or of throwing himself away in some other manner; if he did not belong to himself as person he could not dispose over himself like this. The further answer is that in giving oneself away spously one precisely does not throw oneself away but rather gives oneself in such a way as to gain oneself and to live and thrive as a personal self who is *sui iuris* and *alteri incommunicabilis*. He says that spousal love bears witness in a particular manner the words of Our Lord: "He who would save his soul shall lose it, and he who would lose his soul for my sake shall find its again" (Matt. 10:39).

Notice that many modern thinkers who start from the selfhood and self-determination of the person go on to develop some notion of autonomy, or of man as a subject of rights, which excludes the possibility of self-donation. But John Paul knows how to find a new personalist approach to self-donation *precisely on the basis of selfhood and self-determination*.

But we have not yet given a complete account of John Paul's personalist analysis of self-donation; we have to consider not only the person who gives himself spously but also his partner, the one to whom he gives himself. If I experience my partner as merely sexually attractive I will not be able to perform any act of spousal self-donation. I have first of all to apprehend my partner as person and to experience his or her sexual attractiveness only in relation to his or her personhood. And why? Why does my self-donation to the other require this cognition of the other as person? Because I can act through myself and determine myself in a properly personal way only by acting in relation to the "truth about good"; as we saw, only this truth lets me gain a spiritual distance to good and loveable beings and thus gain that spiritual space which I need in order to determine myself with respect to them. But it is almost the most important part of the truth about the goodness and loveableness of the other that he or she is a person. The fact, then, that I am a person and thus belong to myself is only a necessary but not a sufficient condition for me performing the act of spousal self-donation. I have also to apprehend the *other* as person and thus stand in the truth about the goodness of the other.

So much, then, on the paradoxical structure of the person according to John Paul. To summarize: on the one hand, the person exists in selfhood, with a being of his own, as a world for himself, but on the other hand, he is made for self-donation, and can live as personal self only by basing his existence on self-donation.

³¹ Cfr also *Die personalistische Konzeption des Menschen*, 34-36.

We indicated above some of the consequences which follow from the selfhood of the person for the ethical question of contraception; let us now indicate one of the main consequences which follow from the self-donation which, according to John Paul, the human person is made for.

All of his thought on spousal self-donation stands in the closest relation to his thought on marriage. In marriage a man and a woman achieve that complete belonging of each to the other for which they long as a result of their spousal love. A man and a woman with no interest in marriage could not possibly, John Paul would say, love each other with a spousal love. But more to the point of the present study is the fact that self-donation is not only the soul of marriage but is also the soul of the marital act; the whole *raison d'être* of the sexual union of the spouses, according to John Paul, is to express and to enact their spousal surrender to each other and their spousal belonging to each other. He loses no opportunity to protest against a purely biological consideration of sexual intercourse; the only way to understand if for what it really is, is to consider it from the point of view of the person, that is, from the point of view of spousal self-donation³².

Let us suppose that the marital act had nothing to do with self-donation, and in fact that it had no deep personalist significance, and were not distorted by being considered in a purely biological way; let us suppose that it were nothing more than the gratification of sexual concupiscence. Then it would be very hard to make an ethical case against contraception; it would be impossible to make any argument based on the inseparability of the unitive and procreative meanings of sexual relations, for one would have abolished the unitive meaning, which of course does not consist in physical union but in the union of persons. Most people can readily see that there is something morally relevant about the bond between the bodily expression of spousal self-donation, and the coming into being of a new human being, even if they are often unclear as to exactly which ethical consequence they should draw; they see that such a bond is deeply meaningful, and that there is hardly any other human act or experience which would be more appropriately endowed with procreative power. But nobody could possibly find any moral relevance in the bond between the selfish gratification of sexual concupiscence and the coming into being of a new human person. On the contrary, one would have to judge this bond to be an unfortunate fact of nature, one would even have to say that such a way of coming into existence is unworthy of a new human person. When then contemporary men and women, strongly influenced by consumerist materialism, can see nothing more in sexual relations than entertainment, devoid of any deeper personalist content, then it is only natural that they will find the Church's teaching on contraception unintelligible; indeed, it would be strange and unnatural if, having driven self-donation out of hu-

³² Cfr for instance *Love and Responsibility*, ch. 5.

man sexuality, they had any moral objections to the use of contraception. But if they can learn from John Paul how spousal self-donation is the soul and the form of sexual intimacy, and why sexual intimacy becomes untruthful and depersonalized in the absence of any spousal self-donation, then they might recover some sense of the deep human meaning and mystery which lies in the procreative power of sexual union, and than the idea of sterilizing the sexual union would become for them, at the very least, ethically quite problematical.

Here we see the makings of a powerful personalist argument for the teaching of *Humanae vitae*. It is certainly not the only argument which can be made; I stress it because of the way it grows out of John Paul's analysis of self-donation. But the argument cannot be developed further without first enlarging the underlying personalism. The reader should bear in mind that the task we have set ourselves in this study is not the completion of any of the arguments for the teaching of the encyclical, but an exposition of the personalism of John Paul which makes certain of the arguments possible.

3. THE NUPTIAL MEANING OF THE HUMAN BODY

There is an all-important category in the personalism of John Paul of which we have as yet said very little: the human body. If one takes a certain view of the body, if one separates it from the person, maintaining a kind of dualism of the person and his body, than one gets a personalism which really is subversive of many Catholic moral teachings. Though the term, dualism, is not regularly used by John Paul, it lends itself naturally to expressing the position opposed to his own. Since this term can express very various meanings and confusions of meanings, it is important that the reader take in exactly that meaning of dualism which emerges from the following, and that he take John Paul's critique of this dualism as a critique precisely of it and not of other dualisms³³.

An American feminist calling herself a Catholic recently defended any and all kinds of sexual relations between man and woman (and between man and man, and woman and woman), saying that *God does not care what we do with our bodies, but only how we treat each other as persons*. She

³³ One often calls by the name of dualism the position that there is a substantial distinction between body and soul in man, that is, a distinction such as is presupposed for the continued existence of the separated soul after death and before the resurrection of the body. Obviously John Paul and any other Christian thinker as well maintains this dualism. This is dualism in a sense very different from the dualism of which we speak in the text; it is a dualism which is in no way antagonistic to the nuptial meaning of the body, and in fact further reflection would show that it is even presupposed by the nuptial meaning of the body.

apparently did not consider the possibility that a person's body forms such a unity with the person himself that the way men and woman treat each other's bodies determines whether they respect each other as persons. One would misunderstand the dualism which this feminist expressed if one thought that she, or rather the mentality which she represents, rejected entirely the possibility of self-donation, or that it regarded all sexual activity as inherently selfish. No, the representatives of this mentality might speak in praise of self-donation; what characterizes their mentality is a certain "spiritualism", that is, *the idea that self-donation is not tied to this bodily expression rather than that one, and is not necessarily incompatible with any particular bodily expression. This means that self-donation springs out of the interiority of the person and has complete freedom in seeking its bodily expression, which can in principle be any exercice of sexuality*³⁴. If persons get estranged from their bodies like this, then it becomes very hard indeed for them to make any sense at all of *Humanae vitae* and of other Catholic teachings on sexuality and procreation.

In the writings and addresses of John Paul we can find at least two causes of this dualism, or two reasons why it is so difficult for modern men to understand the real unity of the person with his body.

1. In his allocution of April 8, 1981, which belongs to the catechesis on human love, he said:

The whole development of modern science, regarding the body as an organism, has rather the character of biological knowledge, because it is based on the separation, in man, of that which is corporeal in him from that which is spiritual. Using such a one-sided knowledge of the functions of the body as an organism, it is not difficult to arrive at a way of treating the body... as an object of manipulations. In this case *man ceases, so to speak, to identify himself subjectively with his own body, because it is deprived of the meaning and the dignity* deriving from the fact that this body is proper to the person [my italics]³⁵.

2. The other factor tending to estrange the person from this body is not a specifically modern factor, nor does it have any special connection

³⁴ When I speak here of "spiritualism" I do not mean a Platonic metaphysics of the soul and a failure to do justice to the unity of soul and body. I speak of spiritualism and of dualism, not in a Platonic or in a Cartesian sense, but in the sense in which FABRO in effect ascribes them to Kierkegaard when he says that Kierkegaard's thought is characterized by "a diffida contro ogni prevalere dell'esteriorita" (Introduzione al Diario, I, Brescia 1980, 68). Perhaps one could say, in deliberate oversimplification, that we speak in the text of a spiritualism and dualism which in the modern world derives more from Luther than from Descartes. It is the spiritualism/dualism which underlies much Protestant situation-ethics. The Cartesian spiritualism/dualism is in any case anti-materialistic, whereas we refer in the text to a dualism/spiritualism which is commonly found among largely materialistic thinkers who want to have nothing to do with the metaphysics of a spiritual soul. This whole subject needs further investigation, which would stand very much in the service of the development of John Paul's personalism.

³⁵ JOHN PAUL II, *Blessed are the Pure of Heart*, 263.

with modern technology; it is the sexual concupiscence which has taken over in human nature since the fall. John Paul discusses sexual concupiscence far more extensively than the first factor, and in fact what he has to say about it forms a particularly rich part of his catechesis on human love³⁶. He says that as a result of the fall there occurred

a certain constitutive break within the human person, almost a rupture of man's original spiritual and somatic unity. He realizes for the first time that his body has ceased drawing upon the power of the spirit... The body, which is not subordinated to the spirit as in the state of original innocence, bears within it a constant center of resistance to the spirit, and threatens, in a way, the unity of the man-person... The structure of self-mastery, essential for the person, is, in a way, shaken to the very foundations in him...³⁷.

As a result, the masculinity and the femininity of the human body in no longer transparent to the personhood of men and woman, but begins to exercise an attractive power which is detached from the preciousness and loveableness which they have as persons. Man and woman then desire each other for sexual gratification, and not to perfect their belonging to each other. This disappearance of the person from sexuality leads to, or rather is, that dualism which John Paul deprecates.

But one might at first wonder whether, for all his depreciation of dualism, there are not elements of it in his own thought. As we saw, John Paul's reflection on the self-determination of the person leads him to an important distinction between what happens in man and what man does through himself. This means that there are two poles in the makeup of human nature: there is the more passive pole which is the principle of undergoing, enduring, and there is the pole of selfhood and self-activity. In *The Acting Person* Karol Wojtyla is in fact willing to adopt a widely-used terminology, and to distinguish between "person" and "nature" in man, and in one place in this work he even goes so far as to say that person and nature "divide the human being, at it were, into two worlds"³⁸.

The problem is that the person-nature distinction is very commonly understood in a dualistic sense, and that it is very commonly used by those who argue for the licetly of contraception; they say that the biological processes which are manipulated by contraception belong to what is merely "nature" in man, and that human beings are simply exercising the self-possession which belongs to them as "persons" when they practice this manipulation.

And yet John Paul does not hold the dualism. For he maintains in this same work, and in fact argues here at length, that person and nature in man, distinct as they are in idea, are nevertheless not distinct beings,

³⁶ See above all *ibid.*, 19-152.

³⁷ *Ibid.*, 50-51.

³⁸ *The Acting Person*, 79.

they rather belong to one and the same being³⁹. The same human being who is characterized by personal selfhood, is characterized by nature; the very one who acts through himself in freedom also undergoes and endures. I cannot discuss now all of his arguments for the unity of man, I will limit myself to just one of them, a typically subjective one. "When man acts, the ego has the experience of its own agency in action. When, on the other hand, there is something happening in man, then the ego does not experience its own agency and is not the agent, *but it does have the experience of the inner identity of itself with what is happening* [my emphasis]..."⁴⁰. In other words, when I act through myself in freedom, and then undergo that which happens in me, I experience not two different experiencing subjects, but one; I experience that it is the same subject who now acts and now undergoes. Person and nature, then, though sharply distinct in idea, belong to the same human being.

But if we want to find John Paul's deepest insights into the error of the dualism, we should look not just at what he says about *the ontological unity of person and nature in man*, but also and above all at what he says about *the task of integrating nature into the life of the person*. I would try to render his train of thought in the following way.

Self-donation belongs to man as person, as we saw; it belongs to him no less than selfhood and self-possession. The supreme self-donation between human persons is spousal self-donation. We explained these things above without any reference to the body. But now John Paul adds: this spousal self-donation can be fully expressed and enacted only when a man and a woman in marriage become one flesh (Genesis 2, 24). Though sexual attraction, in its origin, is a matter of nature, springing up in us on its own, and existing at first outside of our interiority, it is destined to be drawn into our interiority. Then it can lend an entire dimension to the self-donation of persons which would otherwise be missing. This means that the sexual drive is not merely related to the person as something to be dominated by the person, it is related much more intimately to the person than that, *it is related as something to be incorporated into the life of the person*, for in marriage it provides the person with a medium for a deeper and more perfect performance of an act which springs from the depths his selfhood and interiority. This potential of the masculinity and the femininity of the human body to serve the supreme self-donation of persons is⁴¹ what the Holy Father calls the "nuptial meaning of the human body". This aptitude of the body to serve the communion of persons, and to make possible a plenitude of communion which would otherwise be missing, gives us a profound disclosure of the dignity, the nobility of the human body, and shows forcefully the error of a Manichean hatred of the body. But

³⁹ *Ibid.*, 71-90.

⁴⁰ *Ibid.*, 80.

⁴¹ Subject to the qualification introduced in the next paragraph.

more to our present point: this aptitude to be incorporated into the deepest life of the person shows that the body belongs to the being of the person and is not an object for the person, and that the person is not entirely free in seeking the bodily expression of his inner acts.

One might ask whether this entirely refutes the dualism. What if someone were to interpret the thought of John Paul as follows: the spouses can confer the meaning of self-donation on their bodily union, and then their bodily union comes to express self-donation, but only as a result of this conferral; if they do not confer this meaning then their bodily union is merely bodily union and has nothing to do with self-donation. Is this not still the dualism? This question forces us to bring out into the open the aspect of John Paul's teaching which decisively refutes the dualism. It is this: their bodies have nuptial meaning, and their bodily union has the meaning of self-donation, *independently of any subjective act of conferring which they might perform*. This is why the bodily union of man and woman in the absence of spousal self-donation and of spousal belonging to one another (that is, the bodily union of fornication or adultery) has something untruthful, it "says" as it were too much, more than is really meant. This means that a certain self-surrender of man and woman to each other is objectively effected by their sexual union, whether they want this or not; they do not have the power to render their sexual union harmless, to keep their personhood out of it, and to deprive it of its meaning of self-donation. The untruthfulness comes from the discrepancy between this objective self-surrender and the subjective absence of spousal love⁴². We spoke above of the person disappearing from sexuality; now we have to qualify this and say that there is a certain sense in which the person cannot disappear from sexuality. John Paul expresses all this, if I read him correctly, when he says that spouses, in truthful sexual relations, employ a "language" which is not of their own making⁴³. We find, then, that the nuptial meaning of the body does not exist merely as conferred by the spouses, it is rather pre-formed in the nature of man and woman, and is so strong a reality that it constitutes a norm for their subjective intentions; and it cannot be ignored without persons misusing each other.

⁴² DIETRICH VON HILDEBRAND expresses a related thought in his great work, *In Defense of Purity* (the original German title is *Reinheit und Jungfräulichkeit*), 21-26. He says that in all sexual intimacy there is enacted an incomparable self-disclosure of each partner to the other, a unique revelation of the most intimate secret of each partner, and he says that this self-revelation is enacted whether the man and woman want it or not. This is why sexual union, as soon as it is isolated from marriage and from any spousal self-donation, effects a terrible *desecration* of each, a terrible *self-squandering* of each. This idea of self-surrender through self-revelation, and of self-squandering as the result of irresponsible sex, adds something to the analyses of Karol Wojtyla/John Paul. There is an important study waiting to be written on the understanding of man and woman, of sexuality, chastity, purity in the writing of von Hildebrand and of John Paul.

⁴³ Cfr JOHN PAUL II, *The Theology of Marriage and Celibacy*, 313.

Let us now recall the ethical issue which serves to focus the personalist analysis of this study, that is, the issue of contraception. It is true that the reflection of the last paragraph only referred to the wrongness of fornication and adultery. But we do not have far to look in order to find some bearing on contraception⁴⁴.

We just saw that the subjective intentions of men and women do not suffice to render their sexual relations worthy of themselves as persons; these subjective intentions can remain good only by conforming to the objective laws governing the bodily expression of them. But then the question arises: are there perhaps other such objective laws governing the intimate bodily union of man and woman? Could it be that the nuptial meaning of the body requires other elements besides self-donation if sexual union is to be worthy of the person united? Does it also require an openness to the procreative power of sexual union? Could it be that spouses inevitably fall out of the attitude of respect for truth and respect for each other as persons when they sterilize their sexual union? *In any case, the whole discussion is put on a new level as soon as one abandons the spiritualistic attempt to explain the ethics of contraception in terms of internal intentions and begins looking for the objective laws, grounded in the nuptial meaning of the body, which govern truthful sexual intimacy.*

It would, by the way, be a mistake to think that John Paul gives up his preferred subjective approach when he comes to the task of establishing these objective laws. He thinks that these laws make themselves felt in the deeper subjective experience of men and women, and can be experienced from within precisely as objective laws. He himself often explores the nuptial meaning of the body through the subjectivity of spouses.

4. TOWARDS DEVELOPING THE PERSONALISM OF JOHN PAUL: THE CONTINGENCY OF THE HUMAN PERSON

We conclude with a few observations on one direction in which the personalism of John Paul might be developed so as to throw still more light on the teaching of *Humanae vitae*.

The fact that the human person is a composition of personal selfhood and of nature gives us evidence of the contingency of the human person. An absolute being would have to be pure selfhood, pure interiority, it would

⁴⁴ Of course the nuptial meaning of the body has a bearing on all kinds of other issues of sexual and marital morality. To give just one example: John Paul rethinks the idea that one of the purposes of marriage is the *remedium concupiscentiae*, and says that this does not mean that marriage legalizes the unbridled exercise of concupiscence, but rather that it relieves concupiscence in the sense of making sexual desire serve the union of persons and making it more dependent on the nuptial meaning of the body.

have to be nothing but personal selfhood and to lack anything in the way of nature, any principle of undergoing and enduring. The nuptial meaning of the body gives further evidence of the contingency of the human person; for an absolute being could not be subject to norms which did not originate in its interiority. Now it seems to us that *this category of the contingency of the human person* needs to be brought forward and thematized, and indeed developed with the same thoroughness with which John Paul has developed the self-donation of the person, or the nuptial meaning of the body. In thus exploring the contingency of the human person one would not merely subsume the human person under a general metaphysical category and in this way depart from the personalism of John Paul: one would rather develop and modify what has been said about the selfhood of the person. One would come to see that the human person not only stands in himself, he also stands in another, that is, he exists through God. As person he belongs to himself; as creature he belongs to God. To try to understand more deeply this paradox of personal existence is a great task of Christian personalism. And in fact it is entirely possible, as far as I can see, to explore the contingency of the human person in the same subjective way in which John Paul explores other aspects of the human person⁴⁵.

What especially concerns us is that the contingency of the human person is rich in moral relevance, surely no less so than the selfhood of the human person. And it is rich in moral relevance for our subject of contraception, as the Holy Father himself well knows. In his allocution of September 17, 1983, says that spouses using contraception "assume the qualification not of being cooperators in God's creative power, but the ultimate depositaries of the source of human life"; this can only be understood on the basis of the contingency and creaturehood of the human person. And the contingency of the person not only has its own moral relevance; it also underlies the moral relevance of other elements of John Paul's personalism, such as the nuptial meaning of the body. It is not enough to see the objectivity of the nuptial meaning of the body; we have also to approach it in piety, in the reverence of a creature, in order to grasp fully the moral relevance of it.

And yet it happens all the time that a philosopher or theologian, while seeming to profess the contingency of the human person, evacuates it of its moral relevance⁴⁶. This gives us the challenge, not just to insist on this moral relevance and on the various norms grounded in it, but to go back

⁴⁵ I have attempted in my forthcoming book, *The Paradoxical Structure of Personal Existence*, Boston 1990, after trying to work out the rightly understood autonomy of the human person, to examine the contingency of the person both in a "metaphysical" and in a "subjective" way.

⁴⁶ This seems to me to be the tendency of for example J. FUCHS, *Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns*, in "Stimmen der Zeit", Bd. 202, Jg. 109, H 6 (Juni 1984), 363-382. See the critique of Fuchs by J. SEIFERT, *Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns*, in "Forum Katholischer Theologie", Jg. 1, H 1 (1985), 27-47.

to the contingency of the human person and to try to understand it more deeply. In this way one might develop a little further the personalism of John Paul, rendering explicit what is already present in it, and so perhaps even enhance its power of throwing new light on the moral teachings of the Church, including the teaching of the encyclical *Humanae vitae*.

ATTENTES ET CONFLITS DES JEUNES COUPLES AUJOURD'HUI: PERSPECTIVES SOCIOLOGIQUES

PIERPAOLO DONATI

1. LA DYNAMIQUE DES ATTENTES ET DES CONFLITS DANS LE COUPLE PRÉ-CONJUGAL ET DANS LE COUPLE CONJUGAL JEUNE

1.1 *La dynamique des attentes*

Si l'on demande ce que signifie pour les jeunes se marier aujourd'hui, les problèmes qui sont soulevés sont avant tout les suivants: quelle est l'image du mariage et quelles sont les attentes réunies en lui? Nous savons que, historiquement, l'image du mariage a subi des modifications radicales. Avec la naissance de l'époque moderne, il n'est plus *une alliance* entre des familles (classes ou parentèles), comme dans l'antiquité et au moyen âge, mais il devient d'abord une affaire de «succès» social et ensuite une question d'*auto-réalisation expressive* personnelle. En termes plus généraux, l'image du mariage semble perdre les caractéristiques institutionnelles qui en faisaient un instrument d'échanges sociaux étendus, entre groupes de familles, pour devenir une *entreprise personnelle*.

Qu'est-ce que cela implique? Au point de vue de l'histoire de la culture, ce processus pourrait être considéré, malgré tout, comme une affirmation progressive de valeurs chrétiennes (selon la perspective évangélique, les deux quitteront donc leurs familles pour être «une seule chair»). Cependant, sociologiquement ce processus implique le fait que l'image du mariage n'évoque plus l'intériorisation de valeurs et règles dictées par la tradition ou élaborées par les communautés sociales auxquelles elles appartiennent, mais il évoque et stimule les prétentions de construire un rapport de *companionship* (camaraderie) sur mesure, et au fur et à mesure de plus en plus «différent» car il résulte de la «personnalité» individuelle et particulière de chacun.

Une littérature abondante sur l'histoire du mariage et de l'amour en Occident confirme cette tendance. Du mariage comme fait communautaire, au mariage comme expression de l'amour romantique¹, au mariage comme rencontre narcissique à deux², ressort progressivement le rôle que l'indi-

¹ Cfr D. DE ROUGEMONT, 1954.

² Cfr CH. LASCH, 1979, 1980; R. SENNETT, 1974; K. STRZZY, 1978.

vidualité joue dans l'attribution d'une signification quelconque à l'union conjugale. P. Zweig³ l'a appelée «l'hérésie de l'amour de soi».

Dans ce mouvement historique visant à faire du mariage non plus une «affaire sociale», mais un projet interpersonnel qui naît de l'amour⁴, est résumée toute son histoire et sa problématique d'aujourd'hui, avec ses aspects ambivalents de relâchement des liens sociaux et de valorisation de l'individu. Il ne faut que vérifier la capacité de projet du couple en tant que couple.

En considérant les choses sous cet aspect, les contenus et les formes du mariage semblent de moins en moins définis par des règles construites socialement et de plus en plus dépendantes du jeu des attentes réciproques qui s'instaurent de façon contingente entre les *partners*. Mais, comme nous le verrons, cette affirmation ne peut pas être exaspérée. Le jeu des attentes réciproques, bien qu'individualisé, répond à des règles et mécanismes qui sont en réalité structurés socialement⁵.

Il est évident que toute conception/image du mariage comporte un système différent d'attentes. Mais tout aussi vrai est le contraire. Tout nouveau système d'attentes créé ici et en ce moment, construit une nouvelle image du mariage.

Ce rapport de double contingence entre valeurs et attentes met en lumière la particularité de la dynamique symbolique actuelle du mariage, dans laquelle *les valeurs et les attentes se distancient et deviennent de plus en plus autonomes*. D'une part nous voyons que le mariage et la famille restent aux toutes premières places dans l'échelle des valeurs (ceci est confirmé par toutes les recherches nationales et internationales)⁶. D'autre part, cependant, les aspirations et les attentes prennent des contenus qui varient beaucoup selon la génération (ils varient aussi selon la classe sociale, la zone géographique, etc.). Dans un climat de changement culturel rapide comme l'est celui auquel nous assistons, chaque génération parle du mariage comme d'un «idéal» très sincère, mais dans un sens complètement différent. Il existe, en d'autres termes, un autre processus très poussé de «pluralisation des subcultures» du mariage. Par cette expression, je veux dire qu'un nombre de plus en plus élevé de couples combine de différente façon les aspects et dimensions divers qui concernent le mariage (ce que lui doit faire et ce qu'elle doit faire, les temps de réalisation de leurs buts, les modalités d'accord sur leurs décisions, le jeux de langues et les règles stratégiques

³ Cfr P. ZWEIG, 1980.

⁴ Cfr N. LUHMANN, 1985.

⁵ «... ce qui, au sein de la nouvelle pré-génitalité, se présente au singulier comme un agrandissement émancipateur des possibilités sexuelles et la libération de conventions et contraintes antiques, est en réalité pénétré par la contrainte sociale de ne plus pouvoir exercer autrement sa propre activité» (cfr K. STRZYZ, 1980, 172).

⁶ Voir la récente enquête dans les Pays de la communauté européenne, menée par T. STROETZEL, 1985; pour l'Italie: cfr IARD, 1984.

de la vie quotidienne, le choix des amis et des échanges avec l'extérieur, avoir des enfants, quand les avoir et comment les éléver, et ainsi de suite).

Nous pouvons, toutefois, essayer de mettre en évidence quelques traits communs (qui sont aussi des *trends*) dans les mariages des jeunes d'aujourd'hui.

a) Autrefois la conception du mariage (comme «union naturelle») dans un régime de pénuries comportait un système d'attentes globales, plus instrumentales qu'expressives, au centre desquelles existait la conception de «se ranger» comme raison de vie et source de sécurité personnelle. L'*ethos*, par conséquent, était concentré sur le sacrifice, la dédiction, l'aide réciproque. Cela valait surtout dans les classes moyennes, basses, marginales. Le complexe de l'amour romantique, en se répandant, à partir des classes sociales les plus élevées, a fait affirmer de façon plus généralisée un système d'attentes de plus en plus expressif, concentré d'abord sur la «passion amoureuse» et ensuite sur la jouissance de deux individualités qui s'échangent des gratifications érotiques, qui sont d'autant plus élevées qu'elles violent les contraintes imposées par l'extérieur. Aujourd'hui la liberté sexuelle entre les jeunes est très répandue et plus précoce, les aspects romantiques, passionaux et même érotiques perdent leur goût et importance. Que reste-t-il? Il reste une attente qui, tout en étant plus vague, ne manque pas pour autant de normativité. En effet, le premier impératif du mariage entre jeunes, aujourd'hui, est qu'il doit être «spontané», c'est-à-dire le fruit d'une simple expressivité. En d'autres termes, il exige «l'amour» (non plus les «fiançailles») comme phase préalable et qualité unique de légitimation requise par l'union.

b) Jusqu'à il y a quelques années (20-30 ans environ) dans les Pays occidentaux dominait encore la mystique de la *complémentarité entre les sexes*. Le mariage était représenté par deux moitiés de pommes qui doivent être unies pour faire une pomme entière. Et cela se produisait dans le langage de l'attraction entre un amant et une aimée, qui était un langage de «conquête», cependant toujours *asymétrique*⁷.

En bref, le mariage d'hier était basé sur la dépendance substantielle et formale de la femme de l'homme. L'idéologie moderne de l'égalité, en particulier par les mouvements féministes et dans une bonne mesure par l'action émancipatrice du *welfare state*, s'est chargée d'introduire dans le concept de mariage, et dans le système d'attentes relatives, le caractère de l'égalité, et ensuite de la symétrie, entre les sexes⁸.

C'est ce à quoi l'immense majorité des jeunes semble s'attendre aujourd'hui. En Italie, le nouveau droit de famille (loi n. 151 de 1975) reconnaît la pleine parité des attentes et prescrit même la communion des biens entre les époux comme régime patrimonial normal, sauf accord con-

⁷ Sur cette sémantique, cfr N. LUHMANN, 1985, 15.

⁸ La thèse de la «symmetrical family» de P. WILLMOTT et M. YOUNG est déjà très connue à cet égard.

traire entre les mariés. Plus de 90% des couples jeunes italiens s'oriente dans ce sens, en essayant de réaliser la communion complète des biens, bien qu'avec des difficultés considérables.

c) Entretemps, la culture actuelle introduit et amplifie au degré maximum les composantes psychologiques d'autoréférentialité subjective (ou même narcissique) qui font exploser «l'*ethos* de la différence», même et justement à l'intérieur du code de l'amour du couple.

Vu que l'identité de l'individu s'établit de façon différente par rapport à l'autre, s'aimer devient *cultiver ensemble ce qui différencie les partners des autres*. Le mariage n'est plus une entreprise commune pour se rencontrer avec des autres sur un terrain commun de valeurs et de projets, mais un jeu (échange, négociation) qui réussit lorsqu'est réalisée «ma» diversité, comme la «tienne».

La différenciation par rapport à l'extérieur, aux autres couples d'autres groupes de jeunes, se répercute aussi à l'intérieur de la relation diadique. Dans le code symbolique de l'amour, le fait que l'on doit rechercher l'égalité, avoir les choses en commun, rester le plus possible ensemble, la ressemblance (*like to like*) est toujours valable. Mais en même temps on craint fortement l'excessive «fusionnalité», car on sent qu'en elle la propre individualité est perdue. Voilà alors la réaction en sens contraire à l'égalité (perçue comme hétérodirection et comme appartenance attribuée). Il faut refuser le choix définitif et trop engageant, fait une fois pour toutes, car cela annulerait l'espace de flexibilité, d'autonomie, d'expérimentation, de réversibilité, dans lequel est symbolisée la propre subjectivité. De là naît le sentiment du caractère «traumatique» du lien matrimonial comme liaison adscriptive et définitive. Au saut vers l'engagement public qui lie à un avenir déterminé, on préfère une construction lente et graduelle, presque toute en privé, des micro-relations quotidiennes. A ce point le mariage semble «se bloquer»: en effet, comment construire une communauté d'amour spontané dans laquelle il soit possible d'être égaux et différents en même temps? Comment réaliser un tel projet, dans lequel l'unanimité et la différence doivent être amenées à un nouveau rapport de croissance réciproque, sans se référer à une structure normative pré-définie, qui soit suffisamment adaptée à cette tâche?

C'est-là le tableau des dilemmes qui caractérisent le système des attentes des jeunes dans le mariage actuel. Voyons-en les aspects les plus particuliers et empiriques, toujours en prévenant que les dilemmes cités ci-dessus ne doivent pas être interprétés dans le sens purement négatif mais aussi comme des «défis» à travers lesquels sont construits positivement les nouveaux choix matrimoniaux.

Autrefois le mariage était une relation sociale avec des règles d'attraction et d'affinité assez précises. Le choix du compagnon était réglé fondamentalement, soit par la famille-parentèle que par les groupes significatifs de référence. Les caractères physiques, psychologiques et sociaux des *partners* étaient attendus dans la communauté d'appartenance selon les canons

et standards «normaux» d'où l'on ne pouvait pas trop s'éloigner, sous peine d'être montré du doigt en tant que couple «étrange», «singulier», qui suscitait le ridicule ou était stigmatisé. Par exemple l'âge de l'homme devait être supérieur de quelques années à celui de la femme, les traits du caractère devaient être tels que lui était «capable» et «sûr» et elle «affectueuse» et «docile». La distance de classe sociale ne devait pas être excessive et, de toute façon, s'il devait y avoir une mobilité matrimoniale vers le bas, c'était plus pour la femme que pour l'homme.

Aujourd'hui tous ces stéréotypes, qui avaient soutenu les cultures passées du mariage, déchoient. L'âge moyen du premier mariage a diminué pour les deux sexes mais, de façon plus accentuée, pour les hommes, en causant le rapprochement entre les âges moyens des époux. En Italie en 1959 l'âge moyen lors des premières noces était de 28,8 pour les célibataires hommes et de 24,6 pour les célibataires femmes, tandis qu'en 1979 il était descendu respectivement à 26,8 pour les garçons et 23,7 pour les filles. L'écart est donc passé de 4,2 ans (en moyenne) en 1959 à 3,1 ans (en moyenne) en 1979, mais il semble à présent qu'il s'est stabilisé (en effet en 1981 l'âge moyen des époux aux premières noces est légèrement remonté à 27,2 pour les garçons et 24,0 pour les filles, avec un écart, par conséquent, de 3,2 ans)⁹. La légère différence d'âge entre les jeunes époux indique la tendance à une plus forte proximité culturelle entre eux, c'est-à-dire au désir et à l'aspiration d'être plus «proches» par mentalité et formation (ce qui, entre autres, est une manifestation de la tendance de fond à se marier avec un compagnon de la même classe sociale).

Le stéréotype aussi de la complémentarité des caractères manque de plus en plus. L'idéal est d'avoir les mêmes goûts et les mêmes préférences, jusqu'aux mêmes capacités. En particulier déchoient pour la femme toutes les aspirations de diversité, car elle s'attend à présent à être considérée avec les mêmes critères d'évaluation que son compagnon, ce qui implique, entre autres, qu'elle aussi met les exigences sexuelles et sentimentales au premier rang, avec l'aspiration d'un travail professionnel extra familial.

Quant à la congruence de status social entre les époux, à l'exception de quelques classes sociales de la haute bourgeoisie, la qualité requise d'*«endogamie»* vient à manquer. Au fur et à mesure que la société fait face à des procédés d'industrialisation et de tertiarisation de plus en plus accentués, la mobilité matrimoniale aussi entre les couches sociales différentes augmente.

On ne peut certainement pas dire que ces «contraintes» sociales manquent toujours et de toute façon. Il y a de vastes zones dans le monde, même dans les pays les plus industrialisés (il suffit de penser aux régions méditerranéennes) qui gardent en mesure élevée des attentes de type tra-

⁹ Cfr ISTAT, *Précis de statistiques italiennes - 1984*, Rome 1985. Naturellement, la récente tendance à une nouvelle hausse de l'âge moyen lors du premier mariage doit être reliée à la chute du taux de nuptialité et à la diffusion des unions libres entre les jeunes.

ditionnel. Considérées dans leur ensemble, nos sociétés aussi gardent *effectivement un taux élevé d'homogamie* dans les caractères sociaux (religion, race, status social, etc.) qui déterminent le choix du compagnon. Mais en général, elle n'est plus culturellement légitimée et elle doit être imputée à d'autres facteurs.

Au point de vue symbolique deviennent ainsi plus importants certains caractères psychologiques de la personnalité: la soi-disant affinité du caractère et des goûts.

Toutes les recherches empiriques confirment qu'aujourd'hui les couples se forment dans la phase pré-nuptiale sur la base de valeurs, aspirations et attentes très spontanées et intersubjectives.

Lorsque les jeunes se mettent ensemble pour former un couple, ils sont en général d'accord sur le fait que la base de leur union, bien que provisoire, consiste essentiellement à s'aimer, et en conséquence de cela, à décider ensemble les affaires qui les concernent, à être réciproquement fidèles dans les rapports sexuels, à communiquer au partenaire les pensées même les plus intimes¹⁰.

Ce qui compte dans les couples pré-conjugaux, comme base et pré-misse de leur mariage, ce ne sont pas les caractères externes, d'appartenance à un certain status social, mais les caractéristiques personnelles et la satisfaction expressive qu'ils en tirent. C'est sur ces aspects que se concentrent les aspirations et les attentes.

Ce processus de dévaluation des contraintes sociales à choisir un compagnon socialement «approprié» (car socialement «homologue»), indique que le mariage n'est plus, au moins au point de vue de la légitimation culturelle, une institution fonctionnelle à la stratification sociale. En d'autres termes, on ne s'attend plus qu'il conserve les différences entre classes et couches sociales, même si cela peut s'avérer en réalité¹¹.

Parallèlement, le même processus de dévalorisation d'aspirations et d'attentes dictées par l'extérieur sur le mariage caractérise la dynamique du couple marié depuis peu. En elle, le système des aspirations et attentes est de plus en plus concentré sur le sentiment subjectif du bonheur et sur une organisation des rôles hautement égalitaires dans les droits et dans les opportunités individuelles, de même que très flexible et ouverte¹².

Pour 80% des jeunes couples européens, le bonheur conjugal consiste avant tout dans le respect, dans l'estime et la fidélité réciproque entre les époux, suivis par l'esprit de compréhension et de tolérance, une bonne

¹⁰ Cfr J. STOETZEL, 1985; P. DONATI, 1978, 1980.

¹¹ Ce phénomène correspond à la perte de «verticalité» (générationnel) du mariage, et à son expansion en direction «horizontale» (dans le groupe amical des égalisateurs). Cependant, dans les faits, même le groupe des égalisateurs est bien loin d'éliminer tout aspect de stratification sociale, et c'est pour cela que le mariage conserve encore d'importantes *fonctions sociales* de production et de reproduction de la formation historique et sociale toute entière.

¹² Cfr J. KELLERHALS, 1984.

entente sexuelle, par le fait d'avoir des enfants et de disposer d'une propre habitation indépendante des parents¹³.

Tout le système des attentes est de plus en plus orienté sur la tendance à réaliser un système relationnel non plus asymétrique et complémentaire, mais symétrique et le plus possible interchangeable. On le voit bien dans chaque dimension de la vie quotidienne du couple, de même que dans les motifs qui ont tendance à faire persister le couple dans le mariage. Quant au *pouvoir* et aux *procédés de décisions* il n'y a aucun doute que les jeunes désirent et s'attendent à des relations de plus en plus égalitaires. A ce propos les niveaux de tendance sont très élevés entre les garçons et les filles et ils penchent vers la convergence. Tout ceci est confirmé et renforcé, soit sur le plan juridique que sur le plan des interventions, par le *welfare state*. Les réformes les plus récentes du droit de famille en Europe ont tendance à donner aux époux les mêmes droits-devoirs et, si cela n'est pas encore réalisé, de nouvelles réformes sont organisées dans cette direction.

Parallèlement, les jeunes époux désirent et s'attendent à une égalité d'opportunité dans la division du travail, soit à l'intérieur qu'à l'extérieur de la famille. A ce propos l'attente pour les modèles conjugaux de «couple à double carrière» et du «couple symétrique» est en croissance. Mais, sous cet aspect, les attentes sont très frustrées. Alors que les procédés de décisions arrivent à réaliser un degré élevé d'égalité, le même idéal ne semble pas facile à poursuivre sur le plan de l'organisation des tâches domestiques et plus en général de la division du travail. Malgré une présence supérieure de la femme sur le marché du travail et l'augmentation conséquente de la part d'activités familiales exercées par les deux époux (ce qui est plus sensible dans les couples les plus jeunes), la division du travail reste encore très isolée. Les travaux ménagers de *routine* (repas, ménage, etc.) et le soin des enfants en bas âge sont effectués presque exclusivement par la femme, tandis que le mari s'occupe des petites réparations et de certaines tâches d'administration (par ex. la déclaration des revenus) et il passe avec ses enfants en bas âge seulement de moments de distraction et d'amusement¹⁴.

Sous l'aspect de l'interchangeabilité des rôles masculins et féminins dans les travaux domestiques et dans le soin des enfants en bas âge, il n'y a aucun doute que le début du mariage est marqué par une réduction draconienne des attentes d'égalité et de symétrie, qui devient encore plus sensible à la naissance du premier enfant (en moyenne après 2-3 ans de mariage). C'est-là une zone potentielle et effective de hauts conflits conjugaux.

On observe par contre une égalisation élevée soit de valeurs-attentes que de comportements pour ce qui est des aspects affectifs et sexuels, fidélité comprise, et les idées et les actions concernant la procréation et l'éducation des enfants. Sous ces aspects l'entente des couples semble décidément

¹³ Cfr J. STOETZEL, 1985, chap. 5.

¹⁴ Cfr P. DE SANDRE (par), *Enquête sur la fécondité en Italie - 1979. Rapport général*, Université de Padoue, Florence en Rome 1982.

élevée, même s'il existe des groupes minoritaires qui différencient encore les *standards* sexuels entre les sexes et présentent un désaccord sur les temps et le façons pour avoir des enfants et les éduquer¹⁵. La dynamique de la participation sociale des jeunes mariés depuis peu à la vie externe suit par contre les dyscrasies déjà remarquées lors de la décision sur le travail. L'attente est pour une continuation de la présence, surtout entre amis, et pour une présence encore et toujours «commune» dans les différents lieux de rencontre, d'activité de temps libre ou d'occupation sociale. Au contraire, avec le mariage, cette présence doit être réduite de façon draconienne et il est difficile de la poursuivre en restant toujours ensemble. Ce qui, si le couple n'est pas capable de trouver des solutions qui permettent une autonomie adéquate, porte à de profonds conflits, qui peuvent alors conduire à des insatisfactions chroniques ou à la rupture de l'union, avec la régression vers le groupe juvénile pré-conjugal.

Tout ceci est assez connu. Ce sur quoi réfléchit le moins est la conséquence de la dyscrasie entre les valeurs et les comportements, c'est-à-dire sur les problèmes qui naissent dans le couple marié depuis peu lorsque celui-ci n'arrive pas à combiner les *standards* d'égalité et de réciprocité dans les attentes avec la réalité quotidienne. La plupart des conflits conjugaux proviennent justement du fait que *les jeunes couples pensent d'une façon et doivent agir d'une autre*, aussi bien comme individus que dans les rapports réciproques.

Une quantité énorme de recherches empiriques, qu'il n'est pas le cas de résumer ici, met en lumière l'apparition continue de nouvelles asymétries, dépendances et diversités d'opportunité d'autoréalisation entre les jeunes époux. Tout ceci alimente en eux un processus de peurs anticipées, de délusions et de désenchantement affectif, phénomènes qui sont à la base des conflits conjugaux déjà lors des premiers mois de mariage. Il convient d'observer que la perception de ces incohérences est très sensible dans les jeunes non encore mariés et engendre de vieilles et nouvelles craintes que le mariage devienne une «cage», c'est-à-dire une «clôture» qui oblige la personne à s'aliéner et à se déshumaniser. En bref, à renoncer à soi-même, justement comme projet.

Dans une recherche sur la femme dans la «Troisième Italie», c'est-à-dire des zones ni hyper- ni hypo-modernisées¹⁶, l'auteur a essayé de mesurer et interpréter ces craintes, à l'origine d'anxiétés et d'incertitudes qui, en rendant précaire et instable le système des attentes, empêchent la formation d'une identité conjugale stable. Pour la plupart, les jeunes femmes (entre 16 et 25 ans) aspirent à une forte participation du mari dans la gestion de la maison, à l'instauration d'un rapport de parité de décision complète, à la fidélité sexuelle totale, à une aide de la part des services sociaux pour l'éducation préscolaire de leurs enfants; mais au contraire une part

¹⁵ Comme note précédente.

¹⁶ Cfr P. DONATI, 1978, en particulier 291-296.

importante de ces filles s'attendent que tout cela ne se réalisera pas. Et c'est en effet ce qui se produit réellement dans une mesure même supérieure par rapport aux attentes. De cette façon l'incohérence et la discordance entre les valeurs et les attentes dans les mariages de jeunes alimentent un autre phénomène qui devient de plus en plus significatif dans les sociétés avancées. Je fais allusion à la séparation de plus en plus nette entre la subculture juvénile et la sub-culture adulte.

Plus les jeunes perçoivent en avance le mariage comme un événement biographique à la «clôture» inévitable, plus il ont tendance à vivre librement et de façon déclarée leur phase de jeunesse pré-matrimoniale. Ici tombe le discours sur le fait que les jeunes ont tendance à être de plus en plus précoces dans leurs rapports sexuels. Aujourd'hui on s'aime immédiatement après avoir fait connaissance; on fait l'amour partout, chez un ami ou en voiture, ou même chez soi, depuis que les parents ont appris à s'éclipser et à considérer ces expériences nécessaires pour la maturation de leurs enfants. C'est ainsi que l'on est toujours dans le groupe ou dans le couple, disposés à toutes les possibilités de nouvelles expériences expressives. Lorsqu'un amour est fini, on en invente un autre, avec la plus grande simplicité et une overdose de sincérité qui fait pâlir les subterfuges et les hypocrisies auxquels se soumettaient à peine une ou deux générations précédentes.

Il n'est pas encore clair si ce processus facilite ou rend au contraire plus difficile le passage à l'âge adulte. L'analogie avec les populations primitives, suggérée par quelques uns d'après les études de B. Malinowski, s'écarte ici complètement du chemin, car chez ces populations il y a des rites d'initiation et de mariage très coactifs, de même que toutes les transactions de rôle sont plutôt étroitement réglées. En effet, il n'est pas certain que ces expériences dans le contexte moderne, aident à mûrir la personnalité adulte: souvent, au contraire, elles contribuent à maintenir le jeune dans une mentalité plus régressive que penché vers la réalisation de projets. Le jeune a certainement besoin, en l'absence d'une famille valide et dans une société qui ne sait pas lui offrir des valeurs et ces certitudes significatives et visibles, d'un groupe ou même de plusieurs groupes de référence amicaux, dans lesquels construire son identité, ses petites certitudes, son horizon nomique. Mais si l'*ethos* de cette expérimentation n'a pas de connexions significatives (aucune médiation ou pont) avec l'âge adulte, alors entre l'exploration du possible, et du «toujours possible autrement», dans la phase juvénile et l'*ethos* familial adulte, se crée un fossé qui devra être franchi avec des difficultés et des coûts humains supérieurs.

D'autre part, il semble aujourd'hui que, plus l'âge juvénile et le couple relatif deviennent libres de contraintes, plus poignant devient le besoin d'un lieu où «tirer son épingle du jeu» dans le couple adulte. En d'autres termes, il existe un processus de renforcement réciproque entre le caractère «collectif» de la vie des jeunes et la «clôture privée» dans le couple stable et mûr: la seconde est le *pendant* exact de la première. C'est pourquoi des nouvelles dynamiques dans le mariage des jeunes il n'est pas per-

mis de tirer des déductions pour les générations futures: ouvertures et innovations dans les couples jeunes sont souvent plus un fait d'âge qu'un fait de génération destiné à caractériser la société du futur. Mais d'autre part, les phénomènes précités contribuent à diminuer les capacités sociales des jeunes pour l'édification des habiletés et compétences, non purement sexuelles, qui sont nécessaires pour gérer la transition au rôle de mariés. Ainsi s'explique, en partie au moins, pourquoi les couples jeunes sont aussi les plus instables et les plus sujets à la séparation et aux divorces¹⁷.

Le refuge vers l'union libre peut être considéré comme une réponse, en un certain sens «rationnelle», par rapport à ces difficultés. Il s'agit de créer une phase d'expérimentation dans laquelle doivent être vérifiées les intentions et capacités réciproques d'établir un rapport de couple viable¹⁸. Cependant, comme de nombreuses recherches l'ont démontré, les unions libres ont, sous cet aspect d'implementation des valeurs, les mêmes difficultés et conflits que les couples mariés légalement et il n'y a pas beaucoup de différence dans la degré de satisfaction affective et globale qu'ils expérimentent¹⁹. Quelqu'un a même trouvé que les couples mariés sans avoir habité ensemble préalablement ont un degré de satisfaction et de consentement, bien que non de cohésion, supérieur aux couples de mariés qui ont eu une période d'union libre avant leur mariage²⁰.

La conclusion de ces études est que *les effets de la cohabitation pré-matrimoniale sur une adaptation conjugale successive*, mesurée pendant la première année de mariage, *semblent encore peu clairs*. De nombreuses études confirment que, aussi bien pour les couples qui ont cohabité que pour ceux qui ont eu une période de cour sans cohabitation avant le mariage, les premières années de mariage sont caractérisées par un déclin consistant de la satisfaction conjugale, accompagné par une diminution de la communication intime entre mari et femme, par un accord réciproque mineur et par un ralentissement des activités faites en commun²¹.

A plus forte raison ces conclusions semblent être valables pour les «mariages ouverts» qui ont tendance à aborder et dépasser les délusions et les difficultés dans le couple à travers la règle selon laquelle «tout est possible, rien n'est nécessaire». Il est démontré en particulier que le manque de restrictions qui sauvegardent la monogamie dans les rapports sexuels du couple (selon le slogan des époux O'Neil d'après lequel «lui ne peut pas être le père de tes enfants»), est la cause de conflits habituellement irrémédiables, et cependant alimente un état global d'anomie dans le rapport conjugal. C.A. Ridley et d'autres²² ont tenté de définir les types de

¹⁷ Cfr D.M. FERGUSSON ET AL., 1984; R.E. WATSON, 1983.

¹⁸ Cfr R.R. CLAYTON - H.L. VOSS, 1977; B. LEWIN, 1982; E.D. MACKLIN, 1980; G.B. SPANIER, 1983.

¹⁹ Cfr P.R. NEWCOMB, 1979; E.D. MACKLIN, 1978; J.W. CROAKE ET AL., 1976.

²⁰ Cfr R.E. WATSON, 1983; A. DE MARIS - G.R. LESLIE, 1984.

²¹ Cfr J.R. UDRY, 1974.

²² Cfr C.A. RIDLEY ET AL., 1978.

cohabitations libres qui apparaissent de plus en plus et sous quelles conditions elles peuvent résulter positives au point de vue de l'amélioration du mariage éventuel. Ces auteurs distinguent les rapports typiques suivants:

a) Les cohabitations du type *Linus Blanket* qui sont une sorte de relation (une «couverture à la Linus») dans laquelle l'important est d'avoir quelqu'un (peu importe qui) avec qui vivre, pour satisfaire les besoins de sécurité émotive. La fragilité de cette relation conduit rarement au type d'interaction entre *partners* qui augmente le développement d'habiletés interpersonnelles pour maintenir les rapports hétérosexuels.

b) Les cohabitations du type «*émancipation*» qui sont définies par le fait de constituer la première expérience de sortie pendant une certaine période (en général inférieure aux six mois) de la famille d'origine. Pour cette raison, ce type est très répandu parmi les étudiants universitaires.

c) Les cohabitations du type «*avantageux*», qui permettent d'avoir des rapports sexuels réguliers, et les comodités d'une vie domestique, sans les responsabilités d'une relation trop absorbante. Dans ces cas, une grande partie du travail domestique retombe sur la femme.

d) Les cohabitations du type «*essai*» (*testing*) qui sont celles de personnes plus «adaptées» entre elles, car elles ne reflètent pas de gros problèmes individuels ou la fuite de situations douloureuses ou insupportables. Pour ces motifs ce sont des relations plus orientées vers l'apprentissage de la réciprocité (à se donner réciproquement et à co-participer à la réalisation) par des niveaux plus profonds de communication et d'ouverture (*self disclosure*), destinées à mieux connaître leur propre intérieurité. Cela n'empêche pas que, lorsque la relation a tendance à «se solidifier», les *partners* sentent d'être trop impliqués et dépendants de la relation, avec la conséquence de ressentir un manque d'identité. La combinaison d'une telle perception avec une cohésivité de relation plus élevée, *en absence* d'engagement, augmente la probabilité que de nombreuses relations «d'essai» terminent à ce stade. Toujours pour les mêmes auteurs, les relations de cohabitation peuvent offrir des expériences positives d'apprentissage, même pour un éventuel mariage successif, à des conditions précises et en particulier lorsque les sujets impliqués:

a) ont comme buts de la cohabitation ceux d'une autocompréhension plus profonde dans les limites du contexte hétérosexuel et d'une meilleure connaissance des aspects quotidiens de la vie intime;

b) ont des attentes réalistes et des consentements mutuels à l'égard de l'expérience de la vie en commun;

c) n'ont pas d'insuffisances trop fortes dans les besoins pour leur sécurité émotive (comme dans le cas de la «couverture à la Linus» — *Linus Blanket*) ou un reste de souffrances passées et/ou de comptes encore ouverts, comme dans le cas de la cohabitation d'«*émancipation*»);

d) ont des activités interpersonnelles importantes (par exemple l'habileté d'exprimer franchement et honnêtement leurs sentiments, l'habileté de comprendre et accepter le compagnon, la capacité de résoudre ensemble les problèmes);

- e) ont une relation où le degré d'implication s'approche de celui d'un couple fixe et non provisoire;
- f) ont une riche histoire de rencontre qui leur donne des auto-perceptions positives pour ce qui est de leur désir pour l'autre sexe;
- g) ont un réseau assez étendu de rapports avec des personnes des deux sexes dans lesquels ils peuvent satisfaire une partie de leurs besoins de compagnie et d'aide pour la vie quotidienne.

Le problème des *counsellors* est de comprendre si et en quelle mesure tout ceci se réalise.

En effet, généralement il n'est pas facile d'établir si et à quel degré ces conditions existent, du moment que les couples vivant ensemble ont tendance à rendre leur expérience une affaire privée et le dialogue avec eux résulte difficile.

1.2 La dynamique des conflits

C'est une donnée de l'expérience commune confirmée par toutes les recherches empiriques, que les jeunes idéalisent le mariage (et même la famille) dans la phase pré-matrimoniale, alors qu'il subissent de profondes délusions et frustrations une fois mariés, ou même seulement après s'être unis *more uxorio*.

Ce fait démontre la validité de la thèse selon laquelle le mariage semble persister comme «idéal», mais que cet idéal: 1. *contient des aspects irréalistes*, parce qu'on s'attend de l'autre un bonheur que l'autre ne peut donner; 2. est poursuivi selon des *modalités fragiles*, parce que les jeunes ont la rare capacité de tolérer les ambivalences (personnelles et circonstancielles), d'affronter d'éventuelles «embardées», d'accepter les choses qui ne marchent pas et les renonciations inévitables; 3. *manque d'une capacité relationnelle appropriée et cohérente au projet matrimonial*, soit dans le couple que dans le rapport avec la famille d'origine et avec le groupe des amis, car aux jeunes ne sont pas offerts des modèles structurés de comportement qui permettent d'équilibrer l'unité-solidarité de couple avec l'autonomie-liberté des sujets.

En effet, même les recherches nationales et internationales les plus récentes démontrent que le pourcentage des jeunes entre 16 et 25 ans qui refusent le mariage reste complètement minoritaire²³. En vérité il est plutôt vrai que, pour un pourcentage assez élevé de jeunes, l'idée du mariage est peu claire. A ce propos, il n'existe pas de recherches qualitatives, à

²³ Dans les pays occidentaux ce pourcentage varie, vers 1983, en moyenne entre 5% et 18%, comprenant les jeunes pour lesquels l'opinion contraire au mariage est encore provisoire. En Italie, des recherches conduites en 1983 indiquent que ce pourcentage est d'environ 5%, toujours des jeunes entre 16 et 25 ans (voir la recherche Iard).

caractère herméneutique, qui aient tenté d'explorer ceux qui ont vécu, les représentations symboliques, les contenus et les attentes normatives. On doit faire face ici à une grande difficulté pour le simple fait que, par définition, la personnalité du jeune est encore en formation et son identité est assez précaire, sans parler de l'imprécision et de l'incertitude de sa capacité et possibilité de réaliser des projets.

Ce n'est donc pas l'attachement au mariage et à la famille qui est en crise. Ce sont plutôt les *conditions* de leur réalisabilité qui sont problématiques, aussi bien en sens subjectif (les qualités personnelles qui, affectivement, intellectuellement et moralement, rendent capables de projeter et de s'engager) qu'en sens objectif (pouvoir disposer des ressources et moyens nécessaires pour se marier).

Au point de vue subjectif nous disposons d'une quantité énorme de recherches empiriques, nord-américaines surtout, qui ont tenté d'évaluer le phénomène de l'instabilité du jeune couple. On sait que plus jeune est le couple, plus élevé est le risque (probabilité) de séparation et divorce (ceci est particulièrement vrai pour les couples qui se marient avant 20 ans, et le risque augmente si c'est le marié qui a un âge inférieur).

Ces recherches mettent en général l'accent sur le fait que les conflits et l'instabilité dérivent d'une qualité de communication familiale insatisfaisante (ce qui dit bien peu) et d'un manque de capacité d'adaptation interpersonnelle. En particulier sont emphatisées les difficultés dans la transition de rôle, la carence dans la compétence communicative, le déficit sur l'accord du rôle, l'incapacité d'agir dans le rôle d'époux, le manque d'ouverture (*self-disclosure*) à l'autre et ainsi de suite²⁴.

La limite de ce type de recherches, même si elles mettent en lumière des aspects analytiques importants, est de ramener les difficultés d'adaptation entre les *partners* à des caractéristiques *individuelles* des sujets.

De nouvelles lignes de recherche visent par contre aujourd'hui à mettre en évidence que les raisons des conflits et de l'instabilité sont liées plutôt aux *caractéristiques du réseau*, c'est-à-dire du système relationnel, dans lequel le couple vit et s'exprime. Un mouvement important d'études, à partir des recherches de E. Bott en 1958, en passant ensuite par des auteurs comme G. Bateson et J. Haley, a démontré que le couple jeune est instable et conflictuel parce qu'il doit faire face à des dilemmes relationnels qui sont *en même temps inévitables et insolubles*²⁵. C'est cette condition «relationnelle» qui rend potentiellement schizophrènes tous les jeunes couples d'aujourd'hui. De cette condition en sortent encore unis seulement les couples qui démontrent des qualités et une habileté très élevées de gestion des conflits. Le couple jeune d'aujourd'hui n'est pas fonctionnellement «fort» comme le pensait T. Parsons, et avec lui de nombreux néo-fonctionnalistes, mais il est *structurellement fragile*, lorsqu'il est recherché au niveau symbolique comme solu-

²⁴ Cfr S.J. BAHR ET AL., 1983.

²⁵ Cfr R. BAILEY, 1973.

tion au propre vide intérieur ou au moins comme alternative à la dépersonnalisation des rapports sociaux généralisés²⁶.

De toute façon, encore trop souvent les recherches sur les conflits des jeunes couples ont tendance à ignorer les facteurs structuraux et cultureaux (ou plutôt leurs combinaisons modelées socialement) qui «obligent» les jeunes à être ce qu'ils sont. C'est un fait établi que les facteurs structuraux sont identifiés simplement par le manque de ressources (comme l'occupation et l'argent, qui sont aussi des éléments dont il faut tenir compte), de la maison, ou par des facteurs du type «grossesse précoce»²⁷. Tous ces aspects et dimensions sont bien sûr importants, mais seuls ils expliquent bien peu. Que signifie dire qu'être d'une classe sociale basse implique une probabilité supérieure de conflits, d'instabilité et de rupture du mariage? Cela évidemment signifie bien peu. Ce n'est cependant pas une explication «occasionnelle» suffisante.

C'est en réalité un complexe de facteurs qui est en jeu, et cette complexité nécessite d'un schéma interprétatif approprié pour fournir des explications satisfaisantes. Sur ce chemin il y a encore beaucoup de travail à faire.

Un schéma explicatif et interprétatif des causes d'instabilité, de conflit et de rupture dans le jeune couple devrait tenir compte des influences qui, de façon systémique, pèsent sur le mariage — en tant que structure normative (ou *nomique*, d'après la perspective de P. Berger)²⁸ de la part:

a) du système politique et administratif qui, à travers le système fiscal, impose une *taxe* proprement dite *sur le mariage* (on sait en effet que rester célibataire comporte de nombreux avantages fiscaux, majeurs ou mineurs selon les pays); en outre la législation sociale et les organisations des services ont tendance à ignorer, et certainement à ne pas favoriser, le traitement *conjoint* des *partners*;

b) du système économique qui, en ce qui concerne le marché du travail, «pénalise» les mariés, et, pour ce qui est de l'offre de biens de consommation (maison comprise), ne s'adapte pas aux exigences du couple;

c) du monde de la latence (nature interne bio-psychique et monde des valeurs) qui est de plus en plus manipulé par des *formes communicatives et technologiques inadéquates à la structure propre de la vie*²⁹.

Résumons toutes ces influences dans un schéma (figure 1) qui peut aider à réfléchir (pour la théorie générale je renvoie au schéma AGIL de dérivation parsonienne).

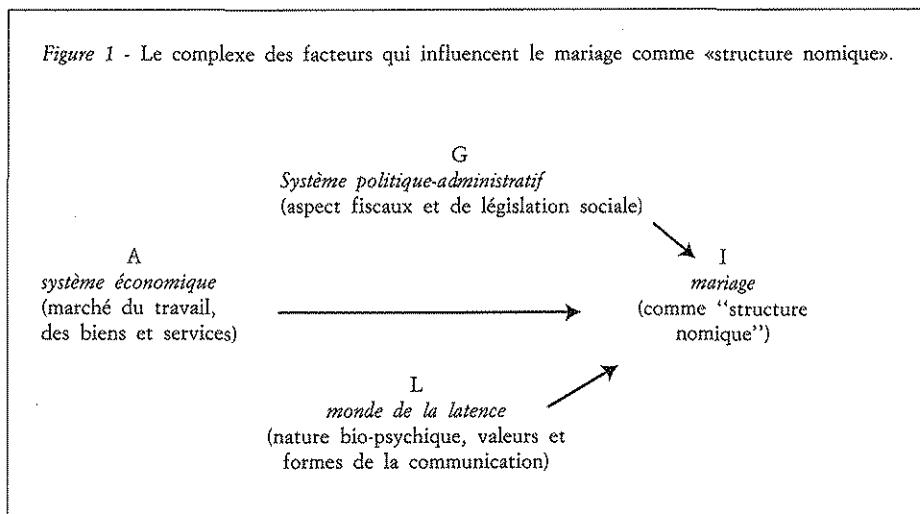
²⁶ Sur la «force» et la «tenue» du couple comme forme de vie de jeunes nous disposons de nombreuses recherches aussi bien en milieu métropolitain (par ex. P. DONATI, 1980) que dans des contextes plus provinciaux et de troisième Italie (par ex. G. PIAZZI - C. CIPOLLA, 1985). Ces recherches cependant mettent en relief comment cette «force» se manifeste en même temps que sa «crise», qui indique que le couple, pour ainsi dire, est aussi bien recherché que non réalisé.

²⁷ Cfr F.F. FURSTENBERG JR., 1976.

²⁸ Cfr P. BERGER - H. KELLNER, 1964.

²⁹ Cfr J. HABERMAS (éd.), *Observations on the «Spiritual Situation of the Age»*, The MIT Press, Cambridge 1984.

Figure 1 - Le complexe des facteurs qui influencent le mariage comme «structure nomique».



Le mariage est un «*moyen nomique*» car il est une relation qui, à travers une conversation significative («familiale») quotidienne face à face avec l'autre, rend plausibles et stables les systèmes de symboles et règles de conduite qui donnent une réalité et une validité au monde *social* des sujets concernés. Comme les *partners* proviennent normalement de mondes sociaux différents et ils continuent à avoir des appartенноances différentes (par ex. milieux de travail différents, amitiés différentes, et ainsi de suite), le mariage dans notre société est un acte *dramatique* dans lequel deux «étrangers» se mettent ensemble et doivent redéfinir eux-mêmes et leur monde, leurs «provinces aux significations limitées».

Cette activité de «reconstruction à deux» du monde, socialement défini, nécessite d'une cohérence interne, d'échanges non schizophrènes avec le milieu externe et un support constant et bien déliné de la part des différents milieux de vie. Ceci est précisément ce que la société actuelle ne permet pas. Au couple on laisse consommer toute la charge affective et érotique avant d'assumer la capacité et la responsabilité de la vie. On favorise l'isolement de deux individus déjà psychologiquement «isolés», car ils se sont déjà enfuis d'une famille affectivement inexistante ou pathologique. On permet que sur le couple retombent des attentes de gratification très élevées qui sont d'autant plus désirées que le système rationnel de l'individu présente des situations pénibles, décevantes et humainement pauvres.

Le couple actuel est donc particulièrement exposé aux disfonctions parce qu'il *naît déjà déformé*, comme recherche de consolations et compréhensions introuvables ailleurs. Vu que cette attitude est valable pour les deux *partners*, ils ont tendance à se renfermer dans leur «nid» pour se consoler l'un l'autre. Une fois mariés, chaque époux recherche dans l'autre des consolations de plus en plus grandes, et comme l'autre attend de lui/elle exacte-

ment la même chose, il est très probable qu'ils ne se fournissent réciproquement que des délusions, frustrations et réponses sans aucun doute insatisfaisantes.

Dans un climat semblable, même avoir des enfants devient un objectif ou un évènement profondément anxiogène, hyperchargé d'émotivité et de valeurs aussi d'auto-affirmation, de sorte que les capacités de sacrifice et d'accord sont mis à dure épreuve.

En général, ce qui sauve un couple aujourd'hui, au moment d'avoir des enfants, est le fait de les avoir voulu volontairement et consciemment. A ce propos l'accord entre les époux est très élevé (environ 90%). Mais cela n'empêche cependant pas que la naissance d'un enfant, surtout du premier, soit un fait traumatisque parce qu'il impose une sévère révision des propres attentes et des modalités de s'accorder entre époux. En effet, l'attente concentrée sur le premier enfant est celle d'un indicateur de validation du *self*, pour ne pas dire de autoréalisation, qui doit lutter contre l'objectivité d'une réalité (l'enfant) différente de celle imaginée. Si le mariage ne marche pas expressément comme structure de construction de la normativité, en tant qu'acceptation d'une réalité externe, la naissance de l'enfant se traduit par une crise d'identité. Cette crise à son tour est portée dans le rapport conjugal et est l'objet de nouvelles négociations avec le *partner*. Si, encore, le *frame* de normativité est faible, cela peut faire naître des relations perverses, qui peuvent arriver à une attitude de «décharge» de l'enfant sur l'époux, ou bien à des formes de manipulation de l'enfant pour essayer d'en faire un allié contre l'autre parent.

Le succès de couple se mesure, donc, toujours sur sa capacité de s'autorégler. Si le mariage ne fonctionne pas comme «structure nomique», il est facile que l'un ou les deux époux reculent vers une situation physiologique de «retour» à la manière de vivre précédente, dans laquelle a une importance de plus en plus grande le groupe des égaux, avec ses standards orientés surtout vers l'exploration, vers l'expérience non obligée, vers le jeu.

Sur ces aspects la littérature ne manque pas et aucune explication particulière n'est ici nécessaire. Mais je voudrais attirer l'attention sur le fait que les conflits et les instabilités dérivent fondamentalement des discordances entre le système des aspirations concernant le mariage, qui sont très exigeantes, et les résultats, en général assez décevants, que les jeunes expérimentent inévitablement lorsqu'ils décident de vivre ensemble.

En autres, le fait que ces dyscrasies se manifestent même dans les unions libres, dans les mariages ouverts et dans les simples cohabitations plus provisoires, démontre que les conflits et les instabilités d'origine psychoculturelle et relationnelle dépendent essentiellement du type de système social dans lequel vivent les individus et pas seulement de caractéristiques de personnalité.

Les conflits, donc, ne sont pas dûs seulement à des difficultés personnelles ou de situation, mais, dans leur essence, ils ont une origine sociale et sont socialement structurés. D'une part la société promet au jeune que

c'est dans le couple qu'il pourra trouver le bonheur, surtout s'il saura être ouvert et égalitaire. De l'autre il y a une réalité de résultats dans lesquels le jeune découvre que le bonheur ne peut pas être puisé dans la vie à deux, dans un coin de la *privacy* familiale, et que l'égalité peut être une valeur politique et économique, mais qui n'a pas de rapport avec les exigences du monde de vie quotidienne où l'on découvre continuellement d'être «différent». Les différences non tolérées, ni élaborées, engendrent peine, souffrance, et quelquefois disputes et même violences. On s'aperçoit qu'il faudrait des *règles* pour mettre d'accord égalité et diversité, mais ces règles n'existent pas.

Pour comprendre les ruptures matrimoniales il faut donc connaître pourquoi et comment les attentes portent des délusions, des fuites, des abandons, des dépressions, des déformations communicatives, des abus et violences, au lieu d'être abordées, réélaborées et résolues *normativement*, d'une manière explicite et consensuelle.

Si c'est ainsi, c'est parce que le jeune se rend compte que, lui ou elle, *en tant qu'individu*, ne peut absolument pas les redéfinir. Pour aborder et résoudre une telle tâche (la redéfinition des attentes réciproques) il lui faut 1. des *capacités personnelles* qui devraient lui être fournies par le processus social de l'adolescence, et 2. des instruments et *normes* qui devraient être *sociales*, c'est-à-dire engendrés et soutenus par tout le réseau de relations primaires et secondaires dans lequel il vit.

Mais ces instruments et normes manquent, ou bien si ils existent ils ne sont pas sentis ou utilisés, parce que *le code symbolique dominant impose que le couple trouve tout seul une solution à ses problèmes*. C'est précisément pour la même raison que manquent aussi les processus de socialisation qui devraient orienter vers l'union et fournir les compétences communicatives et relationnelles nécessaires. Dans le code fonctionnel actuel, en effet, le couple est seulement une façon pour reconnaître et résoudre ensemble les problèmes d'un rapport intime: il est reconnu seulement comme fonction qui rend possible l'orientation problématique dans la vie quotidienne, vu qu'il est lui-même «un problème», jamais une pure solution.

Certainement, on peut considérer déjà un résultat significatif le fait que les jeunes époux de vingt ans se quittent de plus en plus «en bons amis», comme le témoigne le nombre croissant des séparations légales *consensuelles* par rapport à celles judiciaires (conflictuelles). Mais c'est toujours une faillite qui pèsera toute la vie.

Dans cette logique le jeune est amené à rendre encore plus privées ses attitudes. Et ce comportement est démontré par le fait qu'un nombre de plus en plus grand de jeunes sortis d'une mariage failli renonce à se remarier.

A quoi renonce-t-il en réalité? Certainement pas à la tentative, toujours renouvelée, de trouver le bonheur dans un rapport de couple. Il renonce plutôt à «justifier» cette relation face aux autres et à la communauté sociale. Il se met, pour ainsi dire, dans un état d'attente, il retente une expérience

encore plus «en privé». Ce qui signifie éléver les probabilités de résultats anomiques, à cause d'un sentiment d'impuissance et du manque d'un projet, et donc d'un futur.

De là, alors, toutes les psycho-pathologies de couple typiques de notre temps qui ne se manifestent plus autant par des disputes ouvertes, par des luttes et violences explicites, que par une subtile destruction de la personnalité plutôt, et par la construction de réseaux relationnels avec des attachements faibles, inconsistants, incertains, quelquefois même réversibles (les ex époux peuvent s'aimer de nouveau, quelquefois). Dans les meilleurs cas il s'agit de nouveaux jeux et de nouvelles stratégies ludiques, presque musicales; dans les cas les plus tristes, il s'agit de petites vengeances, de subtiles stratégies de revanche sur l'autre, d'alliances perverses.

De toute façon on assiste à la naissance de nouvelles formes de malheur, de nouveaux «vides».

A la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, nous pouvons donc essayer d'interpréter ce qui arrive aujourd'hui au mariage comme acte légal.

2. LES RÉSULTATS ACTUELS DU «SYSTÈME MATRIMONIAL»

Dans la société industrielle et de consommations de la période d'après-guerre (environ entre 1945 et la moitié des années 70) le mariage semblait rester, malgré tout, une institution sociale fondamentale. En effet:

- a) Le taux élevé de séparations et divorces des jeunes était accompagné par un taux élevé de *remariages*, de sorte que le système matrimonial dans son ensemble semblait «stable»;
- b) le pourcentage des mariages civils seulement, bien qu'en légère augmentation, semblait contenu par rapport au recours, totalement majoritaire, au rite religieux (concomitant, successif ou même, quelquefois, précédent au rite civil);
- c) l'abaissement de l'âge du mariage était interprété comme un processus de modernisation salutaire (c'est-à-dire comme signe de l'émancipation juvénile de la famille-parentèle traditionnelle) et comme expression d'un attachement renouvelé des jeunes au mariage;
- d) les unions libres étaient considérées en général comme un prélude au mariage, c'est-à-dire un mariage différé dans le temps;
- e) ces mêmes unions libres, sans tenir compte des intentions de se marier ou pas, montraient encore des taux de natalité significatifs, comparables au moins aux couples mariés légalement, en indiquant donc une certe maturité, même en fait de projets, des cohabitationis de fait.

Grosso modo après 1975, par contre, de nouvelles tendances apparaissent, et on a en particulier que:

- a) l'augmentation des séparations et divorces de jeunes n'est pas compensée par de nouveaux mariages; un nombre supérieur de personnes a ten-

dance à ne pas se marier pendant toute leur vie et, s'ils ont divorcé, à ne plus se remarier;

b) se manifeste un écroulement des mariages avec rite religieux;

c) l'abaissement de l'âge moyen du mariage est actuellement interprété comme expression de légèreté et immaturité de la part de couples qui prennent trop facilement un engagement trop grand pour eux (du reste plus attrayant parce qu'aussi plus facile à défaire), induits à cela quelquefois par des pressions des parents, quelquefois par des amours passagers, souvent sous l'attraction d'une cérémonie (la fête, les cadeaux, etc.) à laquelle on ne veut pas renoncer; il ne faut cependant pas oublier que dans certaines zones l'âge moyen du mariage s'arrête (en Italie l'âge moyen lors du premier mariage est à 27 ans pour les hommes et à 23 pour les femmes), et quelquefois augmente car, pour certains groupes de jeunes, les difficultés à trouver un travail et/ou une maison imposent un renvoi du mariage;

d) les cohabitations de fait augmentent en nombre et ont tendance à durer plus longtemps, signe que, à côté d'une minorité d'unions libres voulues comme phase pré-matrimoniale, s'étendent les formes stables de vie en commun non légale (surtout comme résultat de séparations et divorces précédents)³⁰;

e) par conséquent augmentent les grossesses pré-nuptiales et les taux de filiation illégitime; mais il faut remarquer le fait que les unions libres montrent une tendance plus accentuée des couples mariés à diminuer la procréation, ce qui est le signe de nouvelles et croissantes difficultés de projets et d'incertitudes plus grandes, avec un engagement relationnel de réciprocité entre les partenaires globalement mineur.

Les enquêtes socio-démographiques ont tendance à conclure que dans les couples jeunes ressort de plus en plus une dévalorisation des aspects institutionnels des rapports conjugaux et familiaux, qui constitue — selon certains — une seule logique avec la nette diminution dans la tendance à avoir des enfants³¹. La parallèle conflictualité croissante dans les couples les plus jeunes (vers 20 ans) doit être interprétée dans le cadre de la même logique.

Nous nous trouvons dans un certain sens face à un *cercle vicieux*, à une sorte de piège que je voudrais mettre en évidence par rapport à un phénomène intéressant qui s'est vérifié en Italie au cours des dix dernières années. Avec le nouveau droit de famille (Loi 151 de 1975) l'âge minimum pour pouvoir se marier (article 84 c.c.) a été élevé et porté de 14 ans pour les femmes et 16 pour l'homme à 18 ans pour tous les deux, sauf

³⁰ À propos de la diffusion des unions libres, nous avons des données officielles qui en 1983 évaluent les couples vivant simplement en commun à 1% environ en Italie, à 4,5% aux Etats Unis et à 20% en Suède (sur le total des couples «stables»). Naturellement la quantification est assez problématique soit à cause de l'instabilité du phénomène, soit à cause de la difficulté de choisir les critères de mesure (par ex. depuis combien de mois la cohabitation doit être effective pour être considérée une «union libre»).

³¹ Cfr L. ROUSSEL, 1984/a, 1984/b.

autorisation spéciale du Tribunal pour les Mineurs qui peut le permettre entre 16 et 18 ans. La norme vise clairement à favoriser des unions plus mûres, et sans aucun doute elle doit être considérée positive. Mais le fait est que le refus de la part du Tribunal pour les Mineurs de concéder l'autorisation de se marier (suivi pour cela par l'Eglise catholique en général), a pratiquement conduit à la constitution d'unions libres et à des cohabitations de fait entre les mineurs de 18 ans, en les obligeant pratiquement à renoncer au mariage. Dans presque la totalité de cas, les deux jeunes attendent un enfant.

L'effet non intentionnel d'une norme qui veut promouvoir des unions plus sûres est de refuser une reconnaissance publique à une union de fait qui implique des responsabilités qui ne sont pas seulement privées. Peu importe que, numériquement, les jeunes concernés soient peu (quelques centaines), car les jeunes résolvent de plus en plus leur problème par l'avortement. C'est le caractère symbolique du message qui compte. Je voudrais l'expliquer par un épisode curieux mais significatif.

En 1984, un père de quarante ans se présente au Président d'un Tribunal pour Mineurs (de l'Italie du Nord) pour demander son consentement au mariage de sa fille de 16 ans avec un compagnon de classe du même âge, duquel elle attend un enfant. Le Tribunal refuse l'autorisation à cause de l'immaturité évidente de la fille (et du garçon). Le père va alors trouver l'évêque de la ville pour demander au moins le mariage religieux. Mais l'évêque aussi refuse. Alors le père, désespéré, retourne chez le juge et demande: «Dites-moi au moins s'il existe une religion qui permette à ma fille de se marier». Sinon, il se sent fini comme homme: que diront les gens? Voilà, ce père avait besoin du *rite* (public) comme manifestation et légitimation de ce qui se passait à *l'intérieur* de sa famille à l'égard de la communauté, en premier lieu de la parentèle, du voisinage, des amis. Refuser la propriété privée de l'évènement, de l'action de sa fille, en bref de sa vie elle-même. Le caractère impropre et pathologique de sa demande est clair, mais en même temps on voit bien dans quel piège nous sommes pris. Si l'on permet le mariage entre des personnes très jeunes on crée des situations au risque de faillite très élevé; si l'on n'autorise pas leur mariage on déresponsabilise, au moins temporairement, le jeune qui est ainsi gardé dans une condition de passivité et de dépendance.

On devrait sortir du dilemme en aidant le jeune couple à mûrir ses décisions et ses capacités. Mais c'est là un engagement que la société actuelle ne semble pas être en mesure de prendre, et les risques de faillite sont ainsi seulement renvoyés dans le temps.

Le résultat de ces processus micro-relationnels est une restructuration macro-structurelle des biographies individuelles. De même qu'hier les unions légales s'opposaient aux unions libres, de même aujourd'hui, dans la deuxième moitié des années 80, se succèdent et s'opposent, dans le cycle de vie individuelle, la vie de couple et la vie solitaire, avec la juxtaposition d'histoires conjugales plus ou moins brèves, avec une probabilité plus élevée de périodes de solitude. En bref, la situation actuelle du couple jeune

est caractérisée par un saut ultérieur dans la fragmentation des relations sociales dans lesquelles il s'intègre.

En effet, les recherches sociologiques les plus récentes mettent en évidence le fait que, dans le passage des années 70 aux années 80, dans les pays industriellement plus avancés le jeune couple est (relativement) de plus en plus *isolé* de la société et a tendance, à son tour, à s'isoler. L'isolement favorise justement un système d'attentes de plus en plus «égalitaire» et au caractère «fusionnel».

Cette tendance est naturellement mise en corrélation positive avec le degré de modernisation globale de la société et elle est mise en corrélation positive avec la position que le couple occupe dans la stratification social (bien que non linéairement).

L'isolement majeur du couple, tandis qu'il favorise un modèle d'union fusionnel très expressif (de recherche de la interpénétration inter-humaine), tel surtout que *le passage de la phase préconjugale à celle conjugale est de moins en moins clairement défini et de moins en moins senti*, même là où il y a un mariage «formel».

Le mariage manque dans des contenus, avant et plus encore que dans ses formes externes, dans la mesure où l'on perd la *culture des liens sociaux* qui autrefois amenaient graduellement au détachement de la famille d'origine, à la formation de la nouvelle famille. La fragmentation du couple vers l'externe (des groupes de parentèles et de la communauté locale) produit à son tour une fragilité croissante et une fragmentation interne.

Tout l'échafaudage de la «construction sociale du couple» dans le mariage (légal ou de fait) se brouille et perd sa substance relationnelle. Il semble de plus en plus que les jeunes passent d'une expérience à l'autre, selon une logique (dite «probabiliste») d'unions apparemment «occasionnelles» qui ont de plus en plus tendance à se prolonger dans le temps bien audelà de la phase juvénile. Les «biographies matrimoniales» des jeunes couples révèlent une instabilité croissante et même «chaotique», dans laquelle la seule logique que les démographes et les sociologues arrivent à comprendre semble être celle de la recherche du maximum de gratification de l'individu *en tant que tel*. Ce qu'autrefois était le système «normal» d'attentes (et de conflits) bien structuré autour du mariage institutionnel semble aujourd'hui devenir l'exception, la «déviance» même. Toute la pathologie du jeune couple change de sens et de manifestations symptomatiques. Nous sommes à l'explosion des formes et des processus d'accouplement entre les sexes, qui fait suite à une longue période de «révolution sexuelle» et de redéfinition des rôles et de tout le système relationnel homme-femme.

3. ALORS, POURQUOI SE MARIER? PERSPECTIVES D'INTERVENTION

Quelles sont les raisons qui peuvent pousser aujourd'hui un jeune à se marier?

Nous pouvons diviser ces motifs en des motifs «externes» (ou conditionnels) et des motifs «internes» (ou subjectifs). Les premiers semblent de moins en moins importants (même si ce n'est pas vrai). Les deuxièmes enregistrent par contre une nouvelle vitalité.

Les raisons externes consistent traditionnellement en des exigences économiques et de pression (contrôle spécial) en corrélation avec la reproduction du genre humain. Ces exigences peuvent venir à manquer dans la mesure où le *welfare state* arrive à garantir le bien-être matériel des individus, en particulier des femmes et des enfants, indépendamment du lien familial. En outre, le contrôle social sur la sexualité perd son caractère de contrainte, en garantissant de larges marges de liberté surtout dans les comportements «privés». Bien que de l'externe les jeunes reçoivent moins d'impulsions à se marier, le mariage conserve cependant d'importantes fonctions sociales, culturelles et économiques, de soutien mutuel entre les individus, qui prennent un caractère particulièrement intéressant lorsque le partenaire est physiquement, psychologiquement ou socialement faible. Et de toute façon le mariage fonctionne comme une chambre de compensation des revenus et des ressources. La pression sociale, en outre, persiste du moment qu'un individu, encore jeune, non accouplé, (à moins qu'il n'ait d'autres liens, par exemple de type religieux) est socialement jugé «moins responsable», un «isolé» et une personne «étrange», et en tant que tel, même inconsciemment seulement, il est craint. Mais toutes ces raisons, bien que structurellement valables, sont aujourd'hui *moins légitimées* qu'autrefois comme base justificative du mariage.

Il existe par contre des raisons «internes» qui ont un rapport avec la nature bio-psychosociale de la personne humaine qui, non seulement persistent, mais aussi reçoivent une nouvelle valorisation culturelle. Phénoménologiquement, ces motifs internes ont un rapport avec le besoin radical d'amour comme un don réciproque sans conditions. En absence de satisfaction de ce besoin, la condition humaine commence à souffrir de vides, et même de déformations et de pathologies, liés justement à l'incapacité d'aimer. A son tour, cette incapacité empêche le développement de la personnalité³². Bien que latentes, ces exigences ont une corrélation empirique dans la force extrême du couple et dans ses comportements qui en témoignent la nouvelle valeur face à une chute des idéologies et d'utopies impersonnelles.

Le problème de fond, donc, n'est pas tant celui de trouver de nouveaux motifs au mariage, mais le fait que, alors que les jeunes sentent le *besoin* du mariage comme une exigence d'un échange à deux plus intense, dont la réalisation complète consiste dans l'engagement «total» dans l'*«inter-pénétration inter-humaine»*³³, d'autre part ils sont de moins en moins capables de l'affronter et de le gérer. Et cela parce que *la société ne s'inquiète*

³² Cfr E. FROMM, *L'arte di amare*, il Saggiatore, Milano 1972.

³³ Pour employer l'expression de N. LUHMANN, 1985.

pas de transmettre ou même seulement élaborer un système adéquat de règles pour réaliser ce système complexe d'échanges inter-personnels.

Les tentatives maladroites des parents, et d'autres agences de socialisation (des professeurs aux «orientateurs»), pour pousser le jeune au mariage tombent toujours dans le vide car ce ne sont pas tant les motifs, qui sont déficitaires, mais il manque un *système croyable et viable de médiations symboliques et normatives qui rendent plausible et intéressante l'idée du lien réciproque*, c'est-à-dire qui en permettent l'intériorisation comme un fait pourvu de sens, même pratique. Dans un monde de simulations, d'hypocrisies et de «rationnalité» instrumentale, comment peut-il être authentique, sincère et substantivement rationnel de croire et se lier à un autre? Vu que le lien vit de valeur et se détériore avec la détérioration de celle-ci, une action purement stratégique qui l'emporte actuellement sur une action orientée vers des valeurs ne rend-elle pas simplement impossible un mariage qui n'est autre qu'une pure stratégie du moment?

En réalité, les sciences sociales non psychologistiques, ou cependant non réductionnistes, ont bien expliqué que, au point de vue structural et phénoménologique, si le mariage n'existant pas il faudrait l'inventer parce que, sans compter le problème des enfants (leur légitimation et éducation), le mariage est la réalisation symbolique et sociale des relations unitives entre les sexes qui présente le maximum «avantage normatif» de rendre croyable et viable la vie et le monde social. Sans mariage l'individu généralisé (non pas un cas singulier) tomberait dans une condition d'anomie de plus en plus forte et, à la fin, intolérable.

L'histoire actuelle est l'histoire d'une transition d'un mariage fait par nécessité et pour de coactions le plus souvent externes, dans lesquelles la normativité est, pour ainsi dire, «dictée» pour un mariage comme expression d'intériorité, de volonté, donc *d'une normativité intentionnelle*. Cela ne signifie cependant pas, comme certains l'interprètent, que le mariage peut devenir un fait «purement personnel», car *ces deux aspects et ensembles de facteurs (internes et externes) ne peuvent être jamais séparés ni isolés.*

Il est typique, dans la culture moderne, non seulement de l'amour, d'emphatiser toujours et quoi qu'il en soit le «choix libre». Mais un mariage de «choix libre» pur et simple n'existe pas. La théorie sociologique explique justement que l'être humain, en tant qu'être social, est déjà toujours plongé dans des relations et, à chaque pas, il doit entrer en relation avec d'autres. Mais il ne peut pas y entrer sans définir sa position dans cette même relation. Cela, avant d'être un choix, est déjà une «contrainte», en outre *inévitable*. Je peux éviter une personne, je ne peux pas éviter d'entrer en relation, et cette dernière peut être choisie seulement dans une certaine mesure. Entre autres, une fois commencée, elle devient encore plus coercitive. Un individu humain ne passe pas d'une relation à l'autre sans construire et rompre des liens en continuation.

Le fait-même d'être contraint à définir sa propre position dans chaque relation, et à la redéfinir à chaque instant et transaction de cette même

relation, devient la base pour une structuration conditionnée (normative) des éléments du volontarisme et des intentions, en faisant naître ainsi des jeux très complexes, dirigés par des règles complexes, qui manifestent le caractère de l'homme comme «joueur par excellence»³⁴. Mais justement, ces jeux ont des règles, et les jeunes couples, plus des autres, sont particulièrement actifs dans ces renégociations, ils inventent de nouvelles règles du jeu matrimonial.

Quoiqu'il en soit, comme tout système d'action, ce jeu aussi a des aspects conditionnels externes (ressources, liens, barrières, règles-pré-définies) et des aspects normatifs internes (l'ethos propre aux couples, comme expression de la subjectivité). Le contingent et le fortuit sont présents sous des formes et degrés très inférieurs, beaucoup plus qu'on le pense en général (ceci, du reste, est la limite de la théorie de N. Luhmann).

Les aspects et les exigences externes peuvent bien diminuer mais ils n'en perdent pas pour autant leur importance, du fait que l'union de type matrimonial, considérée même intersubjectivement, les rappelle continuellement et vit dans (et de) ces éléments conditionnels. C'est ce fait qui est mis en relief lorsqu'on dit que le mariage reste un «fait social total», dans le sens d'une mise en commun de deux vies humaines qui entrent dans la relation comme des «personnes entières». Cependant, les aspects «systémiques» doivent être certainement réactualisés lorsque des échanges sont effectués. Chaque individu doit pouvoir construire, dans sa relation de couple, les règles générales externes, à partir de l'expérience interpersonnelle. Ce qui manque aujourd'hui, dans le couple jeune en particulier (mais non seulement en lui), est la capacité d'être soi-même dans la relation, après l'avoir affrontée comme un lien (c'est-à-dire comme contrainte qui est appliquée justement en tant qu'élément et règle du jeu). Lorsque le lien est remis en discussion, l'individu se retrouve seul. Et il n'a pas de choix: il doit se remettre à jouer avec la règle. Une stabilisation significative peut naître seulement lorsque les *partners* décident de construire ensemble le lien, qui devient alors justement réciproque, en se liant, pour ainsi dire, à la règle de l'amour, qui ne veut pas seulement l'autre comme un bien, mais qui désire avant tout le bien de l'autre.

A ce point on peut peut-être distinguer le mariage *comme une norme* qui règle les relations dans leurs aspects d'échange, du mariage *comme sens*, c'est-à-dire comme bien signifié et comme intentionnalité de construire le *self* à travers le «*nous*». Et nous retrouvons à la fin que ces aspects, bien qu'autonomes, ne peuvent pas être scindés, car la norme seulement peut actualiser la plénitude du sens intersubjectivement interprété. Mais pour que cette réalité devienne explicite, au lieu d'implicite, le mariage doit devenir un canal de communication authentique entre le monde vital des sujets et le système sociétaire.

³⁴ L'expression se réfère à des auteurs comme E. GOFFMAN et M. SELVINI PALAZZOLI.

D'une part les sujets doivent redécouvrir ce à quoi, dans le *Lebenswelt*, vise la plénitude de la relation interpersonnelle. Pour faire cela, il faut activer une communication intersubjective plus compétente, affectivement valable et capable de projets. Un tel objectif demande que le jeune soit socialisé d'après des modalités privées de puérilisme, qui impliquent des prises en charge de responsabilité adéquates, avec la possibilité de disposer du pouvoir relatif et de ressources, au fur et à mesure qu'il atteint l'âge adulte. De cette manière, le mariage peut devenir un projet personnel et non pas un flétrissement sous la pression sociale.

D'autre part, le système sociétaire doit reconnaître et valoriser le lien matrimonial non seulement en des termes formels, de droit abstrait, mais aussi à travers des mesures qui ne le pénalisent pas dans le système fiscal, de l'occupation et des services de *welfare*. C'est du domaine public que la société aide moins justement le couple jeune, qui est aussi celui qui a le plus grand stress émotionnel et le plus grand poids de problèmes (le début d'une carrière professionnelle, avoir des enfants nés depuis peu, etc). Ceci signifie: 1) faciliter le mariage dans le système fiscal, en augmentant les détractions, les allocations et d'autres bénéfice; 2) rendre opérationnel un plan de crédits très facilités aux jeunes couples (non sur des bases de profit); 3) destiner une partie des nouveaux logements aux jeunes couples, avec des facilitations dans la paiement; 4) prendre en considération en particulier les exigences de travail du jeune marié; 5) reconnaître aux deux sexes les permissions et congés de leur poste de travail qui permettent de répondre aux exigences des enfants en bas âge; 6) orienter à nouveau les services sociaux et sanitaires vers le couple et la famille au lieu de les orienter vers l'individu casuel³⁵.

Et tout ceci selon des programmes qui, pour nous exprimer comme U. Bronfenbrenner³⁶, doivent adopter une *perspective écologique* de construction de réseaux sociaux primaires et secondaires dans laquelle les jeunes couples s'aident et s'échangent des services de vie quotidienne, en ayant des services publics une aide constante et compétente, mais non substitutive.

Tout ceci est du ressort d'une *nouvelle culture des relations sociales*, non seulement de celles interpersonnelles, mais aussi de celle structurales, ces niveaux étant reliés entre eux. Dans cette culture, le sens aussi du «rite» matrimonial, qui est devenu une cérémonie lasse et fausse, prendrait une autre fonction, non plus celle d'un hommage aux «qualités» de la moralité publique, mais une action voulue comme expression d'une vie et d'un projet intérieur du couple.

Le rite a en réalité une fonction importante dans l'activation et la réactivation des normes. Ce n'est donc pas par hasard que la faiblesse et la

³⁵ Cfr P. DONATI, *Famille et politiques sociales*, F. Angeli, Milano 1984.

³⁶ Cfr U. BRONFENBRENNER - H.B. WEISS, *Beyond policies without people: an ecological perspective on child and family policy*, in E.F. ZIGLER ET AL, (eds.), *Children, families and government*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

latence de la normativité du couple se manifeste aujourd’hui comme disparition progressive du rite. Un corpus d’études qui part de E. Durkheim et va jusqu’à E. Goffman, a mis en lumière la façon dont le rituel est l’expression des attitudes actives des hommes envers les aspects non empiriques de la réalité.

Le rite fait partie de la sphère «metarationnelle» (comme action rationnelle en dehors de but), parce que:

1) il implique une attitude de *respect* à l’égard du *caractère sacré* des dernières réalités symbolisées dans le rite; ceci implique des valeurs absolues et une rationalité correspondante, lorsque ces valeurs peuvent être sans importance au point de vue de l’utilité instrumentale immédiate;

2) il signifie un rapport non instrumental (et cependant non intrinsèque) mais *symbolique* entre les moyens (la cérémonie) et les fins (l’union interpersonnelle) les uns et les autres étant une réalité de nos jours non empirique;

3) il indique non seulement ce qu’il y a de commun entre les nubendi, partagé entre eux par rapport à la communauté qui les entoure, mais il *signale aussi les sources de revitalisation de la société* qui, à travers le rite, renouvelle et renforce les sentiments dans les valeurs de la vie humaine.

Par conséquent, le rite du mariage, non seulement de celui religieux mais aussi de celui civil, rencontre des difficultés croissantes lorsque vient à manquer le sens des dernières fins et lorsque le rapport avec celles-ci ne se met pas tant sur le plan de l’action et de l’échange symbolique, actif et concret, mais sur le plan de l’imagination et de la pure fonctionnalité. Cela n’empêche pas que le mariage sécularisé de notre société aussi doit soutenir socialement ses rituels ou leur équivalent fonctionnel. Avec E. Goffman nous pouvons dire que le caractère sacré de l’individu dans la société actuelle s’exprime par une nouvelle constitution rituelle du *self*, par de nouvelles cérémonies et mécanismes dans lesquels l’équilibre rituel, lorsqu’il est troublé, doit être rétabli, si l’identité personnelle et sociale doit être maintenu. Mais le *self* de Goffman, comme celui du mariage actuel, symbolise seulement la réalité de la rencontre (*encounter*), et derrière la scène de ces rites il y a le néant de la subjectivité.

Quelles que soient les modifications que l’on puisse apporter au code du rite, il doit rester lié au «sacré» qui est symbolisé dans la vie si l’on veut atteindre un minimum d’authenticité. Aujourd’hui comme hier la subjectivité individuelle ne peut devenir sociale qu’en reconnaissant la réciprocité entre amour et norme, et en mettant en elle sa confiance.

Et voilà pourquoi le mariage ne peut pas devenir une simple «affaire privée», bien qu’il naîsse et se nourrisse d’un accord interpersonnel. Au-delà du réglage des forces unitives de l’eros, dans le mariage sont en jeu des aspects sociaux fondamentaux qui ont un rapport avec la *justice* dans les relations sociales. Le rite ne peut pas disparaître, parce qu’en lui est symbolisé le caractère social des règles. À la question «pourquoi se marier?», même l’homme post-moderne devra répondre en termes de «*justification*».

C'est toute une culture qui devra découvrir que la vie proprement humaine est le fruit d'une rencontre de réciprocité complète entre *eros* et *nomos* dans le cœur-même de l'homme. Lorsque cela revient évident, aussi bien dans l'expérience intérieure que sur la scène sociale, alors le symbolisme du mariage se rallume et renaît le besoin d'un rite authentique.

4. BIBLIOGRAPHIE DE REFERENCE

- P.A. AUDIRAC, *Cohabitation et Mariage: qui vit avec qui?*, dans «Economie et Statistique» (Juin 1982), 41-61.
- S.J. BAHR ET AL., *Age at Marriage, Role Enactment, Role Consensus, and Marital Satisfaction*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 45, n. 4 (1983), 795-803.
- R. BAILEY, *The Family and the Social Management of Intolerable Dilemmas*, de R. BAILEY - J. YOUNG (eds.) *Contemporary Social Problems in Britain*, Saxson House-Lexington Books, 1973, 73-84.
- P. BERGER - H. KELLNER, *Marriage and the Construction of Reality*, dans «Diogenes», vol. 46 (1964), 1-24.
- CEE, *Les européens et leurs enfants. Enquête effectuée par sondage dans les pays de la Communauté Européenne*, Bruxelles 1979.
- R.R. CLAYTON - H.L. VOSS, *Shacking Up: Cohabitation in the 1970*, dans «Journal of Marriage and the Family», Vol. 29 n° 2 (1977).
- J.W. CROAKE ET AL., *A Comparison of Socio-cultural Characteristics and Personality Traits of Cohabiting and Legally Married*, dans «Intern. Journal of Sociology of the Family», vol. 6, n. 1 (1976), 87-98.
- A. DE MARIS - G.R. LESLIE, *Cohabitation with the Future Spouse: Its Influence upon Marital Satisfaction and Communication*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 46, n. 1 (1984), 77-84.
- D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'occident*, Plon, Paris 1954.
- P. DONATI, *La femme dans la troisième Italie*, avec la collab. de C. CIPOLLA, Ave, Roma 1978.
- P. DONATI, *Crise de la famille et moyens d'information de masse*, dans *Mass media, famille et transformations sociales*, Sansoni, Firenze 1980.
- P. DONATI, *Welfare State et famille: un rapport difficile*, dans *Réponses à la crise de l'État social*, F. Angeli, Milano 1984, chap. 2.
- K. DUNNELL, *Family Formation* 1976, HMSO, London 1979.
- D.M. FERGUSSON ET AL., *A Proportional Hazards Model of Family Breakdown*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 46, n. 3 (1984).
- F.F. FURSTENBERG JR., *Preliminary Pregnancy and Marital Instability*, dans «Journal of Social Issues», 32 (1976), 67-86.
- P.C. GLICK - G.B. SPANIER, *Married and Unmarried Cohabitation in the United States*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 42, n. 1 (1980), 19-30.
- W.J. GOODE, *The Theoretical Importance of Love*, dans «American Sociological Review», vol. 24, n. 1 (1959).

- S.L. HANSON - S.A. TUCH, *The Determinants of marital Instability: Some Methodological Issues*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 46, n. 3 (1984), 631-642.
- H.J. HELLE, *Sociologie du mariage et de la famille, Problèmes de construction typologique*, dans «Cahier Philosophique», Université de Lecce, n. 4 (1980), 335-362.
- T.L. HUSTON - E. ROBINS, *Conceptual and Methodological Issues in Studying Close Relationships*, dans «Journal of Marriage and The Family», vol. 44, n. 4 (1982).
- J. KELLERHALS ET AL., *Microsociologie de la famille*, PUF, Paris 1984.
- IARD, *Les jeunes aujourd'hui. Enquête IARD sur la condition juvénile en Italie*, Il Mulino, Bologna 1984.
- C. LASCH, *The Culture of Narcissism, American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Warner Books, New York 1979.
- C. LASCH, *Haven in a Heartless World*, Basic Books, N.Y. 1980.
- H. LE BRAS - L. ROUSSEL, *Retard ou refus de mariage: L'évolution récente de la première nuptialité en France et ses prévisions*, dans «Population», 6 (1982), 1009-1044.
- B. LEWIN, *Unmarried Cohabitation: A Marriage Form in a Changing Society*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 44, n. 3 (1982), 763-773.
- N. LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.
- E.D. MACKLIN, *Review of Research on Non-Marital Cohabitation in the U.S.*, dans B.I. MURSTEIN (ed.), *Exploring Intimate Life Styles*, Springer, New York 1978.
- E.D. MACKLIN, *Non traditional Family Forms: A Decade of Research*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 42, n. 6 (1980), 905-922.
- P.R. NEWCOMB, *Cohabitation in America, Assessment of Consequences*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 41 (1979), 597-603.
- C.A. RIDLEY ET AL.: *Cohabitation: Does it Make for a Better Marriage?*, dans «The Family Coordinator», vol. 27, n. 1 (1978), 129-136.
- L. ROUSSEL, *Du pluralisme des modèles familiaux dans les sociétés post-industrielles*, Mimeo, Paris 1984/a, 15.
- L. ROUSSEL, *Les nouveaux modèles familiaux: évolution récente de la nuptialité, du divorce et des remariages en France*, Mimeo, Paris 1984/b, 18.
- R. SENNETT, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
- PH. SLATER, *On Social Regression*, dans «American Sociological Review», vol. 28, n. 3 (1963), 339-363.
- G.B. SPANIER, *Married and Unmarried Cohabitation in the United States: 1980*, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 45, n. 2 (1983), 277-288.
- J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, SEI, Torino 1985.
- K. STRZYŻ, *Sozialisation und Narzisismus*, Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden 1978.
- J.R. UDRY, *The Social Context of Marriage*, J.B. Lippincott, New York 1974.
- R.E. WATSON, *Premarital Cohabitation vs. Traditional Courtship: Their Effects on Subsequent Marital Adjustment*, dans «Family Relations», vol. 32, n. 1 (1983), 139-147.

- M.L. WILKINSON, *Romantic Love and Sexual Expression*, dans «The Family Coordinator», vol. 27, n. 1 (1978).
- K. WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, Marietti, Casale Monferrato 1980.
- P. ZWEIG, *The Heresy of Self-Love. A Study of Subversive Individualism*, Princeton University Press, Princeton 1980.

EDUCATION AND FREEDOM

A.G. SHANNON *

INTRODUCTION

Today, when everyone can find opinions ready-made in the media, it is not surprising that personal reflection on events should have yielded some ground to the power of slogans. In such a context, certain words tend to lose precision and to acquire emotional overtones. Such a word is "liberation" for instance. It is a catch-cry of a dozen brands of nationalism and racial struggles; it is also heard from the proponents of almost every perversity. Yet, at the same time we witness the deprivation of the freedom of men in the name of liberation, and the ensnarement of their spirits by an appeal to liberty as a justification for vice, violence and extreme cruelty.

Authority is confused with authoritarianism and is considered to be incompatible with freedom. However, authority, far from deceiving a person's power of decision, as in manipulation, actually makes an appeal to it. Even though every institution has rules, and therefore restricts to some extent a person's area of freedom, nevertheless it may be a perfectly reasonable and even necessary restriction, with a motivation so rationally convincing as to arouse nothing but approval.

The concept of freedom is too often used in a nebulous sense. Human freedom is the capacity to will and to chose independently of practical and human exigencies. Freedom is not a free-for-all utopian condition, but a privilege which entails responsibility, and this implies a response to a value not given by formal freedom as such. The supreme act of freedom is based on love.

Neither can freedom be regarded as the mere antithesis of order, obedience and obligation, because that would entail that a human can never freely assent to their claims. A man who understood his freedom as absolute sovereignty in the face of any system would be an insufferable dictator to everyone who came in contact with him. In this paper it is proposed to consider the educational climate which has nurtured these problems, principally through the influence of Dewey, directly, and Kant, indirectly,

* Faculty of Mathematical and Computing Sciences. The New South Wales Institute of Technology, Broadway, Sydney, Australia.

and the antidote of true humanism expounded in the educational writings of Jacques Maritain.

One of the great aims of Dewey and other pragmatists was education for democracy. This sounds wonderful, until one realises that at best it means education on a purely naturalistic basis, and at worst it has overtones of totalitarian distrust of pluralism. There is an alarming similarity between the collective man of totalitarian society and the depersonalized product of Western pragmatic education.

The most comprehensive rebuttals of pragmatism and positivism have come from the pen of Jacques Maritain. Unfortunately his clear expositions are often caricatured by those who have stifled their ability to make or comprehend mental distinctions.

Thus Dewey was unable to grasp how the Thomistic metaphysics of created and contingent existential being renovated Aristotle's natural theology. Dewey, who denied the notion of a necessary absolute Being, classified St Thomas as an "organic metaphysician" in the company of philosophers such as Plato, Spinoza and Hegel. Yet Dewey's dissuasive commentaries on previous philosophers have carried great weight with educational administrators.

The manipulation of propaganda about moral freedom finds its sustenance in materialism which, in practice, is a meeting point for marxism and humanism. Atheism is, in a certain sense, an extension of that anthropocentric humanism which tries to turn reality upside down by placing man at the centre of and as the measure of everything. This cult of man (of self) is crass idolatry. It is the contemporary version of the Arian heresy, with touches of Nestorianism. It lurks under the vain assumption of the maturity of the present times. It is based upon a prejudice against the supernatural. The problem lies in man's resistance to face whatever exceeds him. This cult of man is seen in the attempts to reduce sin to the level of social sin only; it is part of a growing desacralization of all things sacred.

"Unfortunately humanitarism has been the mark of an inhuman time". Thus Chesterton, in an essay *On Industrialism*, has summed up a prevalent expression of selfishness: false humanism.

True humanism demands a positive and realistic counteraction to those who masquerade as though they had a monopoly on sympathy, social concern and charity.

By focussing on man and with subtle appeals to our materialistic instincts, false humanism distracts us from God and disguises our selfishness. False humanism attacks the Church from within as well as from without.

Again Chesterton points out that "there never was a time when the Church was not torn between that invasion and that treason"¹.

¹ G.K. CHESTERTON, *St Thomas Aquinas: The Dumb Ox*, New York 1933.

The attacks from outside the Church are probably more obvious. One form is to make moral issues appear to be a matter of whether one belongs to a particular religion, rather than a question of what is proper for our nature. One way of doing this is to use the word "natural" in many senses, sometimes mixing the senses within one argument, at other times deliberately misusing the meaning in the popular propaganda of ridicule.

The attacks from within the Church depend very much on a weakening of the sense of sin. Masturbation, artificial birth control, abortion, murder, euthanasia are in varying degrees a deliberate refutation of God's gift of life.

How can one expect any realistic concern for starving people in other countries from a community that is apathetic about the deliberate rejection of life by contraception and abortion all around it? The lack of generosity and attachment to material possessions which motivate the latter are the key to both.

Many of the negative self-centred arguments are familiar. To reproduce some of the catchcries emphasises their stark worship of self, attempting to masquerade as concern for others. But look, they say, you cannot be sure that this unborn child is human, as though the law would be lenient on someone who was out shooting and shot at some indistinct form on the offchance that it might be a kangaroo, and it turned out to be a human!

HISTORICAL PERSPECTIVE

In the middle ages, man was regarded as a person, "a unity of a spiritual nature endowed with freedom of choice — wounded in nature — made for a supernatural end"². Secondly, the middle ages affirmed the "sovereign liberty and efficacy of divine grace, and the reality of the human free will"³. Thirdly, what Maritain calls "the practical attitude of man in the face of his destiny" was one of "unconscious and unreflecting simplicity of man's response to the effusion of divine grace"⁴.

Then, through the influence of the philosophy of Descartes, man and human life became "simultaneously directed to two *absolutely final* ends, one a final end which is purely material, and is perfect prosperity here on earth, and the other the supernatural and which is perfect beatitude in heaven"⁵. The results were far-reaching — "the naturalism of Rousseau", and "the absolute humanist theology" of Leibnitz and Spinoza. The result of the conceptualism of Descartes and the theology of Calvin and

² J. MARITAIN, *True Humanism*, London 1938, 2.

³ *Ibid.*, 4.

⁴ *Ibid.*, 7.

⁵ *Ibid.*, 7.

Molinos, to mention but a few of the influences, is the prevalence in the world of today of what Maritain would call "*anthropocentric* humanism".

"Much progress has been made, above all in the world of reflection and self-consciousness — Science has undertaken the conquest of created nature — The misfortune of modern history is that all this progress has been directed by a spirit of anthropocentrism, by a naturalistic conception of man, and a Calvinist or Molinist conception of grace and freedom" ⁶. Rousseau, Comte, and Dewey are all repudiated because they commit this grievous fallacy. Likewise, Maritain sees Marx as the logical fulfilment of Kantian ethics: "Marx opened his mouth to say 'realism' and pronounced 'materialism' ⁷!"

Dewey, like Marx, conceived humanism in a purely materialistic context which compromises personality, the root of which is spirit and exalts individuality, the root of which is matter and the ultimate consequence of which is a form of totalitarianism, what John Courtney Murray aptly termed the "idolatry of the Democratic process" ⁸.

Dewey, like Marx, attempted, in his educational philosophy, to engage the realities of the politics, society and economics of his time. He was concerned at the break-up of the fabric of society and the bonds between the individual and society ⁹. He blamed this growing alienation on the post-industrial revolution growth in technology with its associated mass production, mass communication and mass urbanization. He did not relate this to any decline in the spiritual life of society. On the contrary, the school teacher was to be "the prophet of the true God and the usherer in of the true kingdom of God" — Dewey's democratic ideal ¹⁰.

To counteract this he wanted the school to be a "miniature community", rather than "a place set apart in which to learn lessons" — another example of his preference for social aims at the expense of intellectual values ¹¹. For Dewey, the school was the most important single formative influence in civic values, the transmitting of social goals, and the subjectivizing of the relations between individual and society — and nature too ¹².

TRUE HUMANISM

Dewey's merit was to see the need for a humanism which would seem to cope with a rapidly changing society. Unlike the true humanism formu-

⁶ *Ibid.*, 18.

⁷ Cfr J. MARITAIN, *Moral Philosophy; An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, London 1964.

⁸ J.C. MURRAY, *We Hold These Truths*, New York 1960, 207.

⁹ Cfr J. DEWEY, *Individualism, Old and New*, New York 1930.

¹⁰ J. DEWEY, *My Pedagogic Creed*, in J. RATNER (ed.), *Education Today*, New York 1940, 40.

¹¹ J. Dewey, *The School and Society*, Chicago 1959, 52.

¹² Cfr J. DEWEY, *Experience and Education*, New York 1938.

lated by Jacques Maritain some years later, Dewey's was based on an evolutionary view of intelligence. This limited the reasoning process almost exclusively with experimental problem solving. Actually, not only is problem solving limited to the area of discovery and research but the "knowledge" it produces, being largely inductive and therefore only probable, is of a distinctly lower order than that which may be obtained by employing the "critical faculty" of reason proper. Reason, says Maritain, is "visible only by means of abstraction and universal concepts"¹³. Humans can know universals and an over-emphasis on action implies a definition of human thought in terms of sense-knowledge and physical reaction which leads to a mistrust of truth and consequent diminution of human effectiveness. Maritain would agree with Rousseau that we must know the human subject but "the wrong begins when the *object to be taught* and the *primacy of the object* are forgotten and when the cult of the means — not to an end, but without an end — only ends up in a psychological worship of the subject"¹⁴.

The proposed remedy for this warped humanism, is, as we would expect, "true humanism", — a humanism which tends to make man more truly human, and respects the rights of the human person¹⁵. A reversion to the humanism of mediaeval Christendom is not the answer. The present era demands a society which is "vitally Christian rather than one which is decoratively so"¹⁶.

Thomistic educational thought presupposes a Thomistic philosophy of knowledge. Maritain sees the acceptance of a true philosophy of knowledge as one of the fundamental solutions to this spirit of anthropocentric humanism evidenced in educational thought and practice. Knowledge is a special kind of action in the view of Thomists. This action can be performed by the senses. It can be performed by the intellect in perception and the assertion of propositions. "Cognition" might be a fair translation of "knowledge" in the parlance of contemporary English-speaking philosophers. For the Thomist, formal education consists essentially in the communication of truth and knowledge by means of discourse or reasoning. According to St. Thomas Aquinas, knowledge is a value in itself, and an end in itself; and truth consists in the conformity of the mind with reality (*adaequatio rei et intellectus*), with what exists in the real independently of the mind. "Perfect" or 'grown up' knowledge reaches certainties which are valid in their pure objectivity — and are unshakeably established through the intuition of first principles and the logical necessity of the inductive or deductive process"¹⁷.

¹³ J. MARITAIN, *Education at the Crossroads*, Yale 1943, 46.

¹⁴ *Ibid.*, 14.

¹⁵ Cf. J. MARITAIN, *The Person and the Common Good*, London 1947.

¹⁶ MARIE AND TONY SHANNON, *Jacques Maritain*, London 1982, 13.

¹⁷ J. MARITAIN, *Thomist Views on Education*, in J.S. BRUBACHER (ed.), *National Society for the Study of Education 54th Yearbook*, Chicago 1955, 60.

Dewey, on the other hand, could not relate temporal changes to an unchanging reality, since he denied absolutes¹⁸. Furthermore, he was reacting to his own misunderstanding of the distinction between matter and spirit in traditional philosophy.

"Warranted assertability" replaced truth in the philosophy of Dewey. For him, the mind was not a spiritual power, but rather an organ of response to the environment. This is a typical pragmatist interpretation of Darwinian evolution and it can be seen in the anti-intellectual tendencies of Progressive education.

Thus, the pragmatist, like the positivist, does not accept a difference in kind between the senses and the intellect, between matter and spirit¹⁹. For them the difference is only in degree, so that human knowledge is different from that of other animals only because we are more evolved. This leads to the constricting view of thought as something which is socially conditioned. Thus Dewey's individual, far from being free, is entirely dependent on his social relations²⁰, and far from being creative, is constricted in creative action by social conditioning — a depersonalized view of man. True humanists would claim that "at the beginning of human action, insofar, as it is human, there is Truth, grasped or believed to be grasped for the sake of truth. Without trust in Truth there is no human effectiveness"²¹. "The folly of latitudinism in faith and morals is that it ends up destroying the very value that it cherishes, namely liberty. Permissiveness — whether in thought or deed — is self-destructive because it follows a course of action that does not respond to the truth about man and his needs, and not only fails to lead to his good, but enslaves him"²².

CONCLUSION

We have attempted here to trace the thread of false views of freedom in the highly influential writings of John Dewey, and to contrast them with the true humanism in the under appreciated writings of Jacques Maritain. Without an adequate understanding of the subtle influences in teacher education courses or a thorough grounding in metaphysics, one cannot create a suitable climate to sensitize education to the ethical implications of the natural moral law. Dewey's influence on Western, not just American, education was based on his awareness of the forces that create the *zeitgeist* and his ability to use them.

¹⁸ J. DEWEY, *Experience and Nature*, Chicago 1929, 47.

¹⁹ Cfr J. MARITAIN, *The Degrees of Knowledge*, New York 1959.

²⁰ J. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, Boston 1949, 194.

²¹ *Education at the Crossroads*, cit., 12.

²² P. BRISTOW, *Prophets of Liberalism*, «Scepter Bulletin», October 1985, 169.

Thomists have no reason to be apologetic in all this. "When Pestalozzi says 'Let the child be the agent in his own education', and 'let the teacher follow the child and not lead him'; or when, again, Herbert Spencer talks of a development from 'an indefinite, incoherent Homogeneity' to 'a definite, coherent homogeneity' — the Thomist pedagogy of Aquinas and Maritain is the philosophical basis on which these modern pioneers can be completely vindicated if challenged'"²³.

The practical implications for the curriculum are another matter, of course, and for a splendid consideration of these one can refer to the study by Vincent Edward Smith²⁴. However, what is needed today to counterbalance the "cult of the means"²⁵ is a clear and emphatic reminder of perennial values, of those patterns common to all things which recur and remain identical as patterns century after century — everlastingly²⁶.

And on what more positive note can we finish than this quotation from Maritain's essay, *Philosophy of Education*: "If the conception of man, of human life, human culture and human destiny is not the basis of all education; there is no really complete science of education, just as there is no really complete political science, except such as is correlated and subordinated to the science of Theology". And Maritain's definition of man: "Man as an animal endowed with reason, whose supreme dignity is the intellect; and man as a free individual in personal relation with God, whose supreme righteousness consists in voluntarily obeying the law of God, and man as a sinful and wounded creature called to the divine life and to the freedom of grace, whose supreme perfection consists of love"²⁷.

²³ A.C.F. BEALES, *Jacques Maritain*, in A.V. JUDGES (ed.), *The Function of Teaching*, London 1959, 78.

²⁴ V.E. SMITH, *The School Examined: Its Aim and Content*, Milwaukee 1960.

²⁵ *Education at the Crossroads*, cit., 14.

²⁶ J. MARITAIN, *An Introduction to Philosophy*, London 1944, 100.

²⁷ *Education at the Crossroads*, cit., 3.

ANIMATION DE L'ÂME ET UNICITÉ DE LA FORME CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

PHILIPPE CASPAR *

La bioéthique contemporaine a remis à l'honneur la question de la détermination du statut ontologique de l'embryon humain¹. Par ailleurs, la révélation de la mise en place de critères biologiques et métaphysiques d'individuation dès la conception permet de poser rigoureusement le problème dès le stade zygotique². De nombreuses études ont été consacrées à la position de Thomas d'Aquin, défenseur de la thèse de l'animation tardive³. Le dégagement des présupposés scientifiques aristotéliciens sous-jacents à cette position permet de mettre en question — de notre point de vue — la pertinence biologique — et plus précisément, embryologique — de cette affirmation ontologique⁴. En analysant un bref passage de la *Quaestio disputata de creaturis spiritualibus*, cet article met en lumière le lien organique chez Saint Thomas d'Aquin entre la thèse de l'animation tardive et celle de l'unicité de la forme⁵.

L'histoire de l'embryologie est largement connue⁶. Celle de la controverse de l'animation de l'âme beaucoup moins⁷. Rappelons que depuis la plus haute Antiquité grecque deux thèses s'affrontent quant à la présence d'une âme spirituelle dans l'embryon humain: celle de l'animation médiate et celle de l'animation immédiate. Selon la première, le principe spirituel — créé par Dieu — est uni au corps embryonnaire après un certain nombre de jours de développement. Selon la seconde, cette union coïn-

* Ricercatore al Ludwig Institute for Cancer Research, Sezione di Bruxelles.

¹ Voir en particulier *Embryos and ethics*, the Warnock Report in Debate, edited by NIGEL M. DE S. CAMERON, Rutherford House, Edinburgh 1987; *Human Embryo Research, Yes or No?*, The Ciba Foundation, Tavistock Publications, London and New York 1986; *Bioéthique dans les années '90*, 2 tomes, Omega Editions, Créteil 1987; *Génétique, procréation et droit*, Actes du Colloque 1985, Actes Sud, Paris 1985.

² PHILIPPE CASPAR, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, Lethieulleux, coll. Le Sycomore, Paris-Namur 1985.

³ PATRICK CHALMEL, *Biologie actuelle et philosophie thomiste*, Téqui, Paris 1984.

⁴ PHILIPPE CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit*, Lethieulleux, Le Sycomore, Paris-Namur 1987.

⁵ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Tractatus de spiritualibus creaturis*, Editio critica LEO W. KEELER, Pontifica Universitas Gregoriana, Textus et Documenta, Roma 1938.

⁶ JOSEPH NEEDHAM, *A history of embryology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959.

⁷ PHILIPPE CASPAR, *La saisie..., cit.*

cide chronologiquement avec la conception biologique. Thomas d'Aquin (1221-1274) fut sans conteste le défenseur de la première position, en partie sous l'emprise de la biologie aristotélicienne, en partie aussi par souci de se démarquer de toute forme de traducianisme, que ce dernier soit matérialiste (Tertullien) ou spiritualiste (Augustin). Chez le Docteur angélique, cette doctrine est indissociablement liée à l'affirmation métaphysique de l'unicité de l'âme. Ce point est particulièrement bien souligné dans l'article 3 de la *Quaestio disputata de creaturis spiritualibus*.

1. LE LIEN ENTRE LA CONTROVERSE DE L'ANIMATION DE L'ÂME ET L'AFFIRMATION MÉTAPHYSIQUE DE L'UNICITÉ DE LA FORME

*«Non autem dici potest quod sint tres animae in uno homine, ut ostensum est. Relinquitur dicendum quod in generatione hominis vel animalis, sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succedentes; adveniente enim perfectioni forma, deficit imperfection»*⁸.

On le voit, Thomas d'Aquin établit dans ce passage un lien entre deux de ses thèses anthropologiques et ontologiques les plus chères, celle de l'animation tardive de l'âme et celle de l'unicité de la forme.

Examinons en premier lieu la question de l'animation, largement tributaire de l'embryologie aristotélicienne.

L'Aquinat commence par rappeler les grands principes à l'oeuvre dans l'ontogenèse de l'homme, selon la science de son temps. Tout d'abord, les opérations caractéristiques de l'embryon ne se développent pas à partir de l'âme maternelle puisque toutes les actions vitales sont engendrées par un principe intrinsèque à l'être vivant — son âme propre⁹. Ensuite, il est illusoire de considérer que l'âme végétative, présente dans l'embryon dès la conception, augmente progressivement pour devenir, sur l'initiative de Dieu, sensitive puis rationnelle¹⁰. Les raisons de cette impossibilité sont doubles. Premièrement, dans cette hypothèse, la forme substantielle aurait une extension variable¹¹. Deuxièmement, dans ce cas, l'âge rationnelle serait corruptible puisque composée par nature des âmes végétative et sensitive cor-

⁸ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Tractatus de spiritualibus creaturis, quaestio unica, articulus 3*, ad 13. Chez Bonaventure, tenant de la pluralité des formes, cette notion de corruption de l'embryon durant son ontogenèse n'est pas présente; voir *In Librum Secundum Sentenciarum*, Dist. XII, Art. I, Quaest. III. L'idée de corruption durant la transmission de la vie est appliquée au géniteur par le Docteur Séraphique: «Est etiam cum corruptione adnexa; quia enim aliqua pars generanti deperditur, generans est a quo potest fieri ablatio, et ita corruptio» (*In Librum Primum Sentenciarum*, Dist. IX, Art. I, Quaest. II).

⁹ «Sed hoc est impossibile, quia de ratione operum vitae est quod sint a principio intrinseco quod est anima», *ibid.*

¹⁰ «Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem, cum fuerit magis perfecta, fit anima sensitiva, et tandem fit anima rationalis, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus», *ibid.*

¹¹ «Sed hoc est impossibile: primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio est motus continuus», *ibid.*

ruptibles¹². Il reste donc comme seule solution du problème l'affirmation selon laquelle le développement embryonnaire est constitué par une succession de générations et de corruptions¹³. On en arrive ainsi à la thèse bien connue de la succession des âmes végétative, sensitive et rationnelle.

Cependant, le pivot de cette argumentation de l'Aquinat est d'ordre métaphysique, et non pas biologique. Au centre du raisonnement, Thomas se fonde sur la thèse ontologique de l'unité de la forme substantielle. Le Docteur angélique avait rapidement rappelé ce point central de sa doctrine dans le corps de l'article: «...propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII Metaphysica (c. 3,1043 b 33), quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II De anima (c. 3, 414 b 31) dicit quod "vegetativum est in sensitivo" et sensitivum in intellectivo, "sicut trigonum in tetragono" et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius; non quod seorsum (in) pentagono sit id quod est tetragoni et id quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae»¹⁴. On le sait, la thèse vise à affirmer l'unité métaphysique de l'ens¹⁵. «Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens»¹⁶. Et ailleurs: «Non autem dici potest quod sint tres animae in uno homine, ut ostentum est»¹⁷. C'est autour de cette thèse que la doctrine thomiste de l'animation reçoit son armature ontologique. «Et sic, cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum per ventum fuerit ad maiorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quae est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quae est anima rationalis»¹⁸. Ce qui, en définitive, est en jeu ici, c'est le refus thomiste, dirigé avant tout contre les théologiens augustinisants, d'accepter une unité par composition de l'âme¹⁹.

2. GÉNÉRATION ET CRÉATION

A lire la *Quaestio disputata de creaturis spiritualibus*, il semble que Thomas ait délibérément groupé en quelques pages les plus vives controverses

¹² «...secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animae rationalis esse substantia vegetabilis et sensibilis», *ibid.*

¹³ «Relinquitur dicendum quod in generatione hominis vel animalis, sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succidentes», *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, respondeo.

¹⁵ ROBERTO ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, textes inédits et étude critique*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

¹⁶ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, ad 13.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ ROBERTO ZAVALLONI, *ibid.*, 385.

de la fin de son enseignement. Jugeons-en plutôt. Nous le voyons en effet s'en prendre successivement aux conséquences métaphysiques de l'hylémorphisme universel, professé par Avicébron et par les théologiens augustiniens de son temps, à tous les partisans de la multiplicité des formes, aux timides essais, notamment d'un Albert le Grand, pour thématiser une animation immédiate²⁰, et enfin à la thèse d'Averroès relative à l'unité de l'intellect passif. Les onze articles dont se compose la *Quaestio* constituent en fait un véritable vaisseau de guerre.

Lorsqu'il parle d'ontogenèse, Thomas tient la thèse aristotélicienne de la relation transcendante entre la matière et la forme. Le produit embryonnaire est structuré par une âme végétative avant de l'être par une âme sensitive. Cette «première animation» met en oeuvre les causalités biologiques dans cette génération substantielle particulière qu'est la transmission de la vie. A travers elle, le produit de conception est peu à peu préparé (en quarante jours pour les garçons, quatre-vingt pour les filles) à la réception de l'âme rationnelle. Tous les textes de Saint Thomas d'Aquin sur ce point vont dans le même sens²¹.

L'infusion de l'âme rationnelle est ontologiquement précédée de sa création par Dieu. L'âme humaine est, du point de vue de la métaphysique (et c'est le regard adopté par Thomas dans cet opuscule), à la fois substance et forme substantielle. «*Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est*»²². Elle est simultanément subsistante et structurante du composé humain. Comme telle, dans son immatérialité (article II), elle est créée par l'Infini. «*Unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo... Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae*»²³. Plus loin, Thomas montrera comment tant l'intellect passif que l'intellect actif sont créés par Dieu, ce qui est la doctrine exposée dans la *Somme théologique*²⁴.

Le problème de l'animation met donc en oeuvre deux ordres de causalité, celle, intramondaine, de la génération, et celle, transcendante, de la création. «*Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquid extrinsecum; quia anima creatur a Deo et corpori infunditur*»²⁵. L'infusion de l'âme dans l'embryon se situe à la jonction du temps et de l'éternité. L'homme est engendré par l'homme, mais il est créé par Dieu. Le véritable problème pour l'Aquinat consiste à penser l'unité de cet «étant» situé à la conjonction de ces deux ordres. Car s'il est une thèse omniprésente dans la métaphy-

²⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, tr. 5, c. 4. Cité par ZAVALLONI, *ibid.*, 388 (note 17).

²¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, qq. 118 et 119; *Summa contra Gentiles*, liber secundus, capituli LXXXVI et LXXXVII; *Quaestiones disputatae de anima*, articulus 11, ad 3.

²² SANCTI THOMAE AQUINATIS, *ibid.*, *quaestio unica*, articulus 2, ad 18.

²³ *Ibid.*, ad 8.

²⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 79, a. 5; *De unitate intellectus contra Averroista*.

²⁵ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Tractatus de creaturis spiritualibus*, a. 2, 8.

sique de l'être — et sans cesse rappelée dans la *Quaestio*, — c'est celle du don de l'esse à la *materia* par la *forma*. «*Forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut animam corporis*»²⁶. La forme donne l'être à la matière et actue le composé. Elle est principe d'actuation, alors que la matière est principe d'individuation pour les composés hylémorphiques. La forme, par conséquent, est aussi ce qui donne à l'étant son unité métaphysique. «*Ens et unum convertuntur*», disait un adage aristotélicien et scolastique. Seulement, il faut s'entendre. En définitive, l'être d'un vivant lui est donné par sa forme la plus parfaite et, dans le cas de l'homme, par l'âme rationnelle. Pas plus que la forme, l'*ens* — et, corrélativement, l'*unum* — n'est susceptible du plus et du moins. Il se perfectionne par degrés, par sauts qualitatifs, de sorte que le développement embryonnaire est caractérisé par des discontinuités ontologiques. C'est que la forme qui apporte l'être au composé doit être unique. Nous l'avons vu, «*non autem dici potest quod sint tres animae in uno homine, ut ostensum est*»²⁷. Cet axiome commande la conception thomiste de l'âme rationnelle. «*Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et abhuc amplius, non tamen ita quod sint duas animae. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale*»²⁸. L'âme rationnelle contient en elle les puissances des deux âmes inférieures. Cette doctrine sera popularisée par les deux dernières questions de la *prima pars* de la *Somme théologique*²⁹.

3. DEUX CRITIQUES DE LA POSITION THOMISTE: RICHARD DE MEDIAVILLA ET HENRY DE GAND

C'est trop peu que de rappeler combien la thèse thomiste de l'unité de la forme fut âprement controversée. Ce fut bien plutôt une véritable bataille rangée entre partisans et adversaires de Saint Thomas³⁰.

Parmi les nombreuses critiques adressées à l'Aquinate, nous en exposerons deux, directement liées à la controverse de l'animation. La première est due à Richard de Mediavilla, la seconde à Henry de Gand.

Commençons par Richard de Mediavilla, dont le *De gradu formarum* constitue une remarquable synthèse des recherches franciscaines à la fin du treizième siècle sur la pluralité des formes. Comme ses collègues, Richard

²⁶ *Ibid.*, a. 1, *respondeo*.

²⁷ *Ibid.*, a. 3, a. 8.

²⁸ *Ibid.*, a. 3, *respondeo*.

²⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, qq. 118 et 119; PHILIPPE CASPAR, *La saisie du zygote humain...* cit., 301-322.

³⁰ ROBERTO ZAVALLONI, *ibid.*

a relevé les difficultés rencontrées par la position thomiste dès que celle-ci est confrontée avec la réalité de l'ontogenèse.

Tout d'abord, il fait remarquer que les parents produisent quelque chose dans l'embryon durant la génération. Ce ne peut pas être la matière première, qui est inengendrable, ni une forme substantielle antérieure à l'infusion de l'âme intellective, car alors le composé serait structuré par deux formes substantielles ni une forme accidentelle, puisque celle-ci est nécessairement inhérente à une forme substantielle. Il faut donc admettre, à la suite de Tertullien³¹, que les parents sont responsables de l'apparition de l'âme raisonnable dans le produit de conception, ce qui est absurde³². L'argumentation s'oppose en fait à la discontinuité introduite dans la théorie embryologique par la thèse de l'unité de la forme³³. Si l'âme rationnelle ne peut pas être infusée dans l'embryon tant que les autres formes y demeurent présentes en acte, comme le pensait Thomas d'Aquin, il ressort aisément que les parents ne peuvent fournir pratiquement que la matière première, *quod est impossible*.

Un autre argument avancé par Mediavilla est emprunté à l'observation clinique. Savants et médecins avaient en effet fait remarquer qu'un lépreux engendre souvent un autre lépreux, ce qui, selon eux, ne peut s'expliquer que par une disposition provoquée dans la matière avant l'infusion de l'âme rationnelle, et distincte de cette dernière³⁴.

On le voit, l'argumentation de Richard tend à restaurer une consistance propre pour les causes naturelles intervenant dans la génération de l'homme. Sur le plan métaphysique, sa position repose largement sur la conception d'une matière susceptible d'une existence rudimentaire certes, mais réelle, indépendamment de la forme³⁵.

Une autre critique intéressante pour notre propos fut élaborée par Henry de Gand, mort en 1293³⁶. Selon ce dernier, ni les partisans de la solution thomiste, ni leurs détracteurs ne peuvent triompher dans cette joute. En conséquence, il adopte une attitude conciliatrice en proposant ce que Zavalloni appelle la théorie dualiste³⁷. Cette thèse est exposée dans le *Quodlibet IV* (1279). Tout d'abord, Henry montre, contre les partisans de la multiplicité, que la philosophie exige l'unité de la forme chez tous les composés. Il est en effet faux d'exiger qu'à chaque opération d'un composé quelconque corresponde un principe formel distinct. La substance étant réellement une, ses opérations naissent d'une seule forme. Et là où un principe seul est suffisant, la nature n'en met pas plusieurs en place. «*Quod*

³¹ TERTULLIEN, *De anima, opera*, J.P. MIGNE, Paris, 641-672.

³² RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quaestio Fratris Richardi de gradu formarum*, in ZAVALLONI, *ibid.*, 79-81.

³³ *Ibid.*, 269-270.

³⁴ *Ibid.*, 84-85.

³⁵ *Ibid.*, 304-305.

³⁶ E. GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, La Petite Bibliothèque Payot, 2 tomes, Paris 1976. pp. 427-432.

³⁷ ROBERTO ZAVALLONI, *ibid.*, 287-296.

*autem fieri potest per unum, natura numquam agit per plura»*³⁸. Bref, le problème doit aussi être examiné à la lumière du principe d'économie. Ensuite, contre les partisans de la solution thomiste, Henry de Gand montre par deux voies, l'une métaphysique, l'autre théologique — et nous nous limiterons à l'exposé de la première — que la thèse de l'unité de la forme est inappliquable au cas particulier de l'homme. L'auteur se contente de rappeler ce que tout le monde savait bien, quoiqu'il éprouvât souvent de la peine pour le conceptualiser, à savoir que deux types d'agents, Dieu et le couple parental, sont prédisposés à la génération de l'embryon humain. La multiplicité des agents implique celle du terme de leur action respective. En conséquence, l'homme est composé d'une matière et de deux formes³⁹, la relation entre les deux principes déterminants demeurant un point difficile dans la pensée de l'auteur⁴⁰. Sur le plan embryologique, Henri de Gand reste fidèle à ce que l'on pourrait appeler le principe d'équivalence du nombre de générations et du nombre de corruptions. «*Agens naturale non transmutat materiam corrumpendo formam procedentem nisi ut generet aliam, quia natura per se intendit generare et corrumpere non nisi per accidens, quod semper reducitur ad id quod est per se...»*⁴¹. Mais la règle est appliquée autrement que chez l'Aquine. Selon Henry, au moment de la conception, la forme du sperme disparaît. En revanche, une forme substantielle nouvelle apparaît dans la matière qui va être préparée à la réception de l'âme rationnelle. «...*necesse est ergo quod homo generans et corrumpens sua actione formam illam seminis procendetem, aliam formam substancialm producat ex illa potentia materiae, ut per illam formam materia fiat talis dispositionis ut sit susceptivum in se animae rationalis...*»⁴². L'homme est ainsi constitué dans son acte premier. En effet, la forme produite dans la matière se maintient intacte à travers l'animation, de sorte que Henry de Gand parvient à maintenir une continuité de l'ontogenèse, et ce à la différence de Thomas d'Aquin.

4. LA DIFFICILE ARTICULATION DES DEUX ORDRES: ANIMATION ET UNITÉ ONTOLOGIQUE DE L'EMBRYON

On s'en rend compte, la pointe des critiques adressées par Richard de Mediavilla et Henry de Gand à la thèse ontologique de l'unité de la forme porte sur l'articulation entre l'acte de génération et l'acte de création dans la genèse du composé humain. «Il y a donc deux formes: l'une

³⁸ *Ibid.*, 288.

³⁹ *Ibid.*, 289.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 290.

⁴² *Ibid.*

provenant du dehors et produite par un agent surnaturel; l'autre tirée de la puissance de la matière et produite par un agent naturel; l'une par création, l'autre par génération»⁴³, écrivait Zavalloni pour résumer la position de Henry de Gand. En principe, tous sont d'accord. Les divergences apparaissent lorsqu'il faut techniquement articuler les causalités respectives de Dieu et de la nature, ce grand problème qui traverse toute l'histoire de la métaphysique occidentale et qui a même donné son nom à l'un des deux derniers traités métaphysiques de Leibniz⁴⁴.

Pour l'Aquinate, la contrainte majeure qui pèse sur sa doctrine est sa volonté de penser avec force l'unité substantielle de l'homme. «*Dicendum quod impossibile est in uno et eodem esse plures formes substantiales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem; manifestum est quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem*»⁴⁵. Si Thomas distingue toujours rigoureusement l'unité métaphysique et l'unité mathématique⁴⁶, la forme substantielle doit être numériquement une dans son système. Ce lien souterrain est extrêmement contraignant pour l'ontologie thomiste. Il impose concrètement la destruction de l'âme sensitive, mettant ainsi en péril son désir manifesté dans l'ensemble de son oeuvre, de montrer la consistance propre des causalités naturelles. Tant Richard de Mediavilla que Henry de Gand ont très bien vu cette difficulté.

La position du Docteur angélique est pourtant extrêmement riche. En effet, la notion d'une préparation de la matière à la réception de la forme est au centre de la thèse de l'animation tardive. Les sous-basements métaphysiques de cette vision du problème n'ont pas toujours été dégagés. Il est en effet courant d'affirmer que la création par Dieu est ontologiquement première par rapport à la génération par l'homme. Dans la question de l'animation, la vérité de cette assertion apparaît dans le don de l'*esse* et de l'*unum* au composé par la forme la plus parfaite, l'âme rationnelle, laquelle est créée par Dieu. La dépendance de l'homme vis-à-vis de son Créateur est manifeste ici. Lors de l'animation, l'embryon est structuré en homme pleinement constitué dans son acte premier par le geste créateur de Dieu. En somme, — et dans le vocabulaire thomiste —, la production de l'embryon n'est pas le résultat seul de l'opération d'une puissance de l'âme végétative de ses géniteurs, mais elle ne peut être totalement comprise que dans la lumière de l'éternité de Dieu. Toutefois, aussi, et inversément, dans ce problème de l'animation, la génération par l'homme est première par rapport à la création par Dieu. En effet, les géniteurs produisent un être imparfait certes, mais aussi destiné nécessairement à être animé, de sorte que la causalité créatrice de Dieu apparaît seconde, de ce

⁴³ *Ibid.*, 289.

⁴⁴ LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.

⁴⁵ THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet I*, q. 4, a. 6, *respondeo*.

⁴⁶ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 1, ad 1.

point de vue, par rapport à leur action. Dieu ne crée pas une âme dans le vide, mais au contraire dans une matière préalablement structurée. L'homme en définitive a l'initiative dans l'engendrement de son semblable. Il y a là une plénitude de la fidélité de Dieu à l'égard de l'homme que Thomas avait dite avec force. «Dans l'action des adultes, ce qui est conforme à la nature est bon, et Dieu y coopère. Ce qui est mauvais, c'est la volupté désordonnée, à quoi Dieu ne coopère pas»⁴⁷. Quelle que soit son origine humaine, l'embryon est un acte d'être, qui, parce qu'il est, est bon, et, de ce fait est désirable pour la volonté rédemptrice de Dieu.

5. CONCLUSIONS

Nous avons exposé rapidement la position de trois auteurs en ce qui concerne les débats qui eurent lieu au treizième siècle sur le lien organique entre la controverse de l'animation de l'âme et celle de l'unité de la forme. Selon Richard de Mediavilla, la réalité de l'action des géniteurs doit être pleinement sauvegardée, ce que sa conception d'une existence de la matière indépendamment de la forme rend possible. Chez le maître franciscain toutefois, l'exigence métaphysique de l'unité ontologique du composé n'est pas prise en compte aussi nettement que dans le système des transcendantaux. En effet, Richard est à l'origine de la célèbre théorie de l'être complet et de l'être incomplet. On trouve des préoccupations semblables chez Henry de Gand, mais chez ce dernier aussi, le souci remarquable de respecter les deux ordres de causalité, humaine et divine, conduit en définitive à la coexistence de deux formes distinctes dans la substance composée.

La position de Thomas d'Aquin dans ces débats est d'une grande originalité. Toutefois, son souci de tenir compte de la consistance des causes secondes est tenu en échec, dans le problème de l'animation, par son affirmation de l'unité de la forme. Ce n'est pas l'équivalence entre l'*unum* et l'*esse* qui fait ici difficulté, mais au contraire, une «conception statique de la forme», selon l'expression de Zavalloni, forme qui, devant être ontologiquement et numériquement une, ne peut exercer ses opérations dans la substance que si les âmes moins parfaites que celle-ci sont détruites.

Par là même, l'Aquinate s'interdisait la possibilité de penser à une intégration dynamique des formes inférieures par la forme supérieure. Une raison de cette limitation réside peut-être dans la situation de la logique arithmétique de son époque qui devra attendre les travaux de Cantor et de Frege pour éclaircir la distinction entre le nombre cardinal et le nombre ordinal.

Si la forme qui donne l'*unum* à la substance est conçue comme numériquement une au sens d'un nombre ordinal, rien n'interdit de penser qu'elle

⁴⁷ *Ibid.*, I, q. 115, a. 2, ad 5.

puisse intégrer dans son dynamisme des déterminations d'un ordre inférieur tout en les respectant. Ce changement des perspectives pourrait conduire à un affinement conceptuel de la thèse de l'unité ontologique de la substance composée. A cet égard, l'hypothèse leibnizienne du *vinculum substantiale*, reprise à son compte par Maurice Blondel, pourrait se révéler d'une grande fécondité.

Enfin, cette distinction est indépendante du caractère médiat ou immédiat de l'animation. En effet, que l'infusion de l'âme rationnelle ait lieu au moment de la conception ou après un certain temps de développement embryonnaire, la compréhension de l'unité de la forme sera déterminante dans une conception réaliste de la solidarité des causalités humaine et divine.

NOTA CRITICA

"WHEN DID I BEGIN"

by Norman M. Ford. SDB, Cambridge University Press *

JOHN J. BILLINGS

1. It was not until the 17th century, after the development of the microscope, that sperm cells and the ovarian follicles were identified, and it was only gradually recognised after that time that the union of the human gametes (sperm and ovum) is the origin of human life. Chromosomes in the nucleus of the cell were observed in 1878, but it was not until early in the twentieth century that the genetic role of the chromosomes was appreciated. Around the middle of this century the technical prerequisites became available for defining the extraordinarily complicated structure of the human cell, *both of its nucleus and cytoplasm*; in 1956 the number of human chromosomes was established at 46 (the diploid number). The gametes have the haploid number 23.

In 1866 Ernst Haeckel formulated a *biogenetic law*, that the human germ cell formed by the union of the sperm and ovum repeats in the course of its development the entire process of phylogenetic history in abbreviated form, supposedly passing through all the non-human early stages and only thereafter, at about the beginning of the third month, showing characteristically human differentiation. We know now that each developmental stage of the human being is demonstrably human and that a human being exists from the time of fertilization.

The paucity of scientific knowledge (in the Middle Ages and earlier) was inevitably reflected in the theories regarding intra-uterine development and the suggested answers to questions regarding the existence of a *person* and the time of *ensoulment*. In the Jewish tradition there were a number of Rabbinic authorities who postulated that the embryo is "mere water" until after the fortieth day of pregnancy and some Islamic teaching, supposedly based on the writings of Muhammad, insisted that human life develops in a blood clot imagined to be all that is present during the first 3 months of pregnancy. These antiquated views that the embryo does not become human until some weeks after conception remind us that theological and philosophical opinions on the implication of scientific knowledge

* L'articolo è stato pubblicato anche nella Rivista *AD 2000* (Queensberry Street, North Melbourne 3051), vol. 2, n. 2, Marzo 1989, pagg. 12-14.

become largely irrelevant if this "knowledge" turns out to be a collection of fundamental errors.

Many analogous errors are able to be identified to this day. Wildly exaggerated ideas of spontaneous loss of human embryos ("natural wastage") are a good example of contemporary mythology. When people speak of the zygote, the embryo, the fetus they sometimes forget that they are using terms comparable with infant, child, adolescent, adult, all terms which simply define a stage of human life which is a continuing process from conception until death. A persistent error is the failure to recognise that the new life begins as soon as the sperm cell penetrates the ovum; it is this event which should be identified as conception. In recent times there has been in embryology an unbalanced concentration on the nucleus and its chromosomes with neglect of the critical contribution of the cytoplasm to the initiation and regulation of the development following fertilization. When the sperm cell penetrates the ovum there is immediately an interaction between the *organelles* of two cells, with the result that the ovum extrudes its second polar body, and the sperm supplies the centrosome which forms the spindle along which the chromosomes of both male and female origin arrange themselves in preparation for the first cell division. It is no more rational to regard this alignment of the chromosomes, sometimes called syngamy, as the completion of conception than it would be to regard the development of the primitive streak which marks the beginning of the nervous system, the beating of the primitive heart which begins about 3 weeks after conception, the observation of movements ("quickening") by the mother or the capability of survival outside the uterus as any more than a landmark, which has resulted from the intricate, orderly progress of what has gone before. The word *syngamy* has in common usage and dictionary definition also been applied to the entrance of the sperm cell into the ovum, and this interpretation is much more appropriate to the biological events (as well as to the derivation of the word). The idea that intense interaction of the two gametes which leads, among other things, to the first cell division marks the existence of a *pre-embryo* introduces a neologism for which there is no scientific vindication.

While remembering that moral philosophers may erect elaborate superstructures upon insecure scientific foundations, we must also recognise that there are unfortunately many scientists eminent in their own fields who have little understanding of or little patience with ethical considerations. James Watson, who won the Nobel Prize for the discovery of DNA's double helix, having appreciated that contemporary society to a large extent finds abortion morally acceptable but still regards infanticide as repugnant, has suggested that birth be re-defined: the child would not be declared alive until 3 days after birth, thus enabling the parents to be given a second chance for abortion, if they were dissatisfied with this particular product of their union. His partner in the DNA research, Francis Crick, who shared the Nobel Prize with Watson is in agreement with him.

When the discussion of the beginning of human life turns to notions of *person* and *personhood* amongst the philosophers, the argument tends to become interminable as the philosophers are unlikely ever to be able to agree about what they mean by such terms. Furthermore, philosophers as well as scientists may reveal unacceptable ethical standards. Peter Singer, Professor of Philosophy at Monash University in Melbourne, argues that if you define a quality which differentiates *homo sapiens* from other animals, a mentally retarded child does not have it; therefore, he says, it is not a person. Michael Tooley, Professor of Philosophy at Stanford University, U.S.A., argues that human babies even after birth are no more than kittens and cannot be bearers of rights until they have self-consciousness of themselves as persons; he finds no reason to object to the killing of any child within the first 2 weeks of life¹.

2. The above considerations represent only a brief summary of what needs to be taken into consideration whenever it is necessary to analyse the reflections of a philosopher or ethicist on the moral aspects of what is primarily a scientific subject. In particular they have relevance to an assessment of Fr. Norman M. Ford's book *When did I begin?* Bishop George Pell, Auxiliary to Archbishop T. Francis Little of Melbourne, knows Fr. Ford well and describes him as a Catholic priest of integrity and honesty. There is no reason at all to doubt this judgment. Neither is there any reason to doubt Fr. Ford's loyalty to the magisterium of the Church. In writing his book he sees himself exercising the legitimate freedom of theologians to explore and debate issues, or aspects of issues, which seem to him not yet to have been clearly defined in magisterial teaching.

Fr. Ford does not deny that the cell formed at fertilization by the human gametes is human life but claims, on what he regards as supporting scientific evidence, that there is not yet *individual* human life present, so that a *person* cannot positively be said to exist. In coming to this opinion he has been pre-occupied, even obsessively preoccupied, with the phenomenon of monozygotic (identical) twins, triplets and so on. He equates the time beyond which twinning does not occur as the time of rational (and therefore spiritual) ensoulment. He goes on to quote from Church documents the opinion that it is not within the competence of science to decide this question because "the existence of an immortal soul is not a question in its field. It is a philosophical problem..." (pp. 59-61). However, his arguments regarding the time of this certain "individuation" is not structured on philosophical considerations, but is to be found in the fourth chapter of the book which is to be recognised as a treatise on embryology written by a philosopher who has not had the scientific training which could have

¹ See J. DAVID BLEICH, *Abortion and Jewish Law*, in *New Perspectives on Human Abortion*, edited by THOMAS W. HILGERS - DENNIS J. HORAN - DAVID MALL (1981), 418. Alethia Books, University Publications of America, Inc., Frederick, Maryland, U.S.A.

provided the necessary competence. The contribution which science is called upon to provide must be as solidly factual as modern knowledge permits, not merely speculation originating in poorly-digested information culled from sources which may not always be reliable. He states: "It would be reasonable to deny that the zygote and cluster of cells are persons on the simple grounds of their potentiality or inherent capacity to develop into one or more than one adult person. Loss of ontological individuality by the zygote or cluster of cells when they cleave is a crucial consideration in this case" (pp. 135-136). His case rests on his interpretation of the physical characteristics of the events which result from fertilisation; he insists that the nature of the human individual (ontology) is to be derived from the biological development of the organism (ontogeny), a subject which he seems not to really understand. As a result he gives less than justice to the document *Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation*, issued by the Congregation of the Doctrine of the Faith, in its demand for respect due "from the beginning of the formation of the zygote", by promoting the idea that conception is not complete until 24 hours after the sperm penetrates the ovum. He incidentally makes an error of fact in stating (3, p. 201) that the oocyte is left in a haploid state following extrusion of the second polar body; it was already in a haploid state from the time the first polar body was formed.

3. He assumes that a "natural capacity or potential to twin is already present in all zygotes" (p. 120), which it almost certainly is not, adding that it would seem absurd to suggest that at the same time it could be "both one, and more than one, human individual" (p. 122). The fact is that no-one else has suggested anything of the kind. When, in the course of normal development, the zygote forms monozygotic twins, triplets etc., the scientific evidence indicates that this destiny was determined not just from the time of fertilization but even before fertilization occurred. If, as will be seen, he finds it easy to envisage the presence of many individuals within the one zona pellucida, Fr. Ford should not have difficulty in accepting the presence of more than one individual within the one cellular membrane at the beginning. Whether they separate at the first cellular division, or by division of a 16- or 32-cell cluster (the morula), or later still by division of the inner cell mass of the blastocyst, makes no difference.

4. The experiments on mice, sheep, cattle and horses involving division of the morula with the production of a number of individual animals from what would otherwise have been one should cause no difficulty. Neither should the experiments in which chimaeras are produced by bringing together fragments of the morulae of different strains or even animals of different species, from example, sheep and goat. These are all artificial, manipulative and invasive procedures involving destruction of the zona pellucida and do not bear even a remote resemblance to what occurs in na-

ture. It is probable that similar experiments have been carried out on human embryos; if they had been successful the results would certainly have been widely published. The greater complexity of human embryonic cells would seem likely to prevent an outcome similar to that obtained in the lower animals.

Even if a new human (ontologically human) individual were produced in this way, it should be clear that the fragments have been provided by human lives which have now been destroyed, leaving behind cellular aggregates which, when joined together like the sperm and ovum, have a vital potency which results in the development of another life. Apart from the destruction of the original individual in such an experiment, the procedure is analogous to *in vitro* fertilisation in which the new human life is engineered by a technician bringing together two cells, the sperm and ovum, with the same ability to produce a new life. It requires a gigantic intellectual leap to image that these experiments indicate that human monozygotic twins normally occur «by chance» or «accidentally» (pp. 133, 146).

It is known that amongst the pregnancies achieved by *in vitro* fertilisation there is an increased incidence of monozygotic twinning as well as congenital abnormalities. It has been suggested that the hormonal treatment administered to produce superovulation may have been responsible by altering the zona pellucida which surrounds the ovum and subsequently the embryo. Normally the zona pellucida disintegrates allowing the imbibition of fluid which produces the cystic cavity of the blastocyst; in the treated women the zona pellucida is apparently firmer and brittle so that the embryo may be fragmented as it increases in size and emerges from it. This is an abnormality which may be compared with the experimental separation of groups of cells by dissection.

5. A good deal of confusion is created by the translation of results of animal experimentation into conclusions regarding normal human embryonic development which are completely unjustified. The quoted statement of Professor Carl Wood (p. xii) from the Melbourne news paper The Age on 15th November, 1982, by which Fr. Ford was "seriously shaken" is an example. Professor Wood wrote: "The early embryo (up to eight cells) does have genetic individuality, but a multicellular individual is still not present. Two early embryos can be fused into one... At least in a developmental sense, the early embryo is pre-individual". So on p. 145 we read: "Clearly, up to the four-cell stage we could speak of a potential human individual present in the four cells, each of which is a distinct ontological individual". Fr. Ford admits that most embryologists and biologists recognise the presence of one individual (biological and ontological individual) but in his judgment there are four. He elaborates the opinion (p. 181): "Instead of viewing development in the first two weeks after fertilisation as development of the human individual, I have argued the process ought to be seen as one of development *into* a human individual". On p. 124

he has written: "the first three cleavages produce eight distinct undifferentiated and almost totipotent cells". He tell us (p. 146) that before one individual is recognizable, "many cells that are distinct individuals eventually interact, differentiate, develop and naturally form a single individual embryo"; "many cells" prove to be "a cluster or assemblage of a few thousand cells" (p. 170). He does not realise that he has provided the *reductio ad absurdum* to his whole thesis regarding twinning by the following statement (p. 146): "By way of exception, due to accidental causes, identical twins may be formed instead, or the early embryos may fail to implant in the uterus". Many distinct individuals (thousands) have been declared to be already present in every embryo, including the vast majority of embryos in which most or all of these individuals integrate into a single baby! Furthermore, a prolific number of individuals is exposed to the risk of early destruction by failure to implant, as a supplementary source of "natural wastage"!

6. There is now a great deal of scientific evidence to indicate that in normal human development it is determined at fertilization whether or not monozygotic twins, triplets and so forth will result, and that the concept, derived from animal studies, of totipotency of human embryonic cells needs considerable qualification. That the potency is limited to human development should be obvious enough: the human zygote is potent only for human development. Totipotency resides in the complete set of hereditary factors contained in the diploid set of chromosomes (the genome) but *the expression of that potency is controlled by the cytoplasm*, and, in organ development, by cellular aggregates in the germ layers and other organisers².

The experience of cloning provides evidence of the importance of the cytoplasm in the animals studied. When an uncleaved, unfertilized egg has been enucleated and the nucleus replaced with a nucleus taken from a developing embryo of the same species it may develop normally. Even adult cell nuclei have been implanted although these need first to have been cultured *in vitro* to start dividing, if they are to keep pace with the rapidity of cell division; *these* artificial zygotes tend to develop into abnormal embryos but if nuclei are taken again from cells of the more healthy parts of the abnormal embryos and transplanted in the same way as in the initial stage of the experiment, the development of such second generation of embryos proceeds much better. The difference in the responsiveness of

² B.I. BALINSKY, *An Introduction to Embryology*. W.B. Saunders Company, Philadelphia-London-Toronto 1970³. "The fact that the nuclei of the developing embryo are fully equivalent to each other does not allow us to ascribe to the nucleus the origin of differences in the fate of the cells during development of the embryo. What then is the cause of the observed differences in the developmental behaviour of cells? By exclusion, we may suppose that the cause of the differences lies in the cytoplasm, and that the cells produced during cleavage do not receive the same cytoplasmic substances. There is direct experimental support in favour of this supposition".

individual nuclei with identical chromosomes has been determined by the cytoplasmic environment from which they have been taken.

In Californian leeches, as the fertilized leech egg approaches its first cleavage there becomes visible at each of its two poles a region of colourless cytoplasm, called the teloplasm, that is distinct from the coloured yolk filling most of the egg. One of these poles marks the future dorsal surface of the embryo and the other pole the future ventral surface; a cell-lineage analysis has shown that a particular teloblast (cell containing the recognised teloplasm) regularly gives rise to a particular part of the nervous system.

So far as studies of *the human embryo* are concerned, experience with *in vitro* fertilization has revealed that at the 8-cell stage, loss of some of the cells may not prevent the subsequent normal development of the child. The likely explanation is that the cells lost in such a case have been some of those destined to form the so-called extra-embryonic structures including the chorion, which forms the fetal component of the placenta.

One may add that there should be no difficulty in recognizing these extra-embryonic structures as being part of the fetus; they are fetal organs, the placenta being responsible for the time being for the nutritional, respiratory and excretory activities which in extra-uterine life will be provided by the gastrointestinal tract, the lungs, and the liver and kidneys.

7. It can be very difficult to determine whether twins are really identical (monozygotic). It is even possible that apparently identical twins may be produced by division of the ovum before fertilization, with fertilisation of each new cell by different sperm cells; or perhaps apparently identical twins may arise from fertilization of the ovum by one sperm cell and of the second polar body by another. The application of the new DNA technology with mapping of the total genetic sequence of the individuals may provide in the future some unexpected answers. The sharing of the "extra-embryonic" tissues will not determine the matter nor argue against those tissues being "constituted organs of each embryo or developing foetus" (p. 133); even dizygotic (fraternal) twins may share the same placenta as a result of fusion of the chorions (and the condition of synchorial litter mates is a commonly observed natural phenomenon in the polyovulatory animal species).

It has been mentioned above that the use of superovulation techniques in *in vitro* fertilization has revealed a preovulatory influence in subsequent monozygotic twinning. There is statistical evidence of an inherited tendency to monozygotic twinning, another pointer to the determination of this destiny at the time of fertilization of the embryo. It is a mistake to imagine that synchronous cell division continues throughout the pre-implantation phase, to produce 2, 4, 8, 16, 32, 64 and so forth complements of cells at any given time. The sequence observed is 2, 3, 4, 5 and so on. The cells produced (blastomeres) in the human embryo are not all of the same size and this disparity does not mean that the larger cells are those next

to divide. Even at the 4-cell stage of the human embryo light microscopy can distinguish qualitative differences between the blastomeres. Ultra-structural studies using the electron microscope at the 7-cell stage have shown one very large blastomere and also differences in the density of the cytoplasm and in the nucleolus between the other cells. The absence of tight-junctions between the cells (only gap-junctions are present) is a further indication that although there is some metabolic communion between the cells each is for the present pursuing its own, to a large extent unique, development.

Fr. Ford's fundamental mistake is to be found when he presents what he calls "the case against a human individual beginning at fertilization". He says: "We know it (the zygote) is a living ontological individual... The continuity of the same ontological individual ceases when the zygote forms twins. The zygote is not the same ontological individual as either one of the eventual twins that result from its development (p. 119)... The original parent cell loses its ontological individuality and ceases to exist when two offspring result from the equal sharing of its genetic material" (p. 121). *In cellular division the cell does not break nor is the genetic material "shared"; the DNA of the chromosomes produces a replica of itself and this replica is given, together with a portion of the cytoplasm, to the new cell. The original cell has not ceased to exist at all. If the cytoplasm donated is such as to make the new cell totipotent, it may develop as a twin, or even, in the same way, produce more genetically identical persons. Again, the parent cells do not cease to exist. Eventually the formation of another individual is no longer impossible; the cells adapt to their specific roles as growth and development proceed. The identity of the zygote as a human being, a human person who continues to exist, has never been compromised.*

GLOSSARY

Blastomere. Any one of the many cells into which the fertilized ovum divides.

Blastocyst. The embryo at that stage of development just before implantation begins, formed when a cystic cavity appears in the morula separating the inner cell mass from the trophoblast.

Chorion. The outermost part of the fetal membranes which forms the fetal part of the placenta.

Chromosome. Any one of the separate threads of DNA which carry the hereditary factors (genes).

Cytoplasm. The essential substance of a living cell (protoplasm) other than the protoplasm of the nucleus.

Di-zygotic. Derived from two fertilized ova, as a result of the release of two ova on the same day within the one reproductive cycle.

DNA. Abbreviation for *deoxyribonucleic acid*: any one of a group of acids of similar basic formulation but varying in composition, found in the chromosomes of living cells and bearing coded genetic information. The DNA is able to reproduce in the presence of appropriate stimuli from within the cell.

Germ Layer. One of the three superimposed cellular plates in the embryo from which particular organs are believed to be derived.

Mono-zygotic. Developed from a single fertilized egg.

Morula. The term is derived from the Latin word for mulberry and refers to the mass of cells present at that stage of embryonic development immediately before the formation of the blastocyst.

Nucleolus. A small round body within the cell nucleus.

Organelles. Little organs. Various structures within the cell having specialized functions, for example, the endoplasmic reticulum, the Golgi apparatus, lysosomes, mitochondria.

Organiser. A particular part of the developing embryo exercising a stimulus on an adjacent part to induce the formation of a specific organ or structure.

Placenta. The fetal organ to which the umbilical cord is attached: the after-birth.

Polar Body. A minute cell given off by the ovum. The first polar body is extruded at ovulation and the second at fertilization.

Syndriatal. The sharing of one placenta as a result of the fusion of two or more chorions.

Trophoblast. The outer layer of the chorion.

Zygote. The fertilized ovum before the first cell division.

IN RILIEVO

RATIO TECHNICA - RATIO ETHICA *

CARLO CAFFARRA

La nostra riflessione sui rapporti fra «ratio technica» e «ratio ethica» prende avvio dalla definizione-distinzione, compiuta rigorosamente da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*¹, fra «techne» e «phronesis»².

Accennata già nel prologo (1094 a, 4), essa viene elaborata esplicitamente e chiaramente in VI, 4, 1140 a-5 - 1140 b-30. Volendo sintetizzare, mi sembra che gli elementi essenziali del discorso aristotelico siano i seguenti.

— Esiste una differenza *essenziale* fra «produzione» (*ποίησις*) ed «azione» (*πράξις*), così che nessuna può essere inclusa nell'altra come specie nel genere.

— La differenza essenziale consiste nel fatto che la produzione ha come suo oggetto un termine che non è la produzione stessa (l'oggetto della costruzione di una casa non è l'attività costruttiva stessa, ma la casa); al contrario l'azione ha come suo oggetto-termine l'azione stessa. Pertanto, le due attività corrispondono alla distinzione fra *κίνησις* ed *ἐνέργεια* di cui in *Metaphysica* VI, 6, 1048 b, 18-36.

— Ai due modi suindicati di esercitarsi della ragione pratica corrispondono due attitudini permanenti (abiti) essenzialmente diversi: alla produzione corrisponde *la tecnica*, all'azione corrisponde *la saggezza* (*la prudentia*).

Il richiamo ad Aristotele è per ora sufficiente. Riprendiamo ora i testi del filosofo greco nell'interpretazione data da san Tommaso in *Sententia Libri Ethicorum*. È necessario premettere al commento del libro VI l'inizio del commento, per l'importanza che riveste — come vedremo — per la nostra riflessione.

«Ordo... quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo,

* Contributo offerto al Seminario di Studio «Teologia e scienze nel mondo contemporaneo», organizzato dalla Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino (Angelicum) e svoltosi il 1° marzo 1989. Di detto Seminario sono in pubblicazione gli Atti.

¹ Sulla questione se sia stato Aristotele a intuire per primo questa distinzione, ad elaborarne la valenza nell'ambito etico, si può vedere quanto scrive R.A. GAUTHIER - J.Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque*, II, 2, Louvain-Paris 1970, 456-457.

² È rimandata più avanti la questione se la distinzione aristotelica è esattamente coestensiva alla distinzione *ratio technica* - *ratio ethica*.

quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem... Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo» (Lib. 1 lc. 1, n° 1).

Il rapporto che Tommaso istituisce fra *ordo* e *ratio* è pensato in questo testo, dal punto di vista dell'efficienza della ragione. La ragione è considerata in quanto causa-principio che «fa ordine», semplicemente col suo atto (*considerando*)³. E si può subito osservare che nei confronti dell'ordine, la ragione è passiva ed attiva. Esiste un ordine non posto in essere dalla ragione, un ordine che le preesiste: è l'ordine metafisico (*ordo rerum*). Esistono ordini costituiti dalla ragione: l'ordine logico, l'ordine nell'esercizio della volontà (*ordo agendi*) e l'ordine nelle produzioni (*ordo faciendi*). Limitandoci agli ultimi due, al par. successivo, Tommaso specifica ulteriormente la distinzione fra essi, aggiungendo che le «res exteriores» sono costituite per mezzo della ragione (*constitutis per rationem*). È, dunque, chiaro che gli ultimi due campi in cui si esplica l'azione ordinatrice della ragione corrispondono alla prassi (azione) e alla produzione di cui parla Aristotele. Vediamo, pertanto, le riflessioni di Tommaso sul libro sesto dell'*Etica Nicomachea*, esponendole sinteticamente, tenendo conto soprattutto degli approfondimenti originali.

— La differenza essenziale fra la produzione (*factio*) e l'azione (*actio*) è collocata nel rapporto differente che esse hanno con la persona umana: la prima non perfeziona la persona umana come tale, ma semplicemente esprime una sua capacità di fare bene qualcosa (una casa, un utensile...; cfr lib. 6, lc. 3, n. 10, 13-14; lc. 4, n. 7); la seconda perfeziona la persona umana come tale, poiché il termine o effetto dell'azione è intrinseco al soggetto agente stesso (*principium generationis artificialium operum est in solo faciente, quasi extrinsecum ab eis, sed non in facto quasi intrinsecum*; *ibid.*, n. 14). La produzione, infatti, è sempre *operari circa materiam exteriorem* (*ibid.*, n. 13). In una parola: produrre è esteriorizzarsi, agire è interiorizzarsi.

— La differenza essenziale dell'oggetto fonda ed esige due attitudini essenzialmente diverse nella persona: *ars* e *prudentia*⁴. *L'abilità tecnica* dispone l'uomo a produrre bene, cioè ad effettuare prodotti che sono perfetti (capaci di servire per lo scopo per cui sono fatti). *La saggezza* dispone l'uomo ad agire bene, cioè a compiere quelle scelte che sono conformi al bene della persona come tale. Ed ancora una volta, la riflessione tomista mi sembra insistere soprattutto nel rapporto che le due attitudini spirituali intessono colla persona umana (cfr soprattutto la lc. 4 ed anche 1, 2, q.

³ Esula dal presente studio una prolungata riflessione sul concetto di ordine. Rimandiamo a J.J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano 1986, 27-93.

⁴ Sono ben note a tutti le difficoltà che si incontrano oggi nel tradurre questi due termini tecnici nel linguaggio etico medioevale. Arte: con questa traduzione si rischia semplicemente l'equivoco; prudenza: con questa traduzione si rischia di impoverire o forse di evadere completamente il contenuto del termine latino. Da parte mia, d'ora in poi traduco *ars* con *abilità tecnica* e *prudentia* con *saggezza*.

57, 3-5 e *De Virtutibus in communi*, a. 3). L'abilità tecnica rende l'uomo capace solo di produrre; la saggezza rende l'uomo buono: *ars non perfecit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit* (*De Virtutibus...*, cit., *in corpore*). Il bene a cui è ordinato l'esercizio della saggezza è il bene della persona.

La riflessione, però, più importante nei testi tomisti riguarda un problema già presente nella teoresi aristotelica, ma nella quale esso non aveva ricevuto una risposta sufficientemente chiara⁵.

Si tratta di questo. Aristotele aveva finemente percepito che la decisione (*προαίρεσις*) è la sintesi vissuta, l'incrociarsi esistenziale della volontà (*θύλησις*) e del giudizio prudenziale; la decisione è l'intelletto giudicante e ordinante (*ἐπιτακτική*; EN VI, 11, 1143 a. 8) sotto la mozione della volontà (si veda: EN III, 1-6; ed anche *Il movimento degli animali* V; *Dell'anima* III, 10)⁶. Questa struttura e genesi della decisione pone un problema assai importante che Tommaso nel Commento pone in questi termini:

«...si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudi determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus» (lib. 6, lc. 2, n. 8).

La soluzione data o risoluzione di questa «circulatio» fra la verità della ragione pratica e la rettitudine della volontà, nel Commento all'Etica, è cercata e posta nell'affermazione della relazione *naturale* (precedente cioè ogni decisione libera) della volontà al suo fine: *finis autem determinatus est homini a natura* (*ibid.*). La sorgente ultima della vita etica starebbe, dunque, in questa naturale ordinazione al fine. Il resto, determinazione di ciò che conduce al fine, è opera della ragione alla quale deve conformarsi la volontà di ciò che conduce al fine. Dunque: si dà una priorità (una misurazione) del volere *naturale* nei confronti della ragione *sul piano del fine*; si dà una priorità (una misurazione) della ragione nei confronti del volere *decidente sul piano dei mezzi*. Non è chi non veda che la soluzione tomista può prestare il fianco ad una seria obbiezione, quella di far scaturire tutta la vita etica dell'uomo da un fatto pre-etico (naturale).

Se leggiamo attentamente l'opera contemporanea, il *De Virtutibus in communi*, all'art. 7 notiamo una significativa affermazione: *prae supposito enim*

⁵ Su questo si veda la presentazione sintetica di R.A. GAUTHIER - J.Y. JOLIE, *L'Etique...*, cit., 563-578.

⁶ Normalmente, gli studiosi di Aristotele esprimono questo punto centrale dell'Etica aristotelica sotto la forma del sillogismo (pratico). (M): si deve agire con temperanza, (m): ma questo atto è un atto di temperanza, (C): dunque, decido di compiere questo atto. Come nel sillogismo speculativo, la conclusione non è altro che la connessione della M. colla m., così la decisione è la connessione fra l'atto della volontà retta che vuole il valore della temperanza e l'atto della ragione che giudica fra i vari atti possibili quale è l'atto temperato, cioè sussumibile nella intenzione della volontà temperante. Ed Aristotele può coerentemente affermare che la verità del giudizio saggio consiste nella conformità alla volontà retta.

a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur, ove sembra che la determinazione del fine sia opera della volontà. Nell'altra opera contemporanea, la *Secunda secundae*, all'art. 6 della *quaestio 47*, la priorità è attribuita, anche nell'ordine dei fini, esplicitamente alla ragione (sinderesi: *ibid.*, ad 1um). Il fine (*ciò che è virtuoso*) delle virtù morali preesiste sia alla saggezza sia alla virtù, nel senso in cui i principi preesistono alle conclusioni. È la ragione pratica che naturalmente conosce ciò che è virtuoso: l'atto che è giusto, che è temperato, che è forte. In questo senso, nell'ad 3um, Tommaso usa un'espressione assai precisa e vigorosa: non sono neppure le virtù che determinano ciò che è bene / ciò che è male, ma solo la ragione (*finem a ratione naturali praestitutum*). In questo contesto, la funzione della saggezza è disporre *qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis* (II-II, q. 47, a. 7).

Ma, nella *Prima secundae* (q. 89, a. 6), Tommaso pone come primo atto da cui scaturisce tutta la vicenda spirituale dell'uomo, un atto di volontà descritto come «*deliberare de seipso*» o «*seipsum ordinare in ordine ad debitum finem*», per cui la determinazione (la *praestitutio*) del fine ultimo è opera di un atto libero.

È possibile, cercando più in profondità, trovare una armonia interna a queste posizioni che sembrano carenti di una coerenza intima?

Al fine di cogliere questa coerenza è necessario tenere presente la distinzione fra la *causalità formale*, a cui corrisponde l'*ordine dell'apprensione razionale* e la *causalità efficiente*, a cui corrisponde l'*ordine dell'esecuzione libera*: la priorità della ragione nei confronti della volontà si dà nell'ambito della causalità formale, la priorità della volontà nei confronti della ragione si dà nell'ambito della causalità efficiente. Detto in altri termini: la facoltà che giudica ciò che è bene / ciò che è male, è la ragione; la facoltà che compie ciò che è bene / ciò che è male, è la volontà.

Il concetto è espresso in modo assai stringato e profondo nell'ad 2um, art. 7, q. 47 della II-II:

«*Sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formae conveniat ea quae per se ei insunt, ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti*».

L'atto umano viene all'essere, in possesso di una specifica sua forma: il suo essere è dovuto alla volontà (perfezionata dalla virtù), la sua forma (e la sua specie morale) non è dovuta alla volontà, ma alla ragione (perfezionata dalla prudenza). Più precisamente: al rapporto fra l'atto come tale e la ragione.

Questa riflessione ci conduce finalmente a cogliere la terza e più profonda differenza fra ragione tecnica e ragione non-tecnica. Ed in questo Tommaso — come sempre — si colloca oltre Aristotele, in modo originale. Penso che l'espressione più chiara di questa intuizione si abbia nel *De Veritate* (q. 1, a. 2).

Volendo esprimere il rapporto fra la realtà creata e l'intelletto divino, l'Aquinate usa l'analogia del fare tecnico⁷: in esso, infatti, è la ragione del tecnico che «misura» la realtà prodotta, così che il rapporto di cosa prodotta a ragione tecnica è rapporto di «misurato» a «misurante». Ciò che Tommaso vuole escludere dall'atto creativo, servendosi di questa analogia, è la benché minima dipendenza del Creatore — del suo intelletto — dalla creatura. Il concetto, quindi, di «misura» non ha nel suo linguaggio il significato che ha nel nostro comune linguaggio: esso (termine) connota la dipendenza *constituent*e la forma, cioè la dipendenza *in ciò che* la realtà è, dalla ragione. E pertanto, Tommaso nel testo del *De Veritate* esclude che si possa parlare di una misurazione compiuta dall'intelletto umano nei confronti delle *res naturales* (*intellexus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum*), poiché è da escludere ogni causalità (efficiente) dell'intelletto creato nei confronti delle *res naturales*. È l'aria che è luminosa o oscura: è l'intelletto che è vero o falso; ma non è l'aria che causa la sua luminosità, ma il sole: non è l'intelletto la causa della verità, ma l'ente (*illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius... veritas quae in anima causatur a rebus non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum*). In sintesi: la ragione tecnica causa la (verità della) cosa prodotta; l'ente causa la verità della ragione speculativa.

Ma, da tutto quanto si è detto finora, risulta in primo luogo che la ragione pratica non è riconducibile esaustivamente alla ragione tecnica (e questo è già chiarito pienamente in Aristotele); in secondo luogo, che la funzione tecnica della ragione pratica è di specie diversa dalla funzione etica (la *ratio practica technica* è di specie diversa dalla *ratio practica ethica*: ed anche questo è già esplicitamente affermato in Aristotele); in terzo luogo, che la *ratio ethica* non causa l'atto umano considerato nella sua specifica forma morale, non causa la bontà/malizia dell'atto (è l'apporto tomista al problema).

Posto questo background alla nostra riflessione, vorrei ora verificare l'ipotesi secondo la quale la crisi in cui versa l'attuale riflessione etica ha una sua ragione non ultima nella progressiva identificazione-riconduzione della *ratio ethica* alla *ratio technica*. In un secondo momento, vorrei cercare di individuare le ragioni di questa identificazione-riconduzione.

1. LA NEGAZIONE DELLA DIFFERENZA SPECIFICA

Vorrei partire da una presentazione sintetica dell'utilitarismo dell'atto, nel quale vedo la più radicale identificazione della ragione tecnica colla ragione etica.

⁷ È ritornante in Tommaso questa analogia, quando parla dell'atto creativo.

Secondo G. Pontara⁸, come teoria etica, l'utilitarismo dell'atto può essere ridotto a tre principi fondamentali.

P 1: un atto è moralmente retto se, e solo se, non vi è alcuna altra alternativa che produca un totale maggiore di felicità.

P 2: un atto è moralmente doveroso se, e solo se, esso produce un totale di felicità maggiore che quello prodotto da ogni altra alternativa.

P 3: un atto è moralmente ingiusto se, e solo se, vi è una qualche altra alternativa che produce un totale maggiore di felicità.

Non sarà del tutto inutile, per capire questa teoria etica, scoprirne l'intima struttura teoretica. Essa implica, in primo luogo, una teoria teleologica, sul fine cioè dell'agire umano collocato nella «felicità»; di conseguenza, il criterio in forza del quale si discrimina l'atto retto dall'atto ingiusto è individuato nella capacità rispettivamente produttiva-improduttiva di felicità. L'elezione, pertanto, giusta è quella coerente ad una deliberazione che consiste in un bilanciamento o confronto fra gli effetti dell'atto: l'alternativa, cioè, non si pone *fra due o più atti*, ma *fra le conseguenze* (in termini di felicità-infelicità) di due o più atti, oggetti possibili dell'elezione⁹. Ciò che deve essere notato in questa definizione descrittiva dell'utilitarismo dell'atto sono i due elementi costitutivi del medesimo.

In primo luogo, la negazione della possibilità teoretica di qualificare eticamente l'atto umano solamente in ragione del suo oggetto. È un punto centrale. Nonostante affermazioni contrarie, fatte recentemente da alcuni teologi moralisti cattolici¹⁰, il pensiero di Tommaso al riguardo è esplicito (cfr per es. I-II, q. 18, a. 2). Esistono atti che semplicemente ed *esclusivamente* in ragione di ciò che li definisce, se fatti oggetto di una volontà libera, rendono ingiusta questa volontà perché la rendono irragionevole; adulterio, contraccezione, omicidio, per esempio. La negazione dell'esistenza di atti di questo genere, è la prima e fondamentale caratterizzazione dell'utilitarismo dell'atto, sotto qualsiasi forma esso si presenti.

In secondo luogo, e di conseguenza, il giudizio etico dovrà essere spostato in avanti, oltre l'atto come tale: sulle sue conseguenze. E poiché è praticamente impossibile che l'atto umano abbia solo conseguenze univocamente finalizzate, il giudizio etico consiste formalmente in un giudizio di misurazione-confronto (bilanciamento) fra effetti di una specie ed effetti di un'altra. Ma è precisamente a questo punto che ogni forma di utilitarismo cade in aporie insuperabili. In base a quale criterio si specifica un effetto (qualificandolo come buono) nei confronti di un effetto specificamente contrario (qualificato come cattivo)? Nella presentazione dell'utilita-

⁸ In *Filosofia pratica*, Milano 1988, 255. Il saggio è una versione di quello incluso nel volume *Utilitarismo oggi* (a cura di E. LECALDANO - S. VEGA), Bari 1986.

⁹ Si deve evitare di cadere nell'equivoco di pensare che vi sia una benché minima analogia fra il teleologismo utilitarista ed il teleologismo di san Tommaso, che pure fonda la sua teoria etica sull'individuazione del fine ultimo dell'uomo (come, per altro, anche Aristotele: cfr EN, Lib. I). I due termini significano qualcosa di *completamente* diverso.

¹⁰ Cfr C. CURRAN - R. MC CORMICK, *Readings in Moral Theology*, N° 1, New York 1979, 158-183.

rismo da cui siamo partiti, tale criterio è alla fine collocato nel calcolo totale della felicità ottenuta. In realtà, nonostante l'apparente semplicità della risposta, questo criterio o è inapplicabile o è un «passaggio in altro genere». È *inapplicabile*: non si potrà mai sapere con certezza quale sarà l'effetto conseguente all'atto, essendo, per definizione, esso semplicemente prevedibile, cioè congetturabile nella sua contingenza¹¹. È «*passaggio in altro genere*». Delle due l'una: o la moralità dell'atto è desunta dagli effetti effettuati *in quanto effettuati*, o è desunta dagli effetti effettuati *in quanto calcolati-previsti*. Nel primo caso, la moralità dell'elezione dipenderebbe completamente da ciò che non dipende, per definizione, dall'elezione: il *genus moris* — direbbe san Tommaso — dipenderebbe dal *genus naturae*. Nel secondo caso, la moralità dell'elezione sarebbe non una qualità dell'elezione stessa, ma della ragione esattamente calcolante; il male è l'errore di calcolo, il bene è la verità del calcolo. In ambedue i casi, si ha sempre un passaggio in altro genere, cioè semplicemente la negazione che le proposizioni etiche siano dotate di un loro peculiare significato e l'evacuazione dell'esperienza etica.

I due difetti inerenti al criterio utilitarista-consequenzialista (inapplicabilità-conduce in un altro genere), sono conseguenza di ciò in vista di cui quel criterio è stato posto: il fine della felicità (individuale e/o generale). È questo concetto stesso che è incapace, teoreticamente e praticamente, di costituire fondamento di una teoria etica.

Incapacità teoretica, in primo luogo. L'utilitarista parla (coerentemente) di un *totale* maggiore di felicità, alternativa ad un *totale* minore di infelicità. Si tratta cioè di una *somma* totalizzante di effetti, di un raggagliio di effetti buoni e di effetti cattivi che giunge al risultato che il totale o somma dei primi è superiore al totale o somma dei secondi. Ma, in realtà, il «totale» in quanto tale, non esiste in realtà, ma è solo una relazione *pensata* nella mente. La nostra intelligenza vede in vari effetti di molteplici atti, compiuti in una successione cronologica, una qualità comune, la loro bontà/malizia, e li riferisce all'unità del soggetto da cui sono stati compiuti, in realtà, con successione cronologica. Ora, questa riunificazione è una pura operazione mentale, cui non corrisponde nella realtà altro se non una *serie* di atti-effetti, distribuiti e separati nel tempo. In una parola: il totale maggiore di felicità è un totale maggiore di felicità *rappresentata*, non rea-

¹¹ Normalmente, l'utilitarista dell'atto sussume che non si può chiedere una certezza al sapere etico che vada oltre la validità generale, cioè la probabilità (*valet ut in pluribus*). «È l'usanza dell'errore, darsi a intendere d'avere scelto il posto dov'è stato cacciato, e chiamare inutile o impossibile ciò che non può dare» (A. MANZONI, *Osservazioni sulla morale cattolica, Appendice al cap. III*, in *Opere*, vol. II, Firenze 1973, 1433ss.). Ma il dire ciò significa semplicemente dire che *non esiste affatto* un sapere etico, ma solo delle congetture o ipotesi etiche. Se il criterio del giudizio etico è tale che, applicato, porta solamente a proposizioni, alle quali bisognerebbe sempre premettere «forse sì/forse no», non sarebbe più razionalmente lecito parlare di una *verità* sul bene e sul male. «Il dubbio parziale e accidentale limita la scienza; il dubbio universale e necessario la nega» (A. MANZONI, *ibid.*). Più avanti vedremo la conclusione cui, *coerentemente*, giungerà Smigwick (nota 13).

*le*¹². E pertanto, fondare il criterio della elezione su questa felicità, in realtà equivale a fonderlo su ciò che in questo momento è probabile che sortisca un buon effetto.

Incapacità pratica, in secondo luogo. Un fine *rappresentato* e non reale non può sostenere la volontà da non impedirle, prima o poi, di esercitarsi come facoltà chiamata semplicemente a ordinare impulsi e/o emozioni, in ordine ad un benessere psicologico, sempre, per sua natura stessa, instabile¹³.

Vorrei ora mostrare come questa teoria etica dell'utilitarismo sia una delle più perfette espressioni della riconduzione della *ratio ethica* alla *ratio technica*. Lo farò, ripercorrendo successivamente i vari momenti teoretici precedentemente schizzati.

La negazione dell'esistenza di atti già moralmente qualificabili in base esclusivamente al loro oggetto, è il punto di partenza che per necessità teoretica conduce all'evacuazione della *ratio ethica* dentro la *ratio technica*.

Come abbiamo già visto, sia Aristotele sia Tommaso fondano la distinzione fra il fare e l'agire sulla distinzione essenziale fra ciò che è fattibile e ciò che è agibile: li distinguono, cioè, *ratione obiecti*. Il termine o oggetto del fare non è il fare stesso: il fare è operazione transeunte, finalizzato alla produzione di un effetto. Il termine o oggetto dell'agire è l'agire stesso: l'agire è operazione immanente, finalizzato all'attuazione del soggetto agente. L'omologia fra la definizione classica della tecnica e la definizione (consequenzialista) utilitarista dell'etica balza immediatamente agli occhi: non ci si può tuttavia accontentare di questa immediata constatazione, senza rischiare di cadere in superficiali equivocità. Ma c'è in essa omologia qualcosa di più profondo. Ciò che la definizione classica di *agire* metteva in rilievo era che la moralità è una qualità *intrinseca* all'atto stesso, così intrinseca che colloca l'atto in un *genus essendi* nuovo ed irriducibile: l'atto adulterino è essenzialmente diverso dall'atto coniugale, pur essendo identico *in genere naturae*¹⁴. La moralità, infatti, riguarda l'agire in ciò che esso ha di più personale, di più intrinseco all'uomo: il suo essere un *atto libero* o oggetto di un atto libero. Nulla è più intrinseco all'uomo che il volere; nulla è più intrinseco al volere che il volere liberamente. La giustizia/ingiustizia o sono qualità inerenti alla elezione libera o non sono per niente. Nel sistema utilitarista, in quanto nega la possibilità stessa di qualificare moralmente l'atto esclusivamente *ratione obiecti*, la moralità dell'atto rimane del tutto estrinseca all'atto stesso: dipende, infatti, non dal-

¹² Per questa ragione la felicità esclude sia la successione cronologica sia la finitezza del bene beatificante: esige, cioè, l'eterno possesso di Dio stesso. Si vedano le fini analisi di SANT'AGOSTINO, *De beata vita*, 2, 11.

¹³ E, quindi, si deve pienamente sottoscrivere la dichiarazione cui giunge alla fine H. SIDGWICK, di aver cercato il Cosmo e di aver trovato il Caos. Cfr A. McINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988 (l'ed. inglese è del 1981 e 1984), 85.

¹⁴ È un insegnamento costante in san Tommaso: 2 *Sent.*, d. 40, a. 1; *Contra Gentes*, 3, 9; 1, q. 48, a. 1, ad 2; *De malo*, q. 2, a. 4; I-II, q. 18, a. 5; *De virtutibus*, q. 1, a. 2, ad 3.

l'azione, ma da ciò che consegue all'azione. Ora, ciò che consegue all'azione non è per sé più oggetto di elezione, non dipendendo per sé dalla elezione stessa. La bontà dell'agire non può essere conosciuta nell'agire stesso, ma in ciò che l'agire ha prodotto¹⁵.

Certamente, il consequenzialista potrebbe rifiutare la correttezza di questa omologia per la sua tesi di partenza e la definizione di *ratio technica*, obiettando che la bontà/malizia della conseguenza è teoricamente fondata sulla relazione fra esse (conseguenze) ed il soggetto agente: la transitività dall'agire sarebbe tale solo *prima facie*, ritornando poi al criterio della immanenza (sempre nel senso classico, non quello della filosofia moderna). Più semplicemente: la conseguenza è buona/cattiva in quanto fa essere/non essere il soggetto agente ed inoltre, non è escluso che le conseguenze dell'atto accadano *nel* soggetto agente medesimo.

L'obiezione, in realtà, non ha molta consistenza. Delle due l'una, infatti. O l'essere del soggetto agente, a cui devono essere correlate le conseguenze dell'atto per ricevere la loro qualificazione morale, è considerato come assiologicamente neutrale, ed allora il giudizio razionale non è solo ciò *mediante cui (principium quo)* la ragione conosce l'ordine già dato, esistente fra conseguenze dell'atto e persona, ma ciò che (*principium quod*) *constituisce* questo stesso ordine¹⁶: e questa è precisamente la definizione della ragione tecnica.

O l'essere del soggetto non è assiologicamente neutrale (*ens et bonum convertuntur*), ed allora si deve ammettere che possano esistere atti che lo contraddicono, in ragione della loro pura e semplice posizione (in termini classici: *ratione obiecti*): e questa è precisamente la negazione del punto centrale del consequenzialismo¹⁷.

La riflessione ci conduce, così, ad una acquisizione teoretica importante. Il principio fondamentale dell'utilitarismo-consequenzialista implica una definizione di ragione pratica, come ragione *costitutiva* dell'ordine, causa *efficiente* dell'ordine morale nell'agire umano.

L'implicazione deviene scoperta passando al secondo momento teorico dell'utilitarismo-consequenzialista: la sua metodologia del giudizio mo-

¹⁵ Non si deve cadere nell'equivoco di assimilare queste tesi consequenzialiste colla tesi sulla rilevanza etica delle conseguenze del proprio agire esposta da san Tommaso in I-II, q. 20, a. 5 e testi paralleli. Posto, infatti, il principio nel *Sed contra*, egli attribuisce in ogni caso alle conseguenze (esclusa quella, ovviamente, che consegue imprevista *per accidentem*) un valore etico *addizionale*, cioè accidentale, *secundum magis vel minus*, che non muta la qualità etica inherente all'atto in sé. San Tommaso, infatti, ha già dimostrato nel primo articolo della stessa questione l'esistenza di una moralità inherente all'atto in ragione del suo oggetto.

¹⁶ «Lo spirito partorisce da se stesso l'atto onde vede il vero, ma partorendo tale atto, non però partorisce quel che vede» (A. MANZONI).

¹⁷ La convertibilità trascendentale (nel senso tomista, non del trascendentale moderno) dell'essere col bene comporta per logica necessità che non ogni atto in sé considerato sia neutrale, dal punto di vista etico. Per negare questa consequenzialità, è necessario dire che comunque tu agisca, è sempre buono l'atto che compi: il che è la negazione pura e semplice dell'etica.

rale, che consiste in un confronto-bilanciamento degli effetti previsti dalle varie scelte possibili ed alternative.

Questa metodologia, come già si è visto, è costituzionalmente incapace di generare una certezza e, pertanto, le norme morali non potranno avere una validità universale, ma solo generale: ad ogni norma, si deve sempre pensare che sia presupposto un «*nella maggior parte dei casi*, si deve ritenerre che il dire contrario al pensiero è illecito, che l'adulterio è illecito...». Immaginiamo dunque una persona che voglia deliberare mettendo in atto questo metodo. Ella si trova in un momento in cui il riferimento alla norma morale non ha più alcuna rilevanza, poiché essa, per definizione, non le dice se può mentire o non mentire ora e qui. Il riferimento alle conseguenze delle due alternative — mentire o non mentire ora e qui — la lascia nella stessa situazione di incertezza, come abbiamo già dimostrato. Compiuto l'atto, le sue conseguenze non appartengono più alla libertà della persona che ha compiuto l'atto: non solo, la norma morale stessa è stata elaborata dalla ragione sulla base delle conseguenze che generalmente seguono alle varie alternative. Dunque, la deliberazione (di mentire/di non mentire) è presa non sulla base di un *giudizio* razionale che enuncia una verità sul bene/sul male della scelta, ma sulla base di una *speranza* che la scelta fatta sia buona: speranza che sarà confermata o smentita ad atto compiuto. La deliberazione è una ipotesi da verificare: è uno sperimentare.

Ma continuiamo nel racconto della nostra storia. La persona ha mentito, ritenendo che la bilancia piegasse a favore delle conseguenze della menzogna. Le ipotesi sono due: la sua previsione è stata smentita; la sua previsione è stata confermata. I giudizi che sono possibili da parte della persona sono tre: ho agito male, perché le conseguenze non si sono verificate, ho agito bene perché le conseguenze si sono verificate; ho agito comunque bene, perché *queste* erano le conseguenze ragionevolmente *prevedibili* e non dipende dalla persona se poi esse, per fattori che non potevano entrare nel campo delle sue capacità di prevedere, non si sono realizzate. Ora i primi due giudizi implicano che la moralità è condizionata dalla effettività: *bonum ipsum factum*, la coincidenza cioè del dovere col fatto. Coincidenza che è la negazione pura e semplice dell'etica.

Il terzo implica che la moralità coincide colla capacità calcolante: il male è un *errore* di calcolo; il bene è la *correttezza* del calcolo. La persona, infatti, sarebbe moralmente condannabile solo se non avesse previsto ciò che era prevedibile, poiché in questo caso — e solo in esso — fra le due alternative avrebbe scelto quella che si poteva prevedere non avrebbe prodotto un totale di bene, maggiore dell'altra. Ma precisamente in questa scelta consiste il male morale.

Tralasciando altre riflessioni che al riguardo si potrebbero fare¹⁸, questa definizione di peccato coincide colla definizione di *sbaglio tecnico*. Co-

¹⁸ Si legga al riguardo tutto il *Capitolo secondo* della *Parte Seconda* de *La malattia mortale* di S. KIERKEGAARD, (in *Opere*, ed. Sansoni, Firenze 1972, 667-672).

me Aristotele aveva ampiamente mostrato nell'*Etica Eudemea* (VIII, 1, 1246 a. 26 - b 36) e più stringatamente nell'*Etica Nicomachea* (VI, 5, 1140 b 22-25), ripreso da san Tommaso in I-II, q. 21, a. 2, ad 2um, nell'ambito del fare è più colpevole chi sbaglia non sapendo di sbagliare che non chi sbaglia sapendo di sbagliare, il contrario invece accade nell'agire. La ragione è data profondamente nel testo tomista: *in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae.* Cioè: poiché è la ragione umana che costituisce l'ordine del e nel fare, il valore del fare medesimo dipende dalla ragione, per cui il «peccato» nel fare non si ha quando si è consapevoli di peccare, ma quando si «pecca» inconsapevolmente. Inconsapevolmente, infatti, significa debolezza della ragione, deficienza della ragione nello *excogitare finem particularem*. Al contrario, avviene nell'agire, poiché non è la ragione ad *excogitare finem communem totius vitae humanae*: essa non ha alcun potere costitutivo, al riguardo. Ciò che costituisce l'uomo nel rapporto col fine ultimo è l'atto della libertà ed è l'atto della libertà a decidere quale fine ultimo scegliere per la propria esistenza. Onde, il peccato non consiste formalmente nell'*errore* della scelta, ma nella *scelta stessa* in quanto si adegua o no al vero fine ultimo. Per cui il peccato è e può essere solo consapevole.

Stringendo in sintesi, possiamo dire: esaminando attentamente il metodo deliberativo dell'utilitarismo sia prima che dopo la deliberazione, giungiamo alla stessa conclusione, che è la seguente. La ragione pratica etica è ragione *costituente* dell'ordine nell'agire, alla stessa maniera con cui la ragione pratica tecnica è ragione *costituente* dell'ordine nel fare. Cioè: esiste solo un uso pratico della ragione, quello tecnico.

È vero che non mancano consequenzialisti che hanno affermato un uso pratico *trascendentale* della ragione, in forza del quale la persona umana verrebbe in possesso, conoscerebbe norme morali assolute e universalmente valide. Quest'ammissione, però, non muta, mi sembra, la conclusione precedente.

In quanto trascendentale (nel senso kantiano), questo uso in realtà non ci fa conoscere *nulla* (quelle norme sono giudizi puramente analitici, cioè tautologici): esso non ha di fatto — né può avere — alcuna rilevanza noetica per conoscere se l'atto che la persona sta per compiere è giusto o ingiusto. Questo è dato a conoscere solo attraverso l'esperienza che, come tale, non può generare che conoscenze generalmente, non universalmente, valide¹⁹.

¹⁹ Comparare il rapporto fra «norme trascendentali» e «norme categoriali» al rapporto istituito da san Tommaso fra norme morali universali e norme morali particolari (*praecepta prima-praecepta secundaria*), è storicamente infondato. Per Tommaso non è un rapporto fra conoscenze puramente formali, prive di contenuti e conoscenze che hanno un contenuto, ma un rapporto fra implicito-explicito. All'origine di questa comparazione sta la totale incomprensione (suareziana) di ciò che Tommaso chiama *apprehensio entis*, che non è quella più carente di determinazione, ma la più ricca e perciò la più bisognosa di essere esplicitata, per mostrare tutta la sua ricchezza. Così, di conseguenza, avviene di ciò che cade per primo nella *apprehensio rationis practicae: bonum est faciendum-malum est faciendum*.

2. VERSO IL RISTABILIMENTO DELLA DISTINZIONE

Fino ad ora abbiamo cercato di descrivere un fatto accaduto nella vita spirituale dell'occidente, il fatto del passaggio *dalla distinzione*, all'interno della razionalità pratica, fra ragione etica e ragione tecnica *alla riduzione* della prima alla seconda, affermando che esiste una sola funzione della ragione pratica, quella tecnica. Correlativamente, la saggezza è ridotta esauritivamente all'abilità tecnica. Non ritengo necessario fermarmi sulla descrizione dei principali epifenomeni che significano questo evento spirituale, perché ne conseguono²⁰. Ciò che mi interessa è piuttosto tentare un giudizio valutativo del fatto, per sapere se questo evento debba essere accolto come una ricchezza spirituale o piuttosto da respingere come una ricaduta in un essere-meno uomini. Sono perfettamente consapevole della difficoltà teoretica di questo momento valutativo; tuttavia, si tratta di un compito di cui ciascuno è responsabile e che non si può più eludere. Ciascuno lo fa coi mezzi di cui è in possesso.

Ciò che balza immediatamente agli occhi dello spirito che considera quella riduzione, è che essa esalta la funzione creativa (produttiva) della ragione (pratica). Se non fosse un linguaggio che potrebbe prestarsi ad equivoci, si potrebbe dire che la direzione della sopradetta riduzione procede nel senso di un allontanamento dalla concezione della attività razionale come attività-*passiva* (misurata), verso la concezione dell'attività razionale come attività-*attiva* (misurante; ci si scusi il bisticcio di parole).

Se ora confrontiamo questo risultato, finora raggiunto dalla nostra riflessione, con un punto di riferimento essenziale nel pensiero cristiano, la metafisica tomasoniana dello spirito creato, costatiamo che quel fatto può essere pensato anche come una progressiva negazione della distinzione *reale* fra intelletto e volontà e della distinzione *reale* delle facoltà spirituali dall'essenza spirituale.

Si tratta alla fine, allora, di una questione di scuola, che non ha cioè alla fine nessuna importanza decisiva per il destino eterno della persona umana? Poiché l'intelletto è la facoltà del vero e la volontà è la facoltà del bene, siamo così condotti al nodo teoretico-esistenziale di ogni vicenda spirituale, il rapporto di verità-bene-libertà. Si tratta, infatti, di un rapporto di cui vive ogni persona umana e che si mostra immediatamente, nel suo significato più ovvio anche se spesso dimenticato, nella nostra coscienza: la libertà come ricerca del bene abita dentro la verità o supposta tale (chi sceglie un bene non ritenuto, cioè non visto come tale?) e insindibilmente è la libertà che spinge l'uomo alla ricerca, mai terminata, della veri-

²⁰ Faccio qualche accenno. Il problema della giustizia è pensato come problema di una migliore organizzazione sociale. Il problema di una procreazione responsabile è pensato come problema di inventare contraccettivi sempre più efficaci e con effetti collaterali negativi sempre minori. Si pensi anche alla biotecnologia nell'ambito umano.

tà. Ed è dal modo col quale sciogliamo questo nodo, sul piano teoretico ed esistenziale, che dipende il nostro destino eterno. E, dunque, la valutazione che ora mi accingo a proporre, intende muoversi *in questo* contesto.

2.1. Se consideriamo un atto libero qualsiasi, possiamo distinguere in esso due dimensioni. In primo luogo è *questo* atto e non altro: è un atto di *amore*, non di *odio*; è un atto di *preghiera*, non un *gioco*. L'atto cioè ha la sua specificità che lo differenzia da qualsiasi altro e lo definisce precisamente. In secondo luogo, questo atto è un *atto*, è cioè il risultato della messa in esecuzione di una nostra facoltà, è il risultato della messa in opera di un nostro dinamismo. La prima considerazione prende in esame l'atto dal punto di vista puramente formale, della sua causa formale: di ciò che fa sì che sia questo atto e non un altro. La seconda considerazione prende in esame l'atto dal punto di vista puramente esecutivo, della sua causa efficiente: di ciò che fa sì che l'atto *sia*.

Passando ora ad una riflessione più esistenziale, vediamo senza fatica che l'esperienza del nostro agire ci attesta che fra le due considerazioni esiste un ordine di priorità-posteriorità. Esiste una priorità della causalità formale nei confronti della causalità efficiente, *nel senso che* essa è il presupposto necessario perché il dinamismo (la causa efficiente) possa produrre il suo effetto: nessuno semplicemente agisce, ma agisce compiendo questo atto determinato. È il senso primo del noto adagio «*nihil volitum quin precognitum*». Ma esiste una priorità della causalità efficiente nei confronti della causalità formale, *nel senso che* nulla è fino a quando la facoltà non è messa in atto: posso *pensare*, ed anche assai profondamente, per tutta la vita anche, di amare una persona, ma finché non la amo, non la amo veramente. Il *pensare* (di amare) non causa *l'essere* (di un solo atto di amore): l'amore pensato non è ancora l'amore reale²¹. Per cui, in assoluto (cioè non considerando più le cose dal punto di vista di una causa o dell'altra) nella vicenda spirituale di ciascun uomo, ciò che è primo è la sua decisione libera: è questa l'atto che dà origine alla nostra storia e continuamente la genera. In questo senso, l'identificazione agostiniana della persona colla volontà (*homines sunt voluntates*) è ineccepibile. Ma È un punto che deve essere approfondito rigorosamente.

Non esiste alcun atto della persona che sia più intimo alla persona — e dunque che appartenga maggiormente alla persona — dell'atto della volontà. Infatti, tutti gli atti di tutte le altre facoltà umane dipendono nel loro esercizio da un atto di volontà: mangio perché *voglio* mangiare; vedo perché *voglio* vedere; comprendo perché *voglio* comprendere. Al contrario, la volontà dipende nel suo esercizio esclusivamente dalla volontà: voglio perché *voglio*²². Ma questa semplice constatazione potrebbe, ancora una

²¹ Su questo punto assai importante in questa riflessione si veda S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, cit., 669-672.

²² Cfr SANT'AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I libro per intero.

volta, imprigionarci dentro un puro formalismo, senza farci cogliere tutta la rilevanza *esistenziale* dell'atto del volere. San Tommaso ha varie volte insegnato che, da una parte, la passione originaria della volontà è l'amore e che, dall'altra, «amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae» (II-II, q. 25, a. 5), cioè di ogni altro amore. Si notino le due qualificazioni: è *forma*, è ciò che informa, specifica ogni altro amore; è *radix*, è ciò che fonda, rende possibile, fa essere ogni altro amore, l'*Umgreifende* della tendenza della persona verso il bene. In che senso? Nel senso che in ogni atto di volontà è sempre implicato il soggetto che vuole; il soggetto pone se stesso in ordine al bene voluto, in quanto si sotto-intende/sovra-intende sempre come colui che vuole essere nella comunione con Dio, scelto come suo bene sommo, o con un bene creato²³. Non si tratta di una identità formale, tautologica e, dunque, immobile di soggetto-oggetto; si tratta di una identità che si realizza nella processione esistenziale da una unità *sintetica* (non analitica) reale: è, appunto, come dice Tommaso, la radice della nostra storia.

Ma per cogliere ancora più profondamente quest'unità sintetica reale, è necessaria un'ulteriore riflessione. È un dato immediato della nostra coscienza il nostro instancabile peregrinare da un bene all'altro. Solo un'illusione della nostra mente può farci pensare che questo peregrinare non abbia in realtà nessuna meta: non è possibile un movimento senza una direzione. È sulla base di questa semplice costatazione che tutti i grandi maestri dello spirito hanno concluso che la direzione del movimento non poteva essere né *questo* o *quel* bene, in quanto «questo» o «quello», ma il bene *come tale* (*bonum in communi*). E, dunque, il movimento della volontà ha questa direzione: il bene come tale. Negare l'esistenza di esso (prescindendo ancora dalla sua natura) equivale a negare il proprio esistere stesso. Tuttavia, è ancora la libera volontà che decide della direzione da imprimere a se stessa e, dunque, all'esistenza della persona. Cioè: è la volontà che decide ove porsi, con *quale* bene identificare il bene *come tale*; in termini più scolastici: è la volontà che decide quale sia il fine *ultimo* della persona. Questa identificazione non è pensata semplicemente; è voluta, è posta in essere: precisamente, nell'essere della persona (*amor sui, radix et forma*) che si attua, si pone nella scelta del suo fine ultimo.

2.2. Ma questi dati della nostra vicenda spirituale hanno ricevuto due interpretazioni essenzialmente diverse.

A) La prima interpretazione è il tentativo teoretico di giungere ad un completo superamento di quella dualità in cui sembra (quanto meno) realizzarsi la vita della persona. È l'esito è che verità e libertà coincidono o, il che è lo stesso, tutta la vicenda spirituale della persona ha la sua *ultima*

²³ Ho approfondito questo punto in *Living in Christ*, Ignatius Press 1987, 131-155. Si veda anche C. FABRO, *Presentación* all'opera di C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, 17-22.

origine dalla libertà: non c'è nulla *prima* di essa. Ma bisogna procedere con attenzione, passo dopo passo.

Il punto di partenza possiamo vederlo nei paragrafi 15-17 della *Critica della Ragion pura*. L'*Io penso* è la possibilità a priori dell'oggettività in generale, «l'unificazione non è negli oggetti e non può essere considerata come qualcosa di attinto ad essi mediante percezione, e per tal via ricevuto primieramente nell'intelletto: essa è unicamente un'operazione dell'intelletto, quest'ultimo, poi, non è altro che la facoltà di unificare a priori e di sottoporre all'unità della appercezione il molteplice delle rappresentazioni date; ed è questa il principio supremo di tutta la conoscenza umana» (§ 16; ed. it. Laterza, Bari 1966, vol. 1°, 134). Nella *Dialettica trascendentale*, come è noto, Kant ha voluto dimostrare che non è possibile il passaggio dall'*Io penso* all'affermazione di una sostanza spirituale (soggetto sussistente): questo passaggio si fonda su un equivoco. «L'unità della coscienza che sta a fondamento delle categorie, è presa per l'intuizione del soggetto come oggetto e ad essa è applicata la categoria della sostanza» (ed. cit., 339). Nel già citato par. 16, Kant afferma che l'appercezione pura, originaria, trascendentale «è in ogni coscienza una ed identica». Egli, cioè, ammette l'esistenza di molte coscenze, di molti soggetti nei quali è presente l'appercezione pura (cioè non empirica). È, tuttavia, una ammissione che non è più evidente, ma che dovrebbe essere dimostrata ormai.

Il passo successivo teoreticamente consisterà precisamente in due momenti. Il primo. Poiché l'unificazione di cui si è parlato poc'anzi, non è «attinta» dagli oggetti, ma è opera dell'intelletto che la produce secondo le sue leggi originarie, è *la libertà* la sorgente dei giudizi intellettivi e, pertanto, di tutta l'esperienza unitaria e sistematicamente ordinata. È una libertà pura, originaria, *trascendentale*, cioè, che rende possibile tutto²⁴. Si ha l'identificazione di attività spirituale e libertà. Il secondo momento consiste nell'affermazione che verità-libertà sono nel *tutto* e non nel frammento del singolo uomo.

Mi sembra che la riduzione della ragione etica alla ragione tecnica ha trovato in questa prima interpretazione il suo ferreno di cui si è nutrita e da cui è nata, giungendo correntemente alla sua forma più compiuta e rigorosa²⁵. E scopriamo le radici ultime delle aporie insolubili in cui il si-

²⁴ È da leggersi su tutta questa problematica C. FABRO, *Dialettica della libertà e autonomia della ragione in Fichte*, in *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, 133-159. In francese, lo studio è pubblicato in «Revue Thomiste», LXXXVIII, 2 (1980), 216-240.

²⁵ Si rende necessaria una precisazione a questo punto. È noto che il sistema utilitaristico nel senso storico ha avuto una sua vicenda storica: è noto altresì che Kant lo combatté teoricamente vedendo in esso non un errore, ma *l'errore* per eminentia etico. Il nostro discorso è dunque un «lucus a non lucendo»? Due semplici osservazioni. Non esamino l'utilitarismo come dottrina storicamente chiusa, ma nella sua versione attuale (soprattutto nell'ambito della teologia morale cattolica) consequenzialista. Per questa versione avanzo l'ipotesi che esso commetta 1) l'errore di confondere ragione etica con ragione tecnica, fino ad una progressiva riconduzione della prima alla seconda e 2) che questa confusione-riconduzione si sia teoricamente nutrita dell'antropologia trascendentale. D'altra parte ogni sforzo di chiarificazione comporta una certa semplificazione.

stema etico si trova impigliato insolubilmente, di cui abbiamo precedentemente parlato.

E la radice ultima mi sembra la seguente, alla fine. La concezione di una coscienza-autocoscienza *creativa* umana è la distruzione pura e semplice dell'etica. Se non esiste una verità sul bene e sul male che mostri atti giusti/ingiusti *ratione obiecti*; se questa verità non è una verità di cui non si possa discutere, ma che semplicemente deve essere accettata o rifiutata; se questa verità non è mai a disposizione della libertà, perché, al contrario, è la libertà che è a disposizione di essa: l'etica, nella sua originaria intenzionalità, o è da ritenersi un'illusione o è da interpretarsi come linguaggio che dice qualcosa d'altro. In ogni caso, essa *non è*.

B) *La seconda interpretazione* ritiene che la dualità di cui si parlava sia insuperabile.

La «serietà» dell'atto libero consiste precisamente nel fatto che da esso, non da altro, dipende *l'essere* o il *non-essere* della persona *nella* verità; non consiste nel fatto che da esso dipende *la verità* dell'essere (della persona). È questo il nucleo *essenziale* dell'etica, nel quale convergono in tensione reciproca e l'atto della libertà e il giudizio della ragione: una tensione mai risolta.

In questa tensione, ciò che è decisivo è l'atto della libertà, poiché è mediante esso che la persona si realizza: non attraverso il pensiero. Esso non produce nulla di reale. Si può *pensare* per tutta la vita, ed in maniera sempre più profonda, a diventare cristiani: non lo si diventa di uno iota, poiché non esiste che *un modo solo* di diventarlo, *decidere* di diventarlo. Il vero «caso serio» della vita non è costituito dalla speculazione, né lo si ritrova in essa: il vero «caso serio» è costituito dalla decisione, poiché è in essa che si ha il passaggio all'essere. Donde deriva alla decisione la sua serietà? dal fatto che da essa dipende non la verità del mio *pensare*, ma del mio *essere*. Più precisamente: non *il vero* dipende dalla mia libertà (è vero ciò che decido sia tale), ma *l'essere* della mia persona.

Ed è precisamente a questo punto che questo polo della tensione esistenziale (l'atto libero) richiama, sempre esistenzialmente, l'altro polo. Se, infatti, la decisione libera fosse l'inizio e la fine, il tutto della vita spirituale, essa si ridurrebbe ad un puro gioco, le cui regole possono sempre essere cambiate. Essa girerebbe su se stessa, allo infinito: poiché il filo non ha alla sua fine il nodo, la cucitura continua senza posa senza cucire. È la decisione che non decide nulla, poiché essa decide solo di decidere. Ora, al contrario, nell'atto libero abita una necessità singolare, abita una legge (*lex libertatis*) che lo precede e gli è connotata dall'intelligenza: una verità che riguarda precisamente quel «*se stesso*» che sta per attuarsi nella e mediante la decisione libera.

Consideriamo la persona nel momento in cui sta per decidersi: la persona *κατα δύναμιν* direbbe Kierkegaard (La malattia mortale), la persona posta *fra* il nulla del non (essere) ancora e l'essere del reale. Essa è dialetticamente posta in una necessità: nella necessità di essere se stessa e in una

possibilità: nella possibilità di diventare se stessa. Dialetticamente significa che essa non può allontanarsi dalla necessità tanto da diventare pura possibilità²⁶ né allontanarsi dalla possibilità tanto da diventare pura necessità.

Questa tensione dialettica può essere conservata solo quando la persona si pone, nella sua decisione, qui e ora, immediatamente in rapporto a Dio²⁷: immediatamente, non mediante le conseguenze del suo atto, non mediante la rilevanza del proprio atto sulla e nella storia.

Israele nasce sulle rive del Mar Rosso. Da una parte c'è l'esercito del Faraone, contro cui combattere è pura follia: è un atto le cui conseguenze sono già prevedibili. Dall'altra parte c'è il mare e l'attraversarlo è follia il solo pensarlo: è un atto le cui conseguenze sono già prevedibili. Non resta che un atto che produca un totale maggiore di felicità, uno solo; un atto che produca un minimo di mali ed un massimo di beni: la resa al Faraone. Delle tre possibilità, solo questa per l'Israele che giudica secondo le conseguenze, è quella eticamente percorribile. Questo è l'Israele della pura possibilità, che non ha nessun «se stesso». Ma, Mosè — che ha già visto la Gloria di Dio nel roveto ardente — sa che esiste una quarta possibilità, quella semplicemente di affidarsi al Signore, che è l'unica che fa diventare *se stesso* Israele. E si noti: non esiste una possibilità più possibile di questa, poiché non ha *nessun* supporto sulla realtà storica (quando mai si è attraversato a piedi il mare? quando mai si è vinto un esercito così agguerrito senza armi né cavalli?); non esiste una necessità più necessaria di questa, poiché è l'unica via per diventare *se stessi* (le altre due portano all'auto-distruzione). E si noti ancora: non esiste, quindi, una possibilità più necessaria ed una necessità più possibile cioè più affidata alla libertà. Ed Israele è nato perché ha creduto a Dio e al suo servo Mosè; e morirà, perché in seguito spezzerà questa dialettica di necessità e possibilità.

La vicenda spirituale è *questa* dialettica: romperla significa evadere l'etica, cioè distruggere la persona.

Le due interpretazioni sono due modi irriducibili: *non datur tertium*. Verità e libertà o sono pensate e vissute coincidenti o sono pensate e vissute dialetticamente²⁸.

CONCLUSIONE: O SIR UGO DE MORVILLE O ABRAMO

Alla fine del suo dramma *Assassinio nella Cattedrale*, T.S. Eliot immagina che i cavalieri, omicidi dell'Arcivescovo, si rivolgano al pubblico per

²⁶ Come avviene quando si nega che esistano atti in sé e per sé (*ratione obiecti*) illeciti. Negazione che si contestualizza alla fine nella affermazione che è la ragione (cioè, di fatto, la libertà) che fa l'ordine: ragione etica = ragione tecnica.

²⁷ La tradizione etica ha precisato con grande rigore teoretico il significato di questo «immediatamente», distinguendo fra l'immediatezza abituale e attuale, esplicita ed implicita.

²⁸ L'irriducibilità è stata affermata con grande lucidità già da Fichte come è possibile verificare nell'art. cit. (sopra, nota 24) di C. FABRO, ed è il tema di *La malattia mortale* di S. KIERKEGAARD.

giustificare la loro condotta. Di particolare interesse è la difesa di Sir Ugo de Morville²⁹: è l'esposizione della tesi consequenzialista.

«A nessuno dispiace più che a noi d'essere obbligati a usare violenza. Sfortunatamente vi son tempi nei quali la violenza è l'unico modo per poter assicurare la giustizia sociale. In altri tempi voi condannereste un Arcivescovo con un voto del Parlamento e lo decapitereste con tutte le forme come traditore e nessuno porterebbe la taccia di assassino... Ma, se voi siete ora arrivati a una giusta subordinazione delle pretese della Chiesa al benessere dello Stato, ricordatevi che siamo stati noi a fare il primo passo».

Ben diversa è l'attitudine di Abramo, anzi contraria. Egli sa semplicemente che per essere se stesso, deve uccidere il figlio, poiché questa obbedienza lo fa diventare ciò che è: il servo del Signore. Dal punto di vista delle conseguenze, era l'unica scelta completamente sbagliata: la sua discendenza sarebbe finita.

Chi ha ragione? «Dal punto di vista della storia universale diventa falsa una proposizione, che dal punto di vista etico è vera ed è la forza vitale dell'etica: il rapporto di possibilità che ogni individualità esistente ha rispetto a Dio» (S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non filosofica*, Parte seconda, Sezione seconda, Cap. primo, in *Opere*, ed. cit., 341b). È questa, alla fine, la conclusione. Dal punto di vista della storia (inglese), Ugo de Morville ha ragione ed Abramo ha torto; dal punto di vista etico, ragione e torto si rovesciano.

La falsità della proposizione del cavaliere risulta evidente considerando attentamente la sua argomentazione: essa poggia tutta su ciò che avverrà nel futuro ed è in esso e da esso che egli riceve l'assoluzione quando egli sarà già morto. Ma questo modo di argomentare dimentica la cosa più evidente: che una volta Ugo de Morville è stato vivo. Ma questo deve essere dimenticato, altrimenti tutta l'argomentazione crolla interamente, poiché la considerazione storica (consequenzialista) comprende tutto partendo dal dopo che l'atto è già stato compiuto: non è l'uomo *χατὰ δόναμιν*, nell'istante della sua decisione esistenziale, che interessa. Non è l'uomo reale, vivo, ma l'uomo già passato. Tutto al contrario accade nell'argomentazione etica che sostiene Abramo: egli è giustificato per la sua fede, cioè per il modo con cui pone se stesso ora e qui di fronte a Dio.

E l'etica è la verità dell'uomo perché Dio non è il Dio dei morti, ma il Dio dei viventi; e la suprema decisione cui è chiamata oggi la libertà dell'uomo è se considerare se stesso dal punto di vista delle conseguenze storiche del suo agire o dal punto di vista dell'eternità.

²⁹ Cfr T.S. ELIOT, *Opere* (a cura di A. SANESI), Classici Bompiani 1986, 373-374.

VITA DELL'ISTITUTO

A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

Studenti iscritti nell'anno accademico 1988/89 = 180

| | |
|---|----|
| N° iscritti al Corso al Dottorato | 30 |
| N° iscritti al Corso alla Licenza | 76 |
| N° iscritti al Corso al Master | 48 |
| Studenti ospiti | 18 |

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

YILIRWAHANDI JEAN BOSCO, *Donum vitae: sa transmission et sa protection dans la culture rwandaise.*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

RENZ URSULA, *Die Stellungnahme des Christen im Rätestand zur Welt nach H.U. von Balthasar.*

GALASSI ALBERTO, *Il matrimonio come chiamata alla santità, alla luce del Concilio Vaticano II.*

MUCHA BERNHARD, *Feste, Freie, Priesterliche Charaktere. Ethische Implikationen in Lehre und Wirken Pater Josef Kentenichs.*

HARPER MARGARET F., *Whether the Image of God can be extended to Human Sexuality. Analysis of Biblical and Dogmatic Studies of Genesis 1, 26-27.*

C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

a) Sezione romana

Dal 9 al 12 Novembre 1988, si è celebrato il II Congresso internazionale di Teologia morale sul tema: «*Humanae vitae, venti anni dopo*». Le presenze sono state 640. Gli Istituti universitari rappresentati erano 50.

Il Congresso si è concluso la mattina del 12 Novembre con una importante Allocuzione rivolta ai Congressisti dal Santo Padre.

b) American campus

Il Prof. John Finnis, visiting Professor del Campus, durante i mesi di settembre-ottobre 1988, ha tenuto la prima serie delle Mc Givney Lectures sul tema «Moral Absolutes», il cui testo è di prossima pubblicazione.

STORIA MONDIALE DELL'EDUCAZIONE

diretta da Gaston Mialaret e Jean Vial

*edizione italiana a cura di
G. Flores d'Arcais, G. Giugni, A. Pieretti*

L'opera, unica in Italia, prende in esame la storia delle istituzioni educative: come sono nate, si sono sviluppate, si sono rinnovate nel tempo; nei loro rapporti con l'ambiente culturale e in stretta connessione con la vita economica, politica e sociale. I primi tre volumi presentano la storia dell'educazione dalle prime testimonianze della presenza dell'uomo sulla terra fino agli inizi degli anni ottanta; il quarto affronta le problematiche generali dell'educazione con particolare riferimento all'età contemporanea.

4 voll. indivisibili ril. in cofanetto - L. 180.000

- vol. 1: Dalle origini al 1515 - pp. 336
- vol. 2: Dal 1515 al 1815 - pp. 384
- vol. 3: Dal 1815 al 1945 - pp. 440
- vol. 4: Dal 1945 ai giorni nostri - Metodi e tecniche - pp. 576

Città Nuova Editrice

Gharib / Toniolo / Gambero / Di Nola

TESTI MARIANI DEL PRIMO MILLENNIO

vol. I: Padri e altri autori greci

vol. II: Padri e altri autori bizantini

vol. III: Padri e altri autori latini

vol. IV: Padri e altri autori orientali

L'opera si articola in quattro volumi rilegati, ognuno fornito di indici. Il piano generale prevede la suddivisione dei testi mariani in periodi e aree geografiche: periodo greco (Padri greci); periodo bizantino; Padri e autori latini; Padri orientali. Si tratta di una raccolta antologica di vaste dimensioni che riunisce, in ordine cronologico, i brani di maggior interesse o importanza per la mariologia. Viene premessa, ad ogni autore, una nota biografica e una sintesi del suo pensiero mariano, sottolineando il contributo che egli ha dato nell'evoluzione e nella definizione dello stesso. Il tutto è corredata da una dettagliata bibliografia, autore per autore.

Collana Grandi Opere

Volumi già disponibili:

1° vol. - pp. 992 - L. 95.000

2° vol. - pp. 1096 - L. 110.000

Città Nuova Editrice

LA MISTICA

fenomenologia e riflessione teologica

a cura di Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi

piano generale dell'opera

QUESTIONI INTRODUTTORIE

La mistica: alla ricerca di una definizione - Le strutture antropologiche e l'esperienza religiosa dell'uomo - Dai misteri alla mistica: semantica di una parola

L'ESPERIENZA DI DIO NELLA BIBBIA

L'esperienza di Dio nell'Antico Testamento - Problema e natura della mistica paolina - La mistica di Giovanni Evangelista

LE «RIVELAZIONI» DEI GRANDI MISTICI

Origene - Gregorio di Nissa - Agostino - "Dionigi" - Bernardo - Gregorio Palamas - Ruusbroec - Teresa di Gesù - Giovanni della Croce - Francesco di Sales - Serafino di Sarov - Solov'ëv

TEOLOGIA DELLA MISTICA

L'intimità di Gesù con il Padre - La mistica della Parola - La mistica del segno sacramentale - La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana - L'abitazione trinitaria - La grazia e le strutture dell'anima - L'azione dello Spirito Santo - La contemplazione "acquisita" - La "Dynamis" trasformante delle virtù teologali - Il lungo cammino nella "notte" (Le purificazioni mistiche) - Conoscenza e amore nella vita mistica - L'esperienza spirituale della Trinità - Il problema della vocazione alla mistica - "Contemplatus in actione" - La mistagogia

FENOMENOLOGIA DELLA MISTICA

Esperienza mistica e fenomeni misticci: linee di interpretazione psicologica - Esperienza mistica e psichiatria: elementi per un riflessione - Le visioni e le rivelazioni - Il linguaggio mistico

LA MISTICA NON CRISTIANA

La mistica e le mistiche - L'Induismo - Il Buddismo - Il Neoplatonismo - La mistica ebraica - L'Islamismo - Una mistica atea

2 volumi rilegati, con sovraccopertina, in cofanetto,
f.to 15,5 x 24, pp. complessive 1440, 16 ill. b/n, L. 140.000

Città Nuova Editrice

LA PREGHIERA

Bibbia, teologia, esperienze storiche

a cura di Ermanno Ancilli

È la trattazione più ampia esistente sul tema. Si articola in sette parti: profilo esegetico, teologico e ascetico, esistenziale-esperienziale, sia in campo occidentale (Russia e Ortodossia) che dell'Oriente buddista, induista o islamico. Ne risultano ventisette monografie, trattate da altrettanti specialisti che esauriscono il tema in senso storico-dottrinale

PIANO DELL'OPERA

Il mistero della preghiera cristiana - La preghiera nella Bibbia - Abbà Padre - La Chiesa in preghiera - Teologia della preghiera - Il problema della preghiera nei Padri - La preghiera dei Padri del deserto - Il metodo monastico della preghiera - La preghiera esicastica - La meditazione francescana - La pedagogia ignaziana - Teresa di Gesù insegna a pregare - Preghiera e unione con Dio: san Francesco di Sales - Preghiera e salvezza: sant'Alfonso de Liguori - Pregare con Newman - Pregare è soprattutto amare: Teresa di Gesù Bambino - La preghiera come silenzio: Elisabetta della Trinità - La preghiera di domanda nella città secolarizzata - Giovani e preghiera: obiettivo e proposta educativa - La preghiera amicizia con Dio - Ascesi come educazione alla preghiera - L'orazione e le sue difficoltà - Utilità di un metodo per pregare - Il corpo in preghiera - Pregare con le icone - La purezza del cuore unica via per incontrare Dio - Attività umana e adorazione di Dio - Il tempo fatto «spazio» di Dio - L'orazione cammino verso Dio: una classica esperienza di preghiera - Quando la vita diventa preghiera: itinerario della preghiera contemplativa - La preghiera di Maria - Lo Yoga - Lo Zen - La Meditazione Trascendentale - Interiorità cristiana e interiorità «orientale» - Vita contemplativa cristiana e tecniche orientali - Un'alternativa alla MT: la Contemplazione Acquisita - I cristiani e la prassi meditativa delle grandi religioni asiatiche - Alcuni indirizzi dell'attuale riflessione teologica sulla preghiera.

2 volumi indivisibili, ril., in cofanetto, pp. 520+472, L. 100.000

Città Nuova Editrice