

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. 2 - Dicembre 1989

SOMMARIO

149 Editoriale □ **157** Sommari □ **161** *Andreas Laun*, Das Gewissen - sein Gesetz und seine Freiheit. Anmerkungen zur heutigen Diskussion
□ **197** *John Finnis*, On Creation and ethics □ **207** *Carlos Cardona*, La verdad de la creación y el mal moral □ **225** *Alice Ramos*, «Foundations for a Christian anthropology»

259 NOTA CRITICA □ *Stanislaw Grygiel*, «Egli è qui... perché siano svelati i pensieri di molti cuori» (*Lc* 2, 34-35)

269 IN RILIEVO □ *Jérôme Lejeune*, Is there a Natural Morality?

279 VITA DELL'ISTITUTO □ A. Situazione dei titoli di studio - B. Attività scientifiche

281 INDICE DELL'ANNO 1989

© 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 1990 (2 numeri): Italia L. 32.000 - Estero US \$ 23

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. 17.000 (US \$ 13) - 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) 3216212 (4 linee r.a.) - fax 3251410 - c.c.p. 34452003

EDITORIALE

Christ has so willed Church, that we should get at the Truth, not by ingenious speculations reasoning, or investigations of our own, but by teaching.

(J.H. NEWMAN, *Parochial and Plains Sermons*, Ignatius Press 1987, 267).

L'uomo è costretto, in certi momenti della sua storia, ad assumere un compito necessario e pericoloso: il compito di collocare se stesso in un punto dal quale poter vedere *nel suo insieme* la vicenda che sta vivendo.

Compito necessario: in momenti di profonde crisi spirituali, abbiamo bisogno di punti di orientamento, per non perdersi nella disperazione o nella noia del non-senso. Compito pericoloso: esiste il rischio di semplificare troppo, di costringere la multiforme esperienza umana dentro schemi pre-fabbricati.

Nonostante fossimo ben consapevoli del pericolo, abbiamo voluto con questo numero di «*Anthropotes*» tentare questa impresa. Un risultato almeno vorremmo raggiungere: suscitare una seria discussione sui punti fondamentali della vita cristiana.

1. ALCUNE PREMESSE GENERALI

Sono sempre più convinto che uno dei problemi centrali della Chiesa contemporanea sia la determinazione dell'attitudine *ultima*, più profonda, che essa deve avere verso la *modernità*: non verso questo o quell'aspetto della modernità, ma verso la modernità *come tale*. La difficoltà nasce da un duplice fatto: dalla complessità che il termine stesso modernità designa e, soprattutto, dal carattere *assilogico* di questa categoria. Mi sembra che questo secondo fatto sia molto importante.

Per «carattere assilogico» intendo il fatto che quando si parla di modernità non si parla solamente di una divisione *cronologica*, operata dagli storici (europei): il periodo che inizia col 1492 (scoperta del Nuovo Mondo). Si intende una «forma di pensiero» (*Denkform*), una *svolta* nella determinazione di ciò che deve essere posto come *centrale* nella definizione stessa di uomo.

Vorrei ora tentare di descrivere questa svolta. San Tommaso d'Aquino, dall'inizio alla fine della sua vicenda teoretica, ha sempre insegnato che l'*inizio-fondamento-sorgente* di tutta la nostra vita spirituale, è la «apprehensio entis» (cfr per esempio *De Veritate*, q.1. a.1): lo spirito — meglio: l'uomo come soggetto spirituale — si mette in movimento, partendo dalla constatazione della realtà. *In questo punto*, il più radicale, sembra precisamente avvenire quella svolta di cui ho parlato poc'anzi. La coscienza è anzitutto presenza del soggetto al mondo reale e del mondo al soggetto reale. Ambedue le presenze sono le presenze primarie, ma a diverso titolo: la prima a titolo del soggetto reale, la seconda a titolo dell'oggetto reale.

La svolta avviene poiché si nega che *questa* presenza sia *originaria*: la presenza originaria è la presenza di se stesso a se stesso. L'*inizio-fondamento-sorgente* di tutta la nostra vita spirituale non è una «apprehensio» (*entis*), ma una *domanda*: «perché l'essente e non piuttosto il niente?», E, così, tutta la vicenda umana è il tentativo di una giustificazione del reale, a partire esclusivamente dal soggetto che è originariamente presenza di se stesso a se stesso.

Mi rendo conto di avere eccessivamente semplificato, ma credo di non aver detto il falso. La modernità come modo di pensare e come categoria assiologica mi sembra che possa essere definita, nella sua essenza, come antropocentrismo *radicale*: è l'uomo che deve rendere ragione-fondare (= giustificare) la realtà.

È possibile parlare di «uomo-creatore» (o «coscienza creativa»), come formula sintetica, per esprimere questa svolta? A questo punto il problema dell'attitudine della Chiesa verso la modernità così intesa, si complica ancora di più.

La Tradizione cristiana ha riflettuto molto seriamente (Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, nella tradizione orientale; Agostino e Tommaso, nella tradizione occidentale) sulla vera natura dell'*atto libero*, vedendo in esso una vera (anche se analogica) auto-creazione. Gregorio di Nissa ha affermato che mediante l'atto libero, l'uomo genera se stesso ed Agostino ha affermato che niente è più intimo alla libertà della libertà stessa. Ci troveremmo di fronte ad un evento privo di presupposti. E questo concetto di libertà sembra precisamente coincidere con la svolta di cui ho parlato prima: affermazione di un inizio, senza presupposti, a partire dal soggetto (umano). Questa coincidenza sembra, pertanto, finalmente raggiungere la soluzione del nostro problema.

Lasciando per ora irrisolta questa questione, continuo nella indicazione delle premesse generali.

Mi sembra che il problema posto dalla modernità al pensiero cristiano sia, forse, *il problema della libertà*. Più precisamente: della *originarietà* o non della libertà nella vicenda spirituale dell'uomo. Alcuni grandi fatti, più superficiali ma non meno importanti, che hanno caratterizzato la nostra storia occidentale, sembra che confermino la nostra intuizione. I fatti

sono: la nascita della scienza con Galileo; la nascita della democrazia politica negli Stati Uniti; l'avvento del cosiddetto «quarto stato» sulla scena della storia; il movimento femminista.

Nel discorso pronunciato dal Santo Padre al nostro primo Congresso di Teologia morale (Aprile 1986), egli disse: «This essential link-up of Truth-Goodness-Freedom has been lost to a large extent by contemporary culture. Therefore, to lead man to rediscover it is one of the particular requirements of the Church's mission today, for the salvation of the world».

2. VERIFICA NEL CAMPO DELL'ETICA DI UN'IPOTESI

Ho indicato alcune ipotesi interpretative. Ora, vorrei passare esplicitamente al campo dell'etica, come luogo per verificare una ipotesi. Prima, enuncerò brevemente l'ipotesi (2, 1) e poi procederò ad uno schizzo di verifica (2, 2).

2,1. (*L'ipotesi*). Nell'enunciare l'ipotesi, mi servirò di alcune riflessioni di S. Kierkegaard (*La malattia mortale*). Secondo il filosofo danese, le possibilità *radicali* che si aprono davanti alla libertà dell'uomo, chiamato alla suprema determinazione di se stesso, sono due: «*nel rapportarsi a se stesso e volendo essere se stesso l'io si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto*» oppure «*nel rapportarsi a se stesso e volendo essere se stesso l'io non si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto*».

Si tratta, dunque, della determinazione di se stesso, cioè dell'esercizio della libertà. Attraverso, infatti, questo esercizio, l'uomo non sceglie solo qualcosa, ma sceglie, dentro la scelta di qualcosa, se stesso: determina cioè *se stesso*, costruisce progressivamente se stesso. In relazione a che cosa? Secondo quale misura? Può essere in relazione a qualcosa di *finito*: secondo una misura *limitata*: rapportando se stesso semplicemente a se stesso, misurando semplicemente se stesso su se stesso.

Ma, ora, vorrei spiegare questo punto con un esempio, un fatto assai importante nella storia europea. Si tratta della vicenda di San Tommaso Moro, chiamato ad una decisione altamente drammatica. La scelta che deve fare ha un oggetto molto preciso: apporre o non apporre una firma. Ma egli è ben consapevole che dentro a *questa* precisa scelta, decide di *se stesso*. Di se stesso in relazione a che cosa? È questa in realtà la vera decisione: dentro *quale relazione* porre se stesso? Egli, infatti, può vedere se stesso in relazione al bene della sua famiglia: essa ha ancora bisogno della sua presenza. In relazione al bene dello Stato inglese: esso, da poco ricostituito in unità sotto la Corona, non ha bisogno di essere ancora messo in pericolo. In relazione al suo istinto di conservazione: egli sa che se rifiuta di firmare, morirà. Ciascuna di queste tre relazioni, che la liber-

tà di T. Moro può scegliere, costituisce una misura del proprio io: la misura è data dal suo essere padre di famiglia, la misura è data dal suo essere suddito del re d'Inghilterra, la misura è data dal suo essere un organismo vivente. Sono tutte misure *finite*, poiché il termine della relazione è finito.

Ma esiste anche una quarta relazione: Tommaso Moro può vedere se stesso in relazione con una giustizia, con una legge eterna «*summa ratio*», come scrive Agostino, «*cui semper obtemperandum est*». E qui, la misura è qualitativamente diversa, è un *transitus in aliud genus*: è una misura *eterna*.

T. Moro, in prigione, nel rapportarsi a se stesso e volendo essere se stesso, *doveva* scegliere se fondarsi, trasparente, nella potenza che lo aveva posto *oppure* se fondarsi su qualcosa d'altro. Siamo ritornati al punto finale del primo punto della mia riflessione. Nel momento in cui l'uomo si sveglia alla vita dello spirito, egli è presenza di se stesso a se stesso (la coscienza è semplicemente auto-coscienza) oppure è presenza di se stesso a se stesso nella presenza del soggetto all'essere e dell'essere al soggetto (la coscienza è coscienza dell'essere: san Tomaso)? Nel momento in cui deve divenire se stesso, deve cioè agire liberamente, l'uomo — in quanto semplice rapporto di se stesso a se stesso — deve volere essere se stesso, rimanendo nella misura di se stesso, oppure deve volere essere se stesso, ponendosi in una relazione (di obbedienza) con una Misura infinita?

La mia ipotesi, finalmente, è la seguente: una parte della teologia morale cattolica sostiene tesi che coerentemente — per necessità logica — implicano che la verità dell'uomo, in quanto soggetto libero, sia nella *prima* possibilità della libertà.

Benché sia superfluo aggiungerlo, tuttavia, a scanso di equivoco, è necessario dire che non si tratta di affermazioni riguardanti le intenzioni o attitudini di chicchessia: la discussione teologica si fa su idee, tesi, argomenti e non sulle intenzioni ed attitudini.

2.2. (Verifica dell'ipotesi). Mi sembra che il dibattito etico, teologico, ecclesiologico, scoppiato soprattutto in Europa occidentale in questi mesi, sia una conferma di questa ipotesi. Il dibattito, infatti, va molto oltre le questioni specifiche. Due contrapposizioni sono emerse.

La prima: l'obbligatorietà della norma morale in un caso concreto non dipende in ultima istanza da ciò che mediante la norma l'uomo conosce, ma dal potere normativo, ad essa (alla norma) superiore, della coscienza morale. In termini più tecnici e scolastici: la coscienza può sempre stabilire un'*epikeia* (= deroga al precezzo stabilito) a ogni norma morale (intramondana: *innerwelticher*).

In altre parole: l'uomo è obbligato, in ultima istanza, non dalla verità sul bene, conosciuta attraverso la norma, ma dalla sua coscienza.

La seconda: la «right decision making procedure» non può essere altro che un confronto fra i vari beni umani che sono in questione, in or-

dine a stabilire quali di essi sia preponderante (metodo proporzionalista). Cioè: la coscienza, in ordine ad una decisione moralmente giusta, non deve riferirsi alla norma morale come al criterio decisivo, ma al confronto dei vari beni in questione (così i vari proporzionalisti).

È necessario fare attenzione al legame profondo fra le due affermazioni. La coscienza morale del singolo, nel giudicare se la persona è o non è obbligata dalla norma morale, non procede chiudendosi completamente in se stessa. Essa deve compiere un bilanciamento dei vari beni in questione, per controllare quale è il bene prevalente. E questo è il *punto centrale* sul quale dobbiamo fermare la nostra attenzione.

Partiamo da una verità della nostra fede: il male del quale non è possibile pensare uno più grande, è il male morale, cioè il peccato. Non una volta, ma mille volte la morte piuttosto che un solo peccato veniale. E su questo, tutti siamo d'accordo. Ma, quale è il *criterio ultimo* per sapere se un atto è o non è moralmente cattivo? È il riferimento dell'atto in questione al risultato intra-mondano dell'atto stesso. Cioè: la «rightness/wrongness» di un atto è determinato dal fatto che l'atto, confrontando i vari beni in questione, totalizza un bene/male maggiore/minore, nel mondo.

Molti erano i beni/mali in questione, quando T. Moro dovette prendere la sua decisione: il bene/male della sua famiglia; il bene/male della pace civile nel Regno inglese; il bene/male della sua persona; il bene/male della Chiesa cattolica in Inghilterra. Quale «right decision making procedure» doveva adottare? fare un bilanciamento dei vari beni in questione, per verificare quale era precisamente quello preponderante. Non semplicemente riferirsi alla legge evangelica: non dare mai a Cesare quello che è di Dio! Il peccato non sarebbe consistito eventualmente nel dare a Cesare quello che è di Dio: ma nel fatto che non si sceglierrebbe il bene preponderante ed in *questa* scelta, a causa di *questa* scelta, si è dato a Cesare quello che è di Dio.

È difficile avere una verifica più chiara della nostra ipotesi, come dimostrerò subito, per due ragioni soprattutto.

La prima. Si ha qui uno spostamento dell'asse portante dell'esistenza umana, cioè dell'esercizio della libertà creata. Il soggetto pone se stesso in riferimento alla storia, la quale diventa la misura decisiva del suo riferimento al Creatore che l'ha posto. Esiste cioè un modo di essere nel tempo che decide della nostra eternità, diverso dal nostro modo di essere in rapporto colla Santità di Dio quale si svela nella legge morale. Non è questo rapporto dell'uomo colla Potenza che lo crea, mediato dalla legge morale, il rapporto che decide del valore del rapporto dell'uomo coi beni creati. Al contrario. Il valore del rapporto dell'uomo col mondo (massimalizzare i beni creati — minimizzare i mali creati) decide del valore dell'uomo colla Potenza che lo crea. Nel rapportarsi a sé stesso e volendo essere se stesso, l'io si fonda su se stesso, in quanto non ha altra misura decisiva che il suo essere nel mondo.

La seconda è ancora più profonda e meriterebbe più lunga trattazione. Gli storici più penetranti del pensiero moderno sono concordi nel dire «che è con la critica kantiana che il pensiero moderno ha preso il suo orientamento definitivo, grazie al quale il problema della verità dell'essere è riportato completamente all'uomo» (C. Fabro). Non vi è dubbio che l'ambito della nostra vita è circoscritto dallo spazio e dal tempo: la verità (anche la verità sul bene e sul male) quindi deve sempre determinarsi con riferimento allo spazio e al tempo. Ogni tentativo di uscirne è paragonabile... a chi è tanto grasso che per abbottonarsi i pantaloni deve fare un passo avanti. Anche l'etica di molti teologi sembra avere imboccato questa via, limitandosi all'affermazione di una libertà-Opzione trascendentale-fondamentale che aggancia l'uomo a Dio, senza potere inserire questo rapporto dentro il tempo e lo spazio, ambito della nostra vita quotidiana.

3. PERCHÉ QUESTO NUMERO DI «ANTHROPOTES»?

È difficile, molto difficile a volte, capirsi. Ho voluto solo chiarire il punto di vista da cui si muove la nostra riflessione. Essa prende *molto seriamente* il problema posto dalla modernità: il problema del primato (assoluto) della libertà umana.

Come è accaduto che la modernità stia fallendo, proprio nel suo progetto fondamentale: restituire alla libertà il suo proprio peso specifico? È avvenuto casualmente questo fallimento? Si tratta di correggere semplicemente il tiro o al contrario si tratta di cambiare rotta?

Sono queste le domande che poniamo ai nostri colleghi per verificare alcune tesi: si tratta di cambiare rotta e non di prendere come punti di partenza il principio di immanenza sperando di correggerlo durante il cammino; la negazione di norme morali specifiche ineccepibili e l'adozione della «right decision making proportionalist procedure» portano nello stesso vicolo cieco cui è pervenuta la modernità, poiché quella negazione e questa adozione sono coerenti con la modernità medesima.

Perché abbiamo fatto tutto questo? Perché affermiamo un primato *esistenziale* della libertà, che può essere salvaguardato solo negando il primato *formale* della libertà medesima, mentre l'affermazione del primato formale per salvare il primato esistenziale finisce coll'evacuare ambedue i primati.

È ora possibile comprendere la logica interna di questo numero di «Anthropotes». Esso percorre tre tracciati etici: coscienza, legge, peccato, ma riconducendoli tutti e tre alla *verità della creazione*. È questa verità che sta al centro della riflessione: metafisica, etica e religione sono come tre superfici di una piramide. Sono distinte, ma si concentrano in un solo punto, in un solo vertice: Dio creatore, punto d'arrivo di ogni metafisica, spiegazione ultima dell'esperienza etica e cuore di ogni vera religione.

L'esposizione dei fondamenti dell'antropologia nel magistero di Giovanni Paolo II termina la nostra riflessione: una verifica richiesta al Magistero per avere una risposta ai nostri problemi. Infatti, «da chi andremo, Signore? Tu solo hai parole di vita eterna».

C.C.

SOMMARI

(italiano - inglese - francese)

A. LAUN, *Das Gewissen - sein Gesetz und seine Freiheit. Anmerkungen zur heutigen Diskussion*

L'autore affronta un triplice problema sulla coscienza. Si ripete sempre che la coscienza ha l'ultima autorità davanti alle «norme etiche»; che all'etica appartiene la «responsabilità» e non soltanto «l'ubbidienza» davanti alle norme pretese. Di fronte a queste posizioni l'autore dimostra però che la coscienza è determinata da una legge interna (A). Affronta poi, di conseguenza, problemi delicati come quello della «ubbidienza cieca» e tratta la relazione fra magistero e coscienza (B).

In un terzo passo (C) esamina il senso e l'importanza della libertà di coscienza. Si determina così lo spazio vero della libertà, di cui l'uomo ha bisogno per compiere il suo obbligo verso la verità e quindi verso il Vangelo. La libertà non è, al contrario, da identificarsi con la mancanza di ogni legame (obbligo); idea che il Pontefice Gregorio XVI ha giustamente condannato.

The author treats a triple problem about conscience. We always repeat that conscience has the last authority towards the «ethical norms»; that the «responsibility», and not only the «obedience» towards the norms, belongs to ethics. In the face of these positions, the author demonstrates that conscience is determined by an internal law (A). Consequently, he faces some delicate problems as, for example, the «blind obedience» and he treats the relation between magisterium and conscience (B).

In the third section (C), he examines the meaning and importance of the freedom of conscience.

In this way, he determines the true space of freedom: man needs it to accomplish his duty toward truth and, so, towards the Gospel. On the contrary, freedom must not be identified with the lack of any tie (obligation); this idea was rightly condemned by Pope Gregory XVI.

J. FINNIS, *On creation and Ethics*

La riflessione filosofica sui primi principi della ragione pratica trova in essi il fondamento per arrivare alla conclusione dell'esistenza del Creatore, libero, personale e al quale non manca nulla. Le responsabilità etiche basilari comprendono la ricerca della verità su questa fonte trascendente e entrano in cooperazione con essa, per il bene della sua gloria (della quale l'adempimento umano è una componente). La riflessione sulla libertà divina di scelta nella creazione, e sulla provvidenza e intenzionalità divina, aiuta a far luce sulla nostra comprensione della libertà umana, della responsabilità umana nei risultati globali, e del significato dell'intenzione in etica. Tutti problemi che vengono distorti in modo grave nell'etica proporzionalista.

La réflexion philosophique sur les premiers principes de la raison pratique trouve en eux son fondement pour affirmer l'existence du Créateur, libre, personnel et auquel ne manque rien. Les responsabilités éthiques fondamentales comprennent la recherche de la vérité sur cette source transcedante et entrent en coopération avec elle, pour le bien de sa gloire (dont l'accomplissement humain est une des composantes). La réflexion sur la liberté divine de choix dans la création, et sur la providence et intentionnalité divines, nous aide à clarifier notre compréhension de la liberté humaine, de la responsabilité humaine dans les résultats

finals, et du significat de l'intention en éthique. Tous problèmes qui sont déformés de façon grave dans l'éthique proportionnaliste.

C. CARDONA, *La verdad de la creación y el mal moral*

L'autore pone il problema dei rapporti tra verità della creazione e la nozione di peccato nella prospettiva dell'interrogativo se il «crezionismo» cristiano sia tra le cause dell'oblio dell'essere, come disse Heidegger. Considera che la risposta si trova nel vedere la persona — ogni persona — come essere voluto da Dio per se stesso e perciò, diversamente dalle altre creature, che possiede l'atto di essere, per così dire, in proprietà: è ciò che costituisce come tale la persona e la distingue da qualsiasi parte dell'universo (da qualsiasi «ente alla mano» e di qualsiasi «ente agli occhi», nella terminologia di Heidegger), comportando la sua personale relazione a Dio, che segue inseparabilmente l'atto di essere, l'effettiva creazione di ogni persona, segnalandola già per tutta l'eternità come *qualcuno davanti a Dio e per sempre*. La verità della creazione, come donazione gratuita e per sempre dell'essere, fatta da Dio alla persona creata, impone la conclusione: Dio mi ama, e vuole il bene per me. Più ancora: nel farmi capace di conoscerlo e amarlo, Dio costituisce Se stesso nel bene dell'uomo, da raggiungere con l'amore di amicizia. Tale amore non si può forzare: da ciò il tempo della prova, il rischio di Dio, la possibilità del peccato, come autodistruzione della propria capacità d'amare con amore di amicizia. All'oblio dell'essere se si vuole salvare l'etica, non basta rispondere con la *Vergessenheit des Seins* (la memoria dell'essere) ma bisogna recuperare quella che Sant'Agostino chiamava *memoria Dei* (la nostra memoria ontologica di Dio), quindi della *cognitio Dei, amor Dei*: recuperare cioè la nozione di creazione, cioè la riduzione al fondamento di tutto l'universo nell'amore creatore di Dio, che a Heidegger sembra un'interferenza della fede nella filosofia. I cristiani sanno — gli altri lo intravedono, perché la grazia non soppianta ma perfeziona la natura — che per far ciò è necessaria la grazia.

The author points out the problem of the relationship between the truth of creation and the notion of sin, emphasizing the question whether the christian «creationism» is one of the reasons for the oblivion of the being, as Heidegger said. He affirms that the answer is found in considering the person — every person — as a being wanted by God for himself. Therefore, differently from other creatures, the person has the act of being, as it were its own property: this is what constitutes the person and distinguishes him/her from any part of the universe (from any «being at the hand» and of any «being at the eyes», according to Heidegger); this fact has as a result his/her personal relationship with God that follows inseparably the act of being, the real creation of every person, rendering him/her as *somebody in front of God for ever*. The truth of creation, as free gift of the being made by God to the created person for ever, leads us to the conclusion; God loves me and He wants the good for me. Or rather: rendering me capable of knowing and loving Him, God constitutes Himself in the good of man, which can be reached through the love of friendship. This love can not be forced: from it derives the time of the proof, the risk of God, the possibility of sin, as self-destruction of own capacity of loving with love of friendship. If we want to save ethics, it is not sufficient to answer to the oblivion of the being with the *Vergessenheit des Seins* (the memory of being) but we have to recover the *memoria Dei*, as St. Augustin said (our ontological memory of God) and thus the *cognitio Dei, amor Dei*: i.e. to recover the notion of creation, the reduction to the foundation of all the universe in the creating love of God, that Heidegger judged as an interference of the faith in philosophy. Christians know that to do it it is necessary the grace — other people make it out, because the grace does not substitute the nature but improves it.

A. RAMOS, *Foundations for a Christian Anthropology*

L'autore si propone, in primo luogo, di dare una presentazione sintetica della dottrina antropologica di K. Wojtyla — Giovanni Paolo II. Presentazione che si articola attorno ai seguenti

ti punti: la persona come soggetto ed oggetto dei suoi atti; la persona come soggetto di Verità ed Amore; il significato dell'auto-realizzazione della persona nel contesto del mistero del dono.

L'autore dimostra che sia la dottrina antropologica di K. Wojtyla sia il magistero di Giovanni Paolo II sulla persona umana da una parte si radica, rispettivamente, nella metafisica classica e nella dottrina del Vaticano II, dall'altra, si sviluppa in un confronto continuo colla cultura contemporanea.

La dottrina antropologica si costruisce sulla verità della creazione e della Redenzione. Creato ad immagine dell'Immagine, l'uomo conosce pienamente se stesso, solo quando l'Immagine, il Verbo si fa uomo.

L'auteur se propose, en premier lieu, de donner une présentation synthétique de la doctrine anthropologique de K. Wojtyla — Jean-Paul II. La synthèse s'articule autour des points suivants: la personne humaine comme sujet et objet de ses actes; la personne humaine comme sujet de Vérité et d'Amour; le sens de l'auto-réalisation de la personne dans le mystère du don.

L'auteur démontre que aussi bien la doctrine anthropologique de K. Wojtyla que le magistère de Jean-Paul II sur la personne humaine s'enracinent respectivement dans la métaphysique classique et dans la doctrine du Vatican II et, de l'autre côté, ils se développent à travers la confrontation avec la culture contemporaine.

La doctrine anthropologique se construit sur la vérité de la création et de la Rédemption. Créé à l'image de l'Image, l'homme connaît pleinement soi même seulement lorsque l'Image, le Verbe, se fait homme.

Nota critica

S. GRYGIEL, «*Egli è qui... perché siano svelati i pensieri di molti cuori»*
(Lc 2, 34-35)

The declarations of some theologians, criticizing the moral teaching of the Church, reveal the crisis of the faith of many. The faith in God-Creator, permitting man to discuss about truth and to accept it, make it possible for him to be a person. In fact the faith gives him the possibility to belong to the truth and not to be a subject of somebody or of something. Instrumentalization of man, to which the opponents of *Humanae vitae nolens volens* expose the human person, comes from visions on man which are closed in the contingent. The crisis of ethics reveals the crisis of the christian ethos, namely of the living in the abode whose centre is Christ.

Therefore, this crisis reveals the crisis of soteriology. Those who do not know how to receive the gift try to built everything, also the truth, because truth is the gift *par excellence*. In this way, man becomes slave of his own constructions, even the theological ones.

The Church is united to Christ and place its trust in the Centre of human ethos, which is a communion. The Church guards the gift. For this reason, the Church guards the dignity of man belonging to that gift which is the truth itself. The faith is given to the community of persons; we believe as a community. Therefore, there is the theology, not the theologies. We believe in Christ who is in the Church. From the beginning the Church expressed our faith through the faith of Peter.

The magisterium continues to progress in the question: «God, where we are going to?». This question expresses the *timor Dei*. All the questions which are made out of Peter's question, do not orient us towards the Centre but towards many centres different from It, which are not adequate as the abode of man.

Les déclarations de certains théologiens qui critiquent l'enseignement éthique de l'Eglise, révèlent la crise de la foi de plusieurs. La foi en Dieu-créateur, en permettant à l'homme de parler de la vérité et de l'accepter, lui rend possible d'être sujet. En effet, la foi lui donne la possibilité d'appartenir à la vérité et de n'être sujet de rien et de personne. L'instrumentalisation de l'homme, à laquelle les adversaires de *Humanae vitae nolens volens* exposent la personne humaine, dérive des visions de l'homme fermées dans le contingent.

La crise de l'éthique révèle la crise de l'ethos chrétien, c'est-à-dire du demeurer dans la demeure, dont le centre est le Christ. Par conséquence, cette crise révèle la crise de la sotériologie. Ceux qui ne savent pas recevoir le don cherchent à construire tout, même la vérité, parce qu'elle est don par excellence. C'est ainsi que l'homme devient esclave de ses constructions, même celles théologiques.

L'Eglise ne constitue qu'un avec le Christ. Elle s'en remet au Centre de l'ethos humain qui est communional. Elle garde le don. C'est pour ça qu'elle garde la dignité de l'homme qui appartient à ce don, qui est la vérité même. La foi est donnée à la communion des personnes; nous croyons communialement. Donc, il y a la théologie et non pas les théologies. Nous croyons en Christ qui est dans l'Eglise. Dès le début, l'Eglise exprimait notre foi à travers la foi de Pierre.

Le magistère continue à progresser dans la question: «Seigneur, chez qui irons-nous?» Cette question exprime le *timor Dei*. Les questions posées au dehors de la question de Pierre ne nous orientent pas vers le Centre mais vers beaucoup de centres différents de Lui et non pas adéquats à la demeure de l'homme.

In rilievo

J. LEJEUNE, *Is There a Natural Morality?*

La domanda, alla quale l'illustre genetista risponde, è se esista una moralità naturale. La risposta affermativa è fondata, partendo da una riflessione che premette sempre una presa in considerazione delle più recenti scoperte scientifiche. Il punto di partenza è costituito da un'evidenza per il biologo contemporaneo: lo spirito anima la materia, da cui deriva che la biologia molecolare oggi esclude completamente il dualismo cartesiano. La natura umana è corpo animato. La moralità naturale è il «manuale d'uso» per mantenere la natura umana. Il famoso scienziato affronta poi tre ambiti, nei quali oggi esiste un grande dibattito, ai quali applica la riflessione generale: il rispetto della coppia; il rispetto per l'embrione; il rispetto della ricerca. La conclusione è che ogni giorno più si vede come la scienza si incontri colla moralità.

La question à laquelle l'illustre génétiste répond est s'il existe une moralité naturelle. La réponse affirmative est fondée en partant d'une réflexion qui considère les découvertes scientifiques les plus récentes. Le point de départ est une évidence pour le biologiste contemporain: l'esprit anime la matière. D'où dérive que la biologie contemporaine démontre la fausseté du dualisme de Descartes. La nature humaine est corps animé et la moralité naturelle est le «manuel d'use» pour maintenir la nature humaine. Après, le fameux biologiste aborde trois problématiques aujourd'hui très discutées, à lesquelles il répond à la lumière de la réflexion général précédente: le respect pour le couple; le respect pour l'embryon; le respect de la dignité de la recherche scientifique. En conclusion, nous voyons de plus en plus que la science est alliée de la moralité.

DAS GEWISSEN - SEIN GESETZ UND SEINE FREIHEIT. ANMERKUNGEN ZUR HEUTIGEN DISKUSSION

ANDREAS LAUN*

Vor allem drei Probleme sind es, um die die heutige Diskussion über das Gewissen kreist:

Die erste Frage betrifft das Wesen des Gewissens, seine Struktur und Funktion überhaupt. Deutlich zutage tritt sie etwa in der bekannten «Kölner Erklärung»: Der Papst, so meinen die Verfasser, degradiere das Gewissen zum «Erfüllungsgehilfen des päpstlichen Lehramtes» und entwürdige es, indem er die Spannung zwischen Lehre und Gewissen einebne. Angesichts der Hartnäckigkeit, mit der Johannes Paul II. Immer wieder auf «Humanae Vitae» zu sprechen kommt, meinen sie: Die Enzyklika sei doch nur eine «Orientierung», die die «Gewissensverantwortung der Gläubigen nicht ersetze». Auch die «Königsteiner Erklärung» und die Verlautbarungen anderer Bischofskonferenzen hätten, so argumentieren die Verfasser der «Kölner Erklärung» weiter, diese Sicht bestätigt: Die Würde des Gewissens bestehe «nicht nur im Gehorsam, sondern auch in der Verantwortung». Der Papst, der dieses Wort so oft verwendet, sollte die Verantwortung «im Ernstfall nicht systematisch mißachten»¹. Diese Kritik führt notwendigerweise zu der Frage, was das Gewissen ist, nach welchen Gesetzmäßigkeiten es «arbeitet» und was «Verantwortung» — im Unterschied zum Gehorsam? — eigentlich ist.

Daraus ergibt sich auch schon die zweite Frage, nämlich diejenige nach dem Verhältnis von Lehramt und Gewissen², wie sie ja auch in der zitierten Erklärung enthalten ist:

Sollte der Gläubige dem Lehramt gehorchen und dies sogar dann, wenn er die Gründe für eine Lehre noch nicht ganz einzusehen in der Lage ist? Wäre dies aber ein «unkritischer Gehorsam», ein Gehorsam, dem die «Tugend der Kritik fehlt»³? Oder trägt der Christ auch gegenüber den kirchlichen gelehrteten Normen eine «Verantwortung» in dem Sinne, daß er immer nochmals anders entscheiden kann - in seinem Ge-

* Professore di Teologia morale, Accademia teologica, Heiligenkreuz (Austria).

¹ Vgl. «Kölner Erklärung» vom 6-1-1989 laut *KathPress* - Sonderpublikation 2/1989, Punkt 3.

² Vgl. z. B. B. HÄRING in seinem Vortrag vom 12-10-1989 in Wien.

³ Vgl. z. B. B. HÄRING in seinem Vortrag vom 12-10-1989 in Wien.

wissen eben! Das würde bedeuten: Jeder Christ kann und soll grundsätzlich bei jeder ethischen Lehre der Kirche nochmals unterscheiden zwischen der gelehrteten Norm, die irrig sein kann und der er nicht zu gehorchen braucht, und dem eigentlichen Gebot Gottes, dem es natürlich zu gehorchen gilt. Dabei könnte er von der Vermutung ausgehen, daß die kirchliche Lehre und das Gebot Gottes meistens, aber eben nicht immer übereinstimmen. Diese Annahme gilt allerdings nur solange, als sich der Amtsträger nicht selbst disqualifiziert⁴. Jedenfalls ist es Aufgabe des Gewissens, entsprechend zu unterscheiden, und zwar auch auf die Gefahr hin, sich im Einzelfall zu irren.

Die damit gegebene Einschränkung der kirchlichen Lehrautorität, die in einem offenen Widerspruch zu ihrem Selbstverständnis steht, legitimiert man nicht selten durch den Verweis auf die konziliare Lehre von der Gewissensfreiheit. Es gehe nicht an, so sagt man, diese nur für andere zu verkünden, dabei aber nicht vor der eigenen Tür zu kehren. Diese Auffassung besagt also: Weil jeder Mensch das Menschenrecht auf «Gewissensfreiheit» besitzt, hat er das Recht und die Pflicht, jeder Lehre der Kirche gegenüber zu prüfen, ob er diese annehmen und nach ihr leben dürfe. Dies sei zumindest *auch* gemeint, wenn das Konzil Gewissensfreiheit proklamiert.

Übrigens wird gerade diese Lehre gerne als Beweis dafür angeführt, daß sich das Lehramt manchmal irre und zu einem anderen Zeitpunkt selbst lehre, was es früher verurteilte: Gregor XVI. Habe doch die Gewissensfreiheit als «Wahnsinn» verurteilt, das 2. Vatikanische Konzil und Johannes Paul II. Hingegen halten sie für katholische Lehre und proklamieren sie als einen Angelpunkt aller Menschenrechte! Daraus folgert man: Könnte sich nicht jetzt dasselbe ereignen und zwar insbesondere auf dem Gebiet der Sexualmoral, sodaß die moraltheologischen Dissidenten von heute in Wirklichkeit die prophetischen Träger der authentischen Lehre der Kirche von morgen sind?

Die Frage nach dem Gewissen, seinem inneren Gesetz und seiner Freiheit ist so zum Angelpunkt der Diskussion geworden.

A. DAS GEWISSEN UND SEIN INNERES GESETZ

Was ist das Gewissen? Nach welchen Gesetzen arbeitet es? Wodurch wird es bedroht, entfremdet und seiner Würde beraubt? Eine heute weit-

⁴ Sollte allerdings ein Amtsträger — und darin ist natürlich auch der Papst mitgemeint — «unwillig» sein, «die Grenzen der eigenene Lehr- und Sachkompetenz einzusehen und anzuerkennen», dann, so meint Häring in dem zitierten Vortrag, können wir uns auf sein Gewissen «nicht verlassen» — ein mehr als merkwürdiges Amtsverständnis!

verbreitete Auffassung des Gewissens läßt sich durch folgende Umschreibung des Sündenfalls von Adam und Eva veranschaulichen:

«...Da sah die Frau, daß es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, daß der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie fällte eine Gewissensentscheidung, nahm von den Früchten und aß sie; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war. Auch er entschied in seinem Gewissen und aß... Als sie Gott, den Herrn, einherschreiten hörten, blieben sie ruhig und aßen weiter. Gott, der Herr, rief Adam zu und sprach: Hast du von dem Baum gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe? Adam antwortete: Allerdings, meine Frau und ich haben mit der Schlange darüber gesprochen, wir haben ihre Gründe abgewogen und uns dann in unserem Gewissen entschieden zu essen. Gott, der Herr, war mit dieser Antwort sehr zufrieden und lobte die Mündigkeit Adams und Evas, die glücklich und frei im Paradies weiterlebten und nach ihrem Gewissen von allen Bäumen aßen».

So oder ähnlich müßte die Paradieses-Geschichte in unserer Zeit eigentlich umgeschrieben werden, um nicht in Widerspruch zur öffentlichen Meinung zu geraten. Natürlich wäre auch der Titel «Sündenfall» durch «Die erste Gewissensentscheidung» zu ersetzen. Eine solche Neuformulierung mag Gelächter auslösen, und kein gläubiger Leser wird meinen, man sollte diese Umschreibung wirklich übernehmen. Nicht nur die philologische Treue zum Text als solchem spricht dagegen, sondern der Hausverständ, der gesunde Instinkt, das Gespür, daß es Unsinn wäre, so zu reden.

Ohne Zweifel, das Ergebnis ist falsch. Die Frage ist nur: Warum eigentlich? Wo versteckt sich der Fehler des Gedankens? Hört man nicht oft und oft, das Gewissen sei die oberste Instanz in Sachen Moral, und jede «Norm», jedes «Gebot» sei ihm untertan? Das Gewissen, so sagen viele, stehe doch «über» allen Sitten, Normen und Geboten.

Aus der Fragestellung, die sich aus dieser «Variante» der biblischen Geschichte von Adam und Eva ergibt, lassen sich einige Einsichten gewinnen. Sie mögen teilweise wenigstens wie eine Selbstverständlichkeit klingen, deren Wiederholung unnötig ist. Aber auch hier gilt das Prinzip: Auch das, «was sich von selbst versteht», versteht man noch besser, wenn es sorgfältig durchdacht und ausgesprochen wird⁵!

⁵ Von Talleyrand wird folgende Anektole erzählt: In den Verhandlungen des Wiener Kongresses war ein kritischer Punkt erreicht worden. Talleyrand brachte ein bestimmtes Anliegen vor, woraufhin er abgewimmelt werden sollte mit der vagen Vertröstung: «Cela va sans rien dire!». Der alte Fuchs auf dem Parkett der Verhandlungen, der Talleyrand war, antwortete schlau: «Cela va encore mieux en le disant».

I. Suche die Wahrheit und folge ihr!

Der Ur-Imperativ des Gewissens lautet: Suche nach der Wahrheit und tue das Gute! Religiös gesprochen: Bemühe dich um die Erkenntnis der Gebote Gottes und befolge sie! In demselben Augenblick, in dem der Mensch den Willen Gottes klar erkannt hat, verlangt das Gewissen Gehorsam. Verliert der Mensch dadurch seine Mündigkeit? Das 2. Vatikanische Konzil ist vom Gegenteil überzeugt: In diesem Gehorsam besteht die Würde des Menschen⁶!

So gesehen gibt es kein Gegenüber von Gehorsam oder Verantwortung. Die Verantwortung besteht ja gerade in der Offenheit für den Willen Gottes: zuerst im Erkennen, dann im gehorsamen Handeln.

II. Das Gewissen verpflichtet auf das Gebot Gottes

Ein «Gewissensurteil», das sich über Gottes Gebot hinwegsetzen wollte, wäre in sich widersprüchlich. «Gewissen oder göttliches Gesetz» ist eine unsinnige Alternative! Denn das göttliche, objektive Gesetz ist Grundlage und Zielpunkt jeder Gewissensentscheidung. Das Gewissen steht nicht *über* dem Gebot (als ob es dieses immer noch übersteigen könnte!), sondern baut *auf* dem Gebot Gottes auf und verlangt darum gebieterisch nach dessen Erkenntnis — wie ein Baumeister nach den Plänen, nach denen er das Haus errichten soll.

III. Gehorsam und Einsicht

Der Schlange gelingt es, Adam und Eva unsicher zu machen: Werden sie wirklich sterben, wenn sie von der verbotenen Frucht essen? Ist nicht vielleicht das Gegenteil wahr? Auf einmal scheinen ihnen die Früchte besonders köstlich zu sein. Die Einsicht in den Sinn des göttlichen Gebotes ist ihnen abhanden gekommen. Warum das Essen von diesem Baum böse sein soll, verstehen sie nicht mehr. Gemessen an ihrer Einsicht — oder soll man sagen: «nach dem Urteil ihres Gewissens»? —, wäre nichts mehr einzuwenden. Übrig bleibt nur noch das merkwürdige Verbot Gottes, das Adam und Eva jetzt als fremd und ihrer Lebenserfahrung nicht angemessen, vielleicht als willkürlich und autoritär erleben.

⁶ Vgl. dazu *Gaudium et spes*, Nr. 16.

Aber, und das ist eine überaus wichtige Erkenntnis, sie hätten trotz ihrer fehlenden, im Gespräch mit der Schlange verloren gegangenen Einsicht Gott gehorchen müssen! Das wäre kein «blinder Gehorsam» gewesen. Denn *eine* Einsicht bestand ja weiterhin: Gott hat verboten, von diesem Baum zu essen! Der wahre Spruch des Gewissens konnte daher nur lauten: Glaubt und vertraut dem Worte Gottes und haltet euch an sein Gebot — auch wenn ihr das Warum in der augenblicklichen Situation nicht einseht.

Diese «blinde» und gleichzeitig so hellsichtige Treue zu Gottes Gebot steht in keinem Widerspruch zu einer umfassenden Einsicht, die im Bereich der Moral immer das erwünschte Ziel darstellt! Aber in der Geschichte jedes Menschen gibt es auch Phasen der Dunkelheit und der begrenzten Einsicht — in vielen Fällen entsteht daraus das, was man eine «Versuchung» nennt! Überwinden wird der Mensch die Argumente der Schlange häufig nicht durch ihre Widerlegung, sondern durch den Gehorsam und im Glauben an Gottes Wort. Auch in dem biblischen Bericht ist es so: Wie hätten die Menschen die Behauptung der Schlange auch widerlegen sollen?

Dieses unumgänglich teil-blinde Gehorchen ist allerdings getragen und begleitet von dem Willen, Gottes Gebot auch zu verstehen, und es ist gerade die gehorchende Praxis, die dieses Verstehen dann auch erleichtert!

Zunächst aber hilft der «blinde Gehorsam» über die dunklen Wegstrecken des Nicht-Sehen-Könnens hinweg, getragen von der äußeren Erkenntnis dessen, was Gott will und daß Gott es ist, der es will! Das heißt aber auch: In jeder Hinsicht «blind» ist christlicher Gehorsam nie! Immer geht ihm ein Akt des Sehens voraus: «Hier und jetzt verstehe ich zwar nicht, warum Gott dies von mir verlangt. Aber ich weiß, daß es richtig ist, Gott zu gehorchen!» Blind ist solcher Gehorsam in Hinblick auf die Gründe, sehend jedoch, weil er um den Willen Gottes weiß⁷!

IV. Inhalt des Gebotes - Spruch des Gewissens

In der Erzählung der Genesis ist ein Zweifel an dem, was Gott will, ausgeschlossen: Die Menschen dürfen die Früchte dieses einen Baumes nicht essen.

Spätestens an dieser Stelle erhebt sich ein gewichtiger Einwand: Gehören nicht alle diese Überlegungen am Problem des modernen Menschen

⁷ Vgl. A. LAUN, *Freiheit und Gehorsam im Salesianischen Verständnis*, in «Jahrbuch für Salesianische Studien», Bd. 21, Eichstätt 1989, 71-106.

vorbei? Daß man Gott gehorchen muß, ist klar, die Schwierigkeit aber besteht in der häufig gegebenen Unklarheit, was Gott in der konkreten Situation verlangt.

Darauf ist mit einer Unterscheidung zu antworten:

1. Der Bereich des Suchens und des Pluralismus

Es gibt Bereiche des Lebens, wo es wirklich nicht leicht ist zu erkennen, was in der konkreten Lage getan oder nicht getan werden sollte - etwa angesichts bestimmter sozialer Probleme oder Fragen der Umwelt, aber auch im individual-ethischen Bereich.

Ein biblisches Beispiel dieser Art findet sich bei Matthäus: Josef war mit Maria verlobt. Aber, so berichtet die heilige Schrift, «noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete — durch das Wirken des Heiligen Geistes. Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen. Während er noch darüber nachdachte, erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen, denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist... Als Josef erwachte, tat er, was der Engel des Herrn ihm befohlen hatte, und er nahm seine Frau zu sich».

In dieser Situation ist Josef geradezu der Prototyp des Menschen, der vor einer Gewissensentscheidung steht. Er ist bereit, Gottes Willen zu tun, aber er sieht verschiedene Möglichkeiten vor sich, die alle dem Kriterium der «Gerechtigkeit» zu entsprechen scheinen. Daher muß er überlegen, abwägen und entscheiden.

Aus der Geschichte des Josef läßt sich aber noch eine weitere Einsicht gewinnen: Josef gehorcht der Weisung des Engels, der ja auch nur ein Geschöpf ist. Aber er erkennt in ihm den Träger einer göttlichen Botschaft und darum wäre es widersinnig, sich dem Engel gegenüber auf sein Gewissen berufen zu wollen. Gott und nicht das Geschöpf ist es, dem sein Gehorsam gilt.

Im Leben ist es oft genauso, allerdings ohne daß dann ein Engel die Lösung brächte! Denn es gibt viele moralische Normen, deren Anwendung je nach der Situation des Betroffenen anders aussieht. Dieser muß sich dann «nach bestem Wissen und Gewissen» ein Urteil bilden: über die Zahl der Kinder in seiner Familie; über das Risiko einer gefährlichen Operation; über die Wahl eines Partners oder einer Ordensgemeinschaft; über die Formen des Widerstandes gegen ungerechte Gesetze; über die Gerechtigkeit bestimmter Wirtschaftsmethoden — und vieles andere dieser Art. In all diesen Fällen gibt es einen legitimen Pluralismus, wie auch das Konzil klar zum Ausdruck gebracht hat⁸!

⁸ *Gaudium et spes*, Nr. 33ff.

2. Der Bereich der Eindeutigkeit

Die Tatsache aber, daß es Fragen gibt, die nicht von vornherein klar sind, steht in keinem Widerspruch zu der Erkenntnis göttlicher Gebote, über deren Inhalt kein Zweifel besteht. Wollte jemand ernsthaft behaupten, er verstehe nicht, was der Satz «Du sollst nicht morden» oder «Du sollst nicht ehebrechen» heißt, müßte man an seinem Verstand oder seinem guten Willen zweifeln! Dies bleibt wahr auch dann, wenn es nicht in *jedem* Fall ganz leicht ist zu bestimmen, wo — um bei dem Beispiel zu bleiben — die Grenze zwischen «Mord» und «Tötung» verläuft oder was eine vor Gott gültige Ehe ist.

Mit anderen Worten: Es gibt im praktischen Leben des Menschen viele sittliche Forderungen, angesichts derer das Problem des Menschen nicht die Erkenntnis, sondern nur der Gehorsam ist. Jede Entscheidung gegen diese Gebote ist objektiv eine Sünde. Niemand kommt auf die Idee, den Griff nach der verbotenen Frucht oder das Verhalten des König David gegenüber der Frau des Uriah und ihren Mann für eine legitime «Gewissensentscheidung» zu halten! Oder wer würde es hinnehmen, wollte sich ein Anhänger der Apartheid, ein KZ-Auf-seher, ein Bordellbesitzer, der Inhaber einer Abtreibungsklinik, der Entführer eines Kindes auf seine «Gewissensentscheidung» berufen? Es wäre widersinnig zu sagen: Die Kirche verurteilt zwar den Rassismus als unmoralisch, aber ob der einzelne am Rassismus festhält, ist seinem Gewissen anheimgestellt — als ob es eine andere legitime Entscheidung geben könnte als die Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen⁹!

V. Die Fähigkeit («Tugend»); sich führen zu lassen

Aus der Josefsgeschichte läßt sich noch eine weitere Folgerung ziehen: Josef ist bereit, sich etwas sagen zu lassen. Er fühlt sich durch den Engel nicht entmündigt und nimmt dessen Weisung keineswegs als bloßen «Diskussionsbeitrag» oder als eine «Orientierungshilfe» auf. Ja auch ein Atheist wird dem zustimmen können: Wenn es sich tatsächlich um einen «Engel» im ursprünglichen Wortsinn, das heißt um einen Boten Gottes handelt, der auch als solcher erkannt worden ist, dann ist der Gehorsam gegenüber dem Engel identisch mit dem Gehorsam gegenüber Gott, durch den Josef seine Verantwortung wahrnimmt.

⁹ Gegen alle Spielarten des «christlichen» Antisemitismus beruft sich D.v. Hildebrand auf eine römische Entscheidung und folgert: *Roma locuta, causa finita* — Katholizität ist mit Antisemitismus unvereinbar. Wer wollte dies als «Enge» oder «mangelnde Toleranz» bezeichnen? (*Die Juden und das christliche Abendland, in Menschheit am Scheideweg*, Regensburg 1955, 312-340, 334).

Ein Dilemma der Kirche von heute besteht darin, daß man sich manchen Lehren des Konzils und des Papstes gegenüber auf das Gewissen beruft wie auf eine wohlbekannte, allen Ansichten nochmals übergeordnete Instanz — etwa wenn es um die Methoden der Empfängnisregelung geht; um vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr, um künstliche Befruchtung und andere Fragen dieser Art. Während der Papst in Anspruch nimmt, den Inhalt des göttlichen Gebotes auszulegen, sodaß es nur noch um Verstehen und Gehorsam gehen kann, reden nicht wenige so, als handle es sich um kaum mehr als einen letztlich unverbindlichen Beitrag zur einer künftigen, subjektiven Urteilsfindung, die etwas ganz anderes besagen kann als die Kirche lehrt.

Pointiert gesagt: Hat der Papst die Funktion des Engels in der Geschichte des Josef oder vertritt er nur eine Meinung wie viele andere auch? Prinzipiell ist die Antwort einfach: Insofern er «Bote Gottes» ist, drängt das Gewissen auf Gehorsam. Ist er dies aber nicht, dann gilt die übliche Verpflichtung auf die Wahrheit der Argumente — und sonst nichts.

VI. Von der Art, sachlich («objektiv») zu argumentieren

Wer überzeugt ist, daß sich der Papst irrt, der sollte dies auch offen sagen und sich nicht in irreführender Weise auf das Gewissen berufen.

Ein Beispiel mag dies veranschaulichen:

Johannes Paul II. Lehrt unter Berufung auf die hl. Schrift, auf die Tradition und nicht zuletzt auf das 2. Vatikanische Konzil: Geschlechtsverkehr ist nur in der Ehe sittlich richtig und gut.

Wer diesen Satz bezweifelt, sollte nicht von seinem Gewissen reden, sondern seinen Widerspruch etwa in dieser Weise formulieren: «Die Kirche irrt in ihrer Behauptung, Gottes Gebot binde den Geschlechtsverkehr an die Ehe. Dieser wird bereits durch die Liebe hinreichend legitimiert».

Erst wenn (zu Recht oder zu Unrecht) entschieden ist, was das Gebot Gottes besagt, tritt das (recht informierte oder irrage) Gewissen auf den Plan und spricht zum Menschen an Hand des Kriteriums «Geschlechtsverkehr nur in der Ehe» oder «Liebe genügt! Die Frage ist nicht, ob sich die Menschen nach dem Gewissen richten sollen. Das stellt niemand in Frage. Umstritten ist vielmehr,

— ob das Lehramt der Kirche recht hat, wenn es vorehelichen Verkehr objektiv eine Sünde nennt und ein Gewissen, das ihn bejaht, daher als «irrig» bezeichnet;

— oder ob die Wahrheit bei jenen liegt, die meinen, «Liebe allein» legitimiere objektiv, das heißt vor Gott die geschlechtliche Vereinigung und das Gewissen habe nur noch auf die Echtheit der Liebe zu achten.

VII. Von der Nutzlosigkeit der Berufung auf das Gewissen im ethischen Diskurs

Folgende Überlegung führt uns weiter: Angenommen, jemand erzählt «Herr K. entschied in seinem Gewissen, mit Herrn A. in der Weise X zu verfahren» und würde daran die Frage knüpfen, was der Zuhörer davon halte, würde kein Mensch auf die Idee kommen zu sagen: «Ausgezeichnet» oder «Ein Verbrechen!» Jeder denkende Mensch würde selbstverständlich zurückfragen: Was hat Herr K. denn mit Herrn A. gemacht? Denn der erste Teil des Satzes «Herr K. entschied in seinem Gewissen...» würde niemanden befähigen, ein moralisches Urteil über die Geschehnisse zu fällen. Man könnte höchstens sagen: Wenn Herr K. wirklich im Gewissen von der Richtigkeit seines (uns noch unbekannten) Tuns überzeugt war, dann ist er unschuldig geblieben — was immer er gemacht hat. Nehmen wir an, in diesem Moment würde der Fragesteller sagen: Herr K. heißt mit seinem vollen Namen Kain, und beim anderen handelt es sich natürlich um den armen Abel, dann wüßte jeder sofort: Er hat ihn erschlagen, und das war objektiv eine schwere Sünde. Sollte die erste Behauptung, Kain habe nach seinem Gewissen entschieden und gehandelt, zutreffend sein, dann ergäbe sich die zwingende Folgerung: Kain hatte — fast unvorstellbar — ein schuldlos irriges Gewissen und ist daher subjektiv ohne Sünde, obwohl er objektiv einen Mord begangen hat.

Daraus ergibt sich:

Der Verweis auf das Gewissen sagt zunächst nur etwas über die *subjektive* Verfassung des Handelnden und seinen guten Willen, trägt aber zur Erkenntnis dessen, was sittlich richtig und also «Gebot Gottes» ist, nichts bei. In der ethischen Diskussion geht es immer um die *objektive* Bewertung eines bestimmten Verhaltens, niemals um das (letztlich unmögliche) Urteil über einen bestimmten Menschen.

Jedes ethische Gespräch steht und fällt mit den Werten, um die es geht. Der Verweis auf das Gewissen hilft dabei nicht weiter, sondern bringt nur den Sachverhalt: «Ich bin anderer Meinung» zum Ausdruck. Wer in einer Diskussion über die Ursachen des Waldsterbens ruft: «Das muß der Verstand erforschen», hat vielleicht die Partner gruppendiffamisch sinnvoll ermahnt, sich nicht in Emotionen zu verlieren; sachlich aber hat er nichts, wirklich gar nichts zum Verstehen des bedrohlichen Phänomens beigetragen!

VIII. Vorrang des Gewissens gegenüber dem menschlichen Gesetz

«Muß man Gott nicht mehr gehorchen als den Menschen und ihren Gesetzen?», könnte jemand einwenden und sich dabei auf das Prinzip

der ersten Apostel gegenüber ihren Gegnern berufen. Damit haben diese doch auch gezeigt, daß das Gewissen über allen Normen steht.

Das Beispiel beweist erst recht, worum es hier geht: Das Gewissen verpflichtet uns unbedingt auf das Gebot Gottes und setzt dabei — im Fall eines Konfliktes — die Gesetze der Menschen außer Kraft. Darum gehört zum heiligen Gehorsam gegenüber Gott immer auch der heilige Ungehorsam gegenüber Menschen-Gesetzen, sofern diese im Widerspruch zu Gottes Gebot stehen.

Einem Gebot Gottes gegenüber kann man sich natürlich nicht auf das zitierte Wort der Aposteln berufen, denn das würde einen Unsinn ergeben: «Man muß Gott mehr gehorchen als Gott». Das heißt: Das Gewissen läßt sich niemals gegen ein Gebot Gottes ausspielen, als ob es eine Über-Instanz wäre, die sogar die zehn Gebote relativieren könnte.

B. GEWISSEN UND LEHРАMT

Verheerend «wie eine Bombe» habe, so sagt F. Böckle¹⁰, die Ansprache des Papstes vom 12-11-1988¹¹ gewirkt, in der dieser unter anderem erklärte: Das Nein zur Empfängnisverhütung ist eine Lehre, «die von einem katholischen Theologen nicht zur Diskussion gestellt werden darf». Denn dies würde bedeuten, «Gott selbst den Gehorsam unseres Intellekts zu verweigern». F. Böckle hält diesen Thesen die katholische Gewissenslehre entgegen, die er folgendermaßen wiedergibt: «Um das Handeln verantworten zu können, muß ein jeder prüfen, ob das von ihm als "gut" Erkannte auch wirklich gut sei. Dies geschieht im Gewissensurteil». Dazu muß der einzelne «in die Rechenschaft vor sich selbst objektive Kriterien und geltende Normen einbeziehen». Sollte die Gewissensentscheidung dabei von «den verkündeten Normen» abweichen, so müßte, sagt Böckle, der Betreffende besonders selbtkritisch sein.

Wie verhält sich also das Gewissen zum Lehramt? Der Papst redet von verpflichtendem Gehorsam, und Joseph Ratzinger konstatiert eine «Art Rebellion» der Moraltheologen gegen die Morallehre der Kirche im allgemeinen und im besonderen¹². F. Böckle hingegen und viele andere behaupten, es könne legitimerweise einen Dissens geben — selbtkritisch, aber eben doch!

Das Verhältnis von Gewissen und Lehramt kann nur derjenige beur-

¹⁰ F. BÖCKLE, *Der Papst und die Verhütung. Ein Verbot ohne moralische Legitimation*, in «Die Zeit» 3-3-1989.

¹¹ Sonderpublikation der *KathPress* 88/8.

¹² Vgl. *KathPress* 16-3-1989, 7a.

teilen, der beide Größen zunächst gesondert in den Blick genommen hat. Erst dann sollte man die Frage stellen: Wie steht es um das Verhältnis der beiden zueinander? Daraus ergibt sich bereits die logische Einteilung der folgenden Überlegungen: Der Weg führt vom Gewissen (I) über die theologische Bestimmung des Lehramtes (II) zur Frage nach dem Verhältnis von Gewissen und Lehramt (III) und dem Begriff des «religiösen Gehorsams» (IV).

I. Die konziliaren Aussagen über das Gewissen in «Gaudium et spes»

Zunächst hat sich das 2. Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* mit der Frage des Gewissens und seiner Rolle im christlichen Leben beschäftigt, wobei es wohlbekannte Aussagen der traditionellen Lehre in einer bemerkenswert dichten und klaren Weise zusammengefaßt hat:

Es ist die Rede von dem «Gesetz», das der Mensch in seinem Inneren entdeckt und das seinen Ursprung doch nicht dem Menschen selbst, sondern Gott verdankt. Es ist *im* Menschen, aber nicht *vom* Menschen. Das Gewissen, so wird weiter ausgeführt, ist das innerste Heiligtum des Menschen, wo dieser unvertretbar mit Gott allein ist.

Dem Imperativ des Gewissens sollte der Mensch Gehorsam leisten, und in solchem Gehorchen besteht die Würde des Menschen. Ja das Gewissen verpflichtet den Menschen auch dann, wenn sich das Gewissen irrt. Nicht in Frage ist damit die alte Lehre gestellt, daß es neben dem schuldlosen Irrtum auch die schuldhafte Verdrängung der Wahrheit gibt. Das heißt aber auch:

Man darf die Stimme des Gewissens nicht in einer primitiv-direkten Weise mit der Stimme Gottes identifizieren. Denn der Mensch entdeckt das Gebot Gottes nicht einfach «fix und fertig» in seinem Herzen, sondern ist für seine Erkenntnis verantwortlich und zwar in zweifachem Sinn:

Erstens bedarf es — manchmal mehr, manchmal weniger — der Bemühung, um das sittlich Richtige zu erkennen, und zweitens hängt die Erkenntnis der moralischen Wahrheit ganz wesentlich von jener Askese ab, die verhindert, daß das Licht der Gewissens-Erkenntnis durch die Schmutzschicht der vielfältigen Interessen abgelenkt, verzerrt, gestreut und verändert wird.

Damit ist auch gesagt: Ein Gewissen, das immer nur den einfacheren, bequemeren Weg weist, ist verdächtig, auch wenn der Umkehrschluß des Rigorismus auch nicht der Wahrheit entspricht: Die Enge einer Pforte beweist noch nicht, daß es sich um jene Türe handelt, von der Jesus sagt, man solle sich bemühen hindurchzukommen. Es ist aber ähnlich wie bei der Deutung alter Texte und ihrer Varianten: die schwierigere Lesart hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Darum sind Menschen wie

Thomas Morus oder Franz Jägerstätter¹³ mit *ihrer* Berufung auf das «Gewissen» glaubwürdiger als jene Menschen, die immer dann von Gewissen reden, wenn sie sich selbst eine Ausnahme zubilligen wollen!

Soweit also die Lehre des Konzils. In Hinblick auf unsere Fragestellung ist es wichtig, folgende Aspekte besonders hervorzuheben:

In *Gaudium et spes* hat das Konzil erklärt, wie das objektive Sitten gesetz mit dem Spruch des Gewissens verknüpft ist: durch den Gehorsam des freien, mündigen Subjektes gegenüber den Geboten Gottes. «Gehorsam» ist dabei im biblischen, umfassenden Sinn zu verstehen als jene marianische Hingabe, durch die sich der Mensch Gottes Gebot in Ehrfurcht, Demut und Liebe unterordnet. Fundament solchen Gehorchens ist der Glaube, daß die Gebote Gottes nicht Willkür und Schikane sind, sondern ihren Ursprung in der Liebe des Schöpfers zu seinem geliebten Menschen haben und zwar sogar dann, wenn sie in manchen Situationen als Last und Kreuz erlebt werden.

II. Zum Lehramt der Kirche

Um das «Lehramt» im Sinn des Konzils, das heißt im Sinn der Kirche wirklich als Gabe Christi an seine Kirche verstehen zu lernen, bedarf es einiger Klärungen:

1. Von der Wichtigkeit des «wahren» Glaubens

Der Glaube des Christen ist keine Spielerei des Denkens. Es ist auch nicht «die Hauptsache, daß jemand irgendwelche Überzeugungen hat und nach ihnen lebt». Entscheidend ist, daß das, was man glaubt, der Wahrheit entspricht. Wozu hätte Jesus sonst die Predigt des Evangeliums für wichtig gehalten? Das 2. Vatikanische Konzil hat in «Lumen gentium» das schöne alte Bild von der Kirche als dem pilgernden Gottesvolk wieder neu aufgegriffen, und in diesem Sinne bietet sich ein Vergleich an:

Für den Wanderer ist es nicht wichtig *irgendwelche* Straßenkarten zu haben, sondern solche, die sich auf *seinen* Weg beziehen und die Straßen jeweils richtig ausweisen. Andernfalls geht er in die Irre. Und wie in der Wüste oder den Bergen der Irrweg verhängnisvoll und tödlich sein kann,

¹³ Übrigens hat sich F. Jägerstätter, wie seine Aufzeichnungen beweisen, auf sein vom Lehramt der Kirche geschultes Gewissen berufen. In seinem Denken gibt es keine wie immer geartete Spannung Lehramt und Gewissen oder gar einen Dissens, wie B. Häring in seinem oben zitierten Vortrag suggeriert. Mit dem Bischof bekannte er sich zur katholischen Lehre, *gegen* die bischöflichen Ratschläge glaubte er, nicht einmal als Sanitäter in der Deutschen Wehrmacht leben zu dürfen.

so auch in Fragen des Glaubens, und dies gilt — mutatis mutandis — sowohl in Hinblick auf das irdische als auch das endgültige Leben bei Gott¹⁴.

Was das irdische Leben anlangt, handelt es sich eigentlich um eine historische und psychologische Selbstverständlichkeit, die kein vernünftiger Mensch leugnen wird. Denn nur ein Religions-Romantiker ohne wirkliches Wissen kann meinen, alle Religionen seien «im Grunde gleich» wie die drei perfekt einander nachgebildeten Ringe, von denen Lessing in seinem berühmten «Nathan, der Weise» spricht. Das stimmt weder für die großen Weltreligionen noch ist es wahr, wenn man auf die unzähligen Sekten oder Naturreligionen mit ihren drohenden Göttern, unmenschlichen Gesetzen und zum Teil abstrusen Vorstellungen blickt, von Satanskulten ganz zu schweigen!

Auch der Historiker weiß ein Lied zu singen über die verheerenden Folgen, die falsche religiöse Anschauungen haben können. Mehr noch: Sogar wahre Aussagen über Gott können, wenn sie nicht in das Ganze einer ausgewogenen Dogmatik eingebettet bleiben, eine schlimme Wirkung zeitigen. Man denke etwa an die Lehre von der Prädestination, die sogar einen so tiefgläubigen Mann wie den heiligen Franz von Sales in eine lebensbedrohende Krise getrieben hat, oder auch an die dunkle Lehre von Hölle und Teufel — und die unkontrollierten Ängste und Neurosen, die daraus bei manchen Menschen entstehen können, zumal wenn die biblische Lehre in einer bestimmten Einseitigkeit und mit dem entsprechenden Pathos verkündet wird. Nicht erst der islamische Fundamentalismus zeigt, was Menschen «im Namen Gottes» einander anzutun imstande sind! Nach wie vor gilt das erschreckende Wort Jesu (*Joh 16, 2*): «Es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten». Solchen Irrglauben gab es sogar in der Kirche, wie die Geschichte zeigt! Nein, es ist schon wahr: Die Wahrheit über Gott ist für den Menschen so wichtig wie die Wahrheit über die Umwelt, die Gesundheit, die Physik und die Chemie.

Pointiert ausgedrückt: Wenn es kein Lehramt in Fragen der Religion gäbe, man müßte es erfinden — wenn dies möglich wäre und wenn es das Lehramt eben nicht schon gäbe!

2. Das Lehramt im Dienst des Evangeliums

Bei der Frage nach dem Lehramt geht es nicht um eine Bevormundung der Gläubigen oder um die Verteilung von «Macht» in der Kirche, sondern um die Sicherstellung und Verteidigung des unverfälschten Evangeliums für das Volk Gottes. Jesus selbst hat dieses wichtige Amt ausge-

¹⁴ Auf die Bedeutung des wahren Glaubens für das ewige Heil des Menschen kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

übt. Im Streitgespräch mit denen, die die Auferstehung leugneten, grenzt Jesus eindeutig ab (*Mk* 12, 27): «Ihr irrt euch sehr». An anderer Stelle (*Mk* 7, 8) wirft er seinen Gegnern vor, Menschensatzung an die Stelle des Gebotes Gottes gesetzt zu haben — mit entsprechend verheerenden Folgen für die betroffenen Menschen.

Genau darum aber geht es: Daß die Wegweiser, auf die das Volk Gottes auf seiner Wanderung durch die Geschichte angewiesen ist, nicht verdreht werden.

3. Die Notwendigkeit der Gewißheit

Da es beim Glauben um Entscheidung geht, manchmal sogar darum, sein ganzes Leben darauf aufzubauen oder es um des Glaubens willen zu verlieren, ist untrügliche Sicherheit für den Menschen unschätzbar wichtig. Auf eine bloß subjektive, weitgehend umweltabhängige Meinung hin wird niemand sterben wollen. Nur wenn der «Himmel offensteht» und der Christ im Glauben «Jesus zur Rechten Gottes sitzen sieht», kann er alles hintansetzen, kann er die Welt mit ihrer Schönheit wirklich relativieren («wie Unrat», sagt Paulus) und «alles verlassen», um Christus nachzufolgen. Die Botschaft Jesu schlägt nicht Freizeitbeschäftigung vor, sondern enthält Wahrheit, auf die hin man leben und sterben kann. Für Mythen stirbt man nicht und über Hypothesen kann man streiten, aber man kann von ihnen nicht leben. Jede Koketterie nach der Art Lessings, der den ewigen Zweifel der untrüglichen Gewißheit der Wahrheit vorziehen möchte¹⁵, beweist nur, daß der Betreffende vom Ernst der metaphysisch-religiösen Frage und dem Durst der Seele nach Gott (noch) nichts verstanden hat.

Daraus folgt aber: Wer bestreitet, daß es das Lehramt gibt, müßte gleichzeitig tiefe Trauer zeigen wie einer, der sich in unwegsamem Gelände befindet und erschrocken feststellt, daß der Kompaß nicht funktioniert.

4. Der Geist Gottes als Garant des Lehramtes

Bei Diskussionen über das Lehramt dürfen der Papst und die Bischöfe nicht zu Professoren der Theologie degradiert werden. Eine besondere Stellung hätten sie dann nur noch unter der Bedingung, einen weit überdurchschnittlichen Intelligenz-Quotienten zu besitzen, durch den sie in Verbindung mit ihren Studien allen anderen Christen überlegen wären.

¹⁵ G. E. LESSING, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Göttingen 1825, 100: «Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!».

Aber eine solche Über-Begabung besitzen sie natürlich nicht, und wurde auch von niemandem behauptet. Nein, die Wissenschaft ist Sache der Theologie und darf es bleiben.

Das heißt natürlich nicht, die Bischöfe könnten auf gute Theologie einfach verzichten. Wohl aber ist gesagt: Ihre Autorität gründet nicht auf Wissenschaft und Gelehrsamkeit, sondern auf dem Beistand des heiligen Geistes. Sie sind die verbindlichen Zeugen des Glaubens, weil sie Bischöfe sind und nicht, weil sie vorher ein Doktorat oder wenigstens ein Theologiestudium absolviert haben. Wer das Lehramt der Kirche auf Argumente und Gelehrsamkeit reduziert, hat es genau genommen gelehnt¹⁶. Es verhält sich gerade umgekehrt: Nicht die theologische Forschung begründet die Verkündigung der Bischöfe, sondern diese ist die Grundlage für die wissenschaftliche Theologie.

Damit ist die bischöfliche Autorität auch ein Schutz des Volkes Gottes, ein Schutz der kirchlichen «Basis» vor einer in die Gnosis der Beserwisserei entarteten Theologie — eine Gefahr, die es in der Kirche immer wieder gegeben hat. Die Kirche darf eben nicht in eine Zwei-Klassen-Gesellschaft auseinanderbrechen, in der die «Wissenden» den «Ungewissenden» gegenüberstehen. Das Lehramt der Kirche schützt den Glauben der «Kleinen und Unmündigen» gegen Überfremdung und Verunsicherung, die im Namen der akademisch «Mächtigen» auftritt: «In diesem Sinn hat das Lehramt so etwas wie demokratischen Charakter: Es verteidigt den gemeinsamen Glauben, in dem es keinen Rangunterschied zwischen Gelehrten und Einfachen gibt»¹⁷.

Damit ist natürlich nichts gegen eine Theologie gesagt, die wirklich in der Kirche verankert ist und für sie lebt. Die Theologie gehört zum Reichtum der Kirche, ja sie ist sogar ein besonderes Merkmal des Christlichen: Keine andere Religion hat wie das Christentum eine Theologie im strengen Sinn des Wortes hervorgebracht und damit der intellektuellen Durchdringung ihres Glaubens einen legitimen Platz zugeordnet. Denn im Glauben geht es um objektive Wahrheit, die zur subjektiven Überzeugung jedes einzelnen werden sollte. Die theologische Rationalität gehört also zum Wesen des Christentums, sie zu unterdrücken wäre zutiefst unchristlich.

Aber dies vorausgesetzt gilt auch: Kirche ist für die Theologie keine wissenschaftsfremde Instanz, sondern ihr Existengrund und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Theologie gründet letztlich im Glauben an den Geist Gottes in der Kirche, konkret greifbar in der Schrift, in der Tradition

¹⁶ Vgl. S. KIERKEGAARD, *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel*, in *Einübung im Christentum und anderes*, Köln 1951, 373-391. Ebenso in «Das Buch Adler» (393-652) 559: «Fragen, ob ein König ein Genie sei — um in diesem Fall gehorchen zu wollen, ist im Grunde ein Majestätsverbrechen».

¹⁷ JOSEPH RATZINGER, *Theologie und Kirche*, in «Internationale Katholische Zeitschrift», 6/1986 (515-533), 527.

und im lehrenden und bezeugenden Dienst der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Petrusamt. Ohne diesen Glauben verliert sie sich in kraftlose Beliebigkeit.

5. Der Grund des Gehorsams gegenüber dem Lehramt

Dies führt zur logischen Konsequenz: Die Frage nach dem Lehramt, seiner Berechtigung, seiner Kompetenz, seiner Zuständigkeit kann letztlich nicht nach den Kategorien einer gerechten Machtverteilung diskutiert werden. Die Frage ist theologischer Natur und lässt sich, auf eine einfache Formel gebracht, so ausdrücken:

Ist der Geist Gottes in dieser, von der Kirche selbst beschriebenen Weise am Werk? Wenn die Antwort darauf «Ja» lautet, dann sagt das Gewissen selbstverständlich: «Ja? Dann gehorcht, dann glaubt, dann nehmst die Wahrheit demütig an!». Wenn die Antwort aber «Nein» lautet — dann natürlich nicht! Dann gelten die normalen Regeln der Wahrheitsfindung und das heißt in concreto: es geht um Argumente und sonst nichts. Dann könnte man die Vertreter dieses «Lehramtes» tatsächlich nur noch behandeln wie die Sprecher irgendeiner Gemeinschaft oder Partei, deren Vertreter man achtet, die aber letztlich keine andere Autorität haben als irgendein beliebiger Diskussionsteilnehmer.

Daraus folgt: Ob es das Lehramt gibt, ist eine Frage des Glaubens und nicht des Gewissens, schon gar nicht der Gerechtigkeit. Wer in diesem Zusammenhang in marxistischer Manier von einer «religiösen Symbolproduktion» und ihrer ungerechten Verteilung in der Kirche¹⁸ spricht, hat wirklich nichts, aber schon gar nichts vom Geheimnis des kirchlichen Lehramtes verstanden!

Die Autorität des Lehramtes hängt zunächst vom Glauben ab. Genau an dieser Stelle sitzt auch der Irrtum F. Böckles. Sein Fehler liegt nicht in dem, was er sagt, sondern in dem, was er nicht sagt. Er übergeht nämlich mit Schweigen die entscheidende Frage, die da lautet: Was sagt das gläubige Gewissen zur Autorität der Kirche? Wenn hinter ihr der lebendige, auferstandene Christus steht, dann könnte er nicht mehr allgemein und ungenau von «geltenden» und «verkündeten» Normen sprechen, sondern müßte einräumen: Wenn und insoweit das Lehramt von Gott getragen ist, dann sagt das Gewissen zum Menschen: «Gehorche Gott mit all deinen Kräften und zwar auch dann, wenn du nicht gleich alles verstehst, und natürlich auch wenn Dich Sein Wort durch enge Pforten führt»!

Sich ein irrendes Gewissen bezüglich *dieses* Satzes vorzustellen, ist absurd. Auch ein Atheist wird zugeben müssen: Wenn es Gott gibt, sollte

¹⁸ Vgl. L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, 84.

man ihm gehorchen. Ein Irrtum kann sich nur auf den Glauben an die Kirche überhaupt beziehen (der Irrtum der Nicht-Christen), auf die Legitimität der kirchlichen Autorität (der Irrtum der nicht-katholischen Christen) und natürlich auf den Verlauf der «Grenzlinie» zwischen Offenbarung und Menschenwort (der Irrtum mancher Katholiken im Dissens zur Kirche).

Was aber den Begriff der «geltenden Normen» betrifft, ist zu unterscheiden zwischen der «Geltung», die einer sittlichen Norm auf Grund ihrer Wahrheit zukommt, und jener soziologisch feststellbaren «Geltung», die über wahr und falsch nichts aussagt und daher für das Gewissen irrelevant ist. Sie kann eine Hilfe sein, aber ebensogut eine Gefährdung des Gewissens. Ob sie das eine oder andere ist, hängt wiederum davon ab, ob sie der Wahrheit entspricht oder nicht.

III. Das Verhältnis von Lehramt und Gewissen

Gibt es also eine Spannung von Lehramt und Gewissen? Erstaunlicherweise lautet der erste Teil der Antwort: eigentlich nein. Denn wenn das Lehramt von Gott ist, sagt das Gewissen: «Gehorche!». Ist es aber nicht von Gott, dann übergeht das Gewissen solche als nichtig durchschaute «Autorität» mit Schweigen — oder warnt sogar davor, weil das Hören auf Pseudo-Autoritäten unverantwortlich wäre.

1. Lehramt und Glaube

Manchmal ist es von Bedeutung, auch Selbstverständlichkeiten wie die folgende auszusprechen: Die Anerkennung des Lehramtes steht und fällt mit dem Glauben. Was aber das Verhältnis des Gewissens zu einem im Glauben anerkannten Lehramt betrifft, sagt der große Theologe des Gewissens, nämlich J.H. Newman¹⁹: «In demselben Augenblick, in dem die Kirche aufhört zu reden, genau an der Stelle, an der sie, das heißt Gott, der durch sie spricht, die Grenzlinie ihrer Lehre zeichnet, erhebt sich mit Notwendigkeit das Privaturteil; es gibt nichts, was es hindern könnte... Ein Katholik opfert seine Meinung dem Worte Gottes, das durch die Kirche erklärt wird. Doch aus der Natur der Sache folgt, daß ihn nichts hindert, seine eigene Meinung zu haben und sie auszusprechen, sooft und soweit die Kirche, der Mund der Offenbarung, nicht spricht».

¹⁹ J.H. NEWMAN, *Kirche und Gewissen*, in *Polemische Schriften. Abhandlungen zur Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Mainz 1959, 228.

2. Menschliches Sprechen im Lehren der Kirche

Soweit ist die Sache klar. Und dennoch bleibt die Frage. Denn das Lehramt der Kirche ist ja nicht eine Instanz, die schlechthin und ohne jedwedes menschliche Element einfach mit «Gottes Stimme» identifiziert werden könnte. Auch das gottgewollte und von seinem Geist getragene Lehramt wird von Menschen verwaltet — und von Menschen gehört, oft genug auch überhört und mißverstanden, je nachdem! Daraus ergibt sich aber:

Es gibt nach der Lehre der Kirche selbst viele Abschattierungen lehramtlichen Sprechens, es gibt begriffliche Probleme der genauen Bedeutung einer Aussage, es gibt unvollständige Dogmen, die einer Ergänzung bedürfen, ohne in sich selbst falsch zu sein, es gibt, das zeigt die Geschichte, wichtige Bereiche des Lebens (etwa bezüglich der Kreuzzüge) und des Glaubens, wo das Lehramt leider nicht oder nicht rechtzeitig oder nicht deutlich genug gesprochen hat, und der heutige Betrachter kann dies nur bekümmert feststellen und zu verstehen suchen, aber nicht mehr ungeschehen machen. Darüber hinaus hat es lehramtliche Äußerungen gegeben, die (wie etwa der Syllabus) ohne ein besonderes psychologisch-pastorales Gespür formuliert wurden und die dann Anlaß zu schweren Mißverständnissen wurden. Und so gibt es Spannungen, die entstehen, weil die «Linie», von der Newmann spricht, eben nicht immer eine Linie, sondern manchmal eine ungenau abgesteckte Grenzlandschaft ist.

3. Schwierigkeiten des Gewissens mit der Kirche

Nun ist es naturgemäß unmöglich, alle diese verschiedenen Probleme an Hand konkreter Beispiele bis ins einzelne hinein durchzuspielen. Grundsätzlich wird man aber folgende Fälle zu unterscheiden haben:

a) *Lehramt in Fragen des Glaubens und der Moral*

Es ist ein Unterschied zwischen Fragen des Glaubens und Fragen der Moral: Denn im Bereich des Glaubens gibt es Geheimnisse im eigentlichen Sinn des Wortes. Sie sollen verstanden werden in ihrer Botschaft für den Gläubigen, aber sie bleiben, was sie sind: Geheimnisse.

In der Moral verhält es sich anders: Der Sinn des moralischen Imperativs muß zwar nicht beim ersten Hinschauen klar auf der Hand liegen, aber grundsätzlich sind sittliche Normen verstehtbar und — das ist ein wichtiger Punkt — *sollen* auch verstanden werden. Das Wort Jesu bezüglich der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen: «Wer es fassen kann, der fasse es» läßt sich auf alle Gebote Gottes ausdehnen. Das Ideal des sittlichen Gehorchens schließt das Erfassen der Werte, um die es geht, mit ein. Blindes Vertrauen darauf, daß Gott schon weiß, was er verlangt, ist kein wünschenswerter Zustand, sondern kann nur als Durchgangsstadium der Entwicklung gutgeheißen werden.

b) Formen des Zueinander von Gewissen und Lehramt

Auf Grund der vorangegangenen Überlegungen lassen sich nun drei mögliche Konstellationen von Gewissen und Lehramt unterscheiden:

Die doppelte Einsicht - der christliche Normalfall

Es ist gut, sich zunächst den christlichen Normal- und Idealfall vor Augen zu halten. Dieser ist dann gegeben, wenn das Lehramt eine Lehre vorlegt, deren Richtigkeit dem Betroffenen ohnehin einleuchtet. Dann mag er die Vorlage dieser Lehre als wohltuende Bestätigung empfinden, als Hilfe für ein vertieftes Verstehen und als Halt in der Stunde der Versuchung, in der ihm der Gehorsam schwerfallen mag, — aber ein intellektuelles Problem entsteht nicht, da sich die Stimme des Gewissens ja voll und ganz mit der des Lehramtes deckt. Mehr noch: Auf dem Gebiet der Moral schweigt das Lehramt in der Regel dort, wo der Sinn des göttlichen Gebotes so klar und allgemein anerkannt ist, daß kein Handlungsbedarf im Sinne einer feierlichen Erklärung besteht.

Der Konflikt im Fall des Nicht-Begreifens des Wertes, der die verkündete Norm begründet

Es ist möglich, daß jemand die Stimme des Lehramtes hört und von der Wahrheit der vorgetragenen Lehre fest überzeugt ist, aber dennoch den Sinn, den dahinter stehenden und gemeinten Wert (noch) nicht (ganz) versteht. Er sagt: «Ich weiß, so lautet das Gebot Gottes, die Kirche hat recht, aber — ich verstehe es nicht, wenigstens nicht in Hinblick auf die konkrete Situation, in der ich mich befinden». In einer solchen, manchmal schwer zu ertragenden Konflikt-Lage kann man eigentlich auch nicht von einem «Gewissenskonflikt» reden. Denn der Imperativ des Gewissens ist klar und eindeutig: Gehorche dem Gebot Gottes, bemühe dich um Einsicht — und bete um die Kraft des Durchhaltens. Nur der existentielle Konflikt des Betroffenen, dem der Gehorsam schwerfällt, ist durch das Nicht-Verstehen schmerzlicher als im oben genannten Fall. Allerdings, ein solch partiell blinder Gehorsam ist auf die Dauer schwer zu leben. So bewundernswert und heroisch er auf der einen Seite auch sein mag, er ist dennoch kein Idealzustand. Man könnte ihn vergleichen mit einer Krankheit: Der Christ soll sie zwar demütig ertragen, aber gleichzeitig alles tun, um gesund zu werden²⁰.

Der eigentliche Konfliktfall: Nicht-Sehen der behaupteten Werte in Verbindung mit dem Zweifel, was die «autentische Lehre» Kirche ist

Eine Spannung im eigentlichen Sinn zwischen dem Urteil des Gewissens und dem, was das Lehramt sagt, tritt immer erst dann ein, wenn zum Nicht-Verstehen dessen, was die Kirche inhaltlich lehrt, der Zweifel hinzutritt, ob der sprechende

²⁰ Diese Situation steht hinter einer kuriosen These laxistischer Moraltheologen, die meinten: Sexualverkehr (unverheirateter Partner) und Selbstbefriedigung seien nur deswegen sündhaft, weil Gott diese Akte verboten hat, nicht von Natur aus (D 2148 und 2149). Dieser Moral-Positivismus ist heute überwunden, aber die genannte These spiegelt auf ihre Weise genau den angesprochenen Konflikt: Erkennen des Gebotes ohne Einsicht in die Werte, die dahinter stehen!

Lehramts-Träger hic et nunc «die Lehre der Kirche» ausspricht oder nur seine mehr oder weniger gut abgesicherte Meinung wiedergibt. Das Nicht-Einsehen bezieht sich also einerseits auf die Gründe einer bestimmten Lehre und andererseits auf den Verlauf der oben genannte «Grenzlinie», die die göttlich garantie Wahrheit vom menschlichen und all zu menschlichen Wort kirchlicher Amtsträger trennt. Man könnte auch sagen: Der Konflikt betrifft niemals das Lehramt als solches, sondern beginnt erst dort, wo es sich um Aussagen der Vertreter dieses Lehramtes zu handeln scheint, die von ihrem Charisma nicht mehr gedeckt und getragen sind.

Die Frage lautet dann: Liegt die vorgetragene Lehre in jenem «heiligen Bezirk», in dem durch die Stimme der Kirche Gott selber zu mir spricht, oder gehört sie doch noch zu jenem menschlichen Sprechen, demgegenüber ein abweichendes Urteil möglich ist?

Existentielles Gewicht bekommt dieser zunächst akademische Konflikt natürlich vor allem dann, wenn das Problem einen so empfindlichen Lebensbereich wie etwa die ehelichen Beziehungen betrifft, und umso mehr, wenn sich der Betroffene bereits ein eigenes Urteil gebildet hat, darin von vielen anderen bestärkt wurde und außerdem sein Leben längst danach ausgerichtet hat. Gerade bei der Lehre von der Empfängnisverhütung ist dies heute bei unzähligen Menschen der Fall! Was soll der Christ nun tun?

Es empfiehlt sich, die Überlegungen zu dieser Frage mit *verschiedenen* Beispielen geistig zu begleiten. Die gemeinte «Verschiedenheit» sollte dabei die Akzeptanz durch den Leser betreffen. Das heißt:

Er sollte sich *eine* Lehre der Kirche vor Augen halten, mit der er Schwierigkeiten hat, und *eine andere*, die er für wahr und wichtig hält, von anderen aber bestritten wird! Das eine Beispiel könnte die Enzyklika «Humanae vitae» sein, das andere die Verurteilung des Rassismus in all seinen Spielarten. Das heißt nämlich: Im ersten Fall gibt es viele Christen, die (wie z.B. die Theologen der «Kölner Erklärung») die Lehre Pauls VI. und ihre Begründung ablehnen. Sie werden jede Rede von Gehorsam gegenüber dem Papst und Vertrauen auf die Führung des Geistes Gottes mit Argus-Augen verfolgen und auf den kleinsten Haar-Riß der Argumentation lauern, um für ihren Dissens den nötigen Raum und die gewünschte Legitimation zu schaffen. Aber es hat bekanntlich auch anti-semitisch oder überhaupt rassistisch eingestellte «Christen» gegeben, und gibt sie vielleicht noch heute²¹. Wie dem auch sei, in unserem Kontext ist wichtig: Solchen Menschen gegenüber ruft man schnell und gebieterisch nach der Autorität. Mit Recht, wird man zugeben müssen, zumal die Folgen des Rassismus dem Menschen des 20. Jahrhunderts so beispiellos furchbar vor Augen gestellt worden sind. Was aber ist zu antworten, wenn sich ein Rassist mit den formal gleichen Argumenten, wie sie von vielen Theologen gegen «Humanae Vitae» ins Treffen geführt werden, auf ihr «Gewissen» berufen? Ein allgemein gültiges Prinzip muß doch, wie der Begriff schon sagt, für beide und alle Fragen «gültig» sein! Es mag einen so argumentierenden Anhänger von Rassismus nur selten geben, aber für die Diskussion ist es gut, sich das Problem nicht nur leicht, sondern schwer zu machen.

²¹ Vgl. etwa die — eigentlich erschütternden — Belege dafür, die P. EPPEL (*Zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Wien 1980) anführt.

Der damit gestellten Frage soll im folgenden Punkt nachgegangen werden.

IV. Der «religiöse Gehorsam» nach dem 2. Vatikanischen Konzil

Also nocheinmal: Was tun, wenn die eigene Meinung gegen den Spruch des Lehramtes steht und die Kompetenz des Lehramtes dem betroffenen Gläubigen in dieser Frage zweifelhaft zu sein scheint?

Dabei wird nun vorausgesetzt, daß diese «Meinung» nicht mehr oder weniger gedankenlos übernommen worden ist und ihren Ursprung nicht in Motiven der Bequemlichkeit oder denen eines anti-römischen Affektes hat, sondern betend vor Gott getragen und das heißt wirklich «im Gewissen» abgewogen wurde. Ist die Antwort in einem solchen Fall wirklich die Haltung des «religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes», wie sie in der Konstitution über die Kirche verlangt wird? Und wenn ja, was ist damit gemeint? Wie kann und wie soll sich der Christ verhalten?

1. Erste Vorbedingung: Offenheit für die Wahrheit

Erste Aufgabe des Christen ist es in einem solchen Konflikt-Fall, sein Herz frei zu machen von allen «Interessen». So gut es geht, sollte er sein ganzes Sein wie eine Waage suspendeln lassen vor dem Angesicht Gottes und all seine schon gefällten Urteile vorläufig einmal zu suspendieren suchen. Das heißt konkret: Er sollte Gott bitten, ihn über seine persönlichen Wünsche und Ängste hinaus zur Wahrheit gelangen zu lassen, er sollte sein «Dein Wille geschehe» sprechen auch dann, wenn er die Konsequenzen des Gehorsams gegenüber einer bestimmten Lehre als «bitteren Kelch» voraussehen sollte. Wohlgernekt: Dabei kann es nicht darum gehen, den möglichst steinigen Weg im Sinne des Rigorismus apriori für den gottgewollten zu halten. Gott verlangt immer nur den Weg der Wahrheit, und Sein Gebot ist das Gebot der Liebe — nicht «das, was besonders schwer fällt!» Es geht um eine spirituelle Vorbereitung der Wahrheitsfindung, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

2. Zweite Vorbedingung: Der Glaube an den Geist Gottes in der Kirche

Um den möglicherweise geforderten Gehorsam zu begreifen, ist es gut, sich nochmals klarzumachen: Das Gewissen verpflichtet in dieser Situation nur nach Maßgabe des Glaubens. Das heißt: Nur derjenige, der an den Geist Gottes in der Kirche in dieser lehramtlichen Konkretheit glaubt, wird auch die Stimme seines Gewissens im Sinne des Gehorsams vernehmen. Ohne diesen Glauben wäre dies ganz unmöglich. Gehorsam schuldet man nur der gottgewollten Gemeinschaft der Bischöfe und dem

von Christus eingesetzten Papst Johannes Paul II., nicht aber einem Karol Wojtyla oder sonst irgendeinem Menschen in oder außerhalb der Kirche. Die Frage stellt sich nur dem Glaubenden! Wer die Bischöfe geistig nur als «Kirchenmänner» vor Augen hat, weiß nicht, wovon die Rede ist.

3. Prüfung der Sachgründe

Konfrontiert mit lehramtlichen Entscheidungen, die seinen bisher festgehaltenen Positionen widersprechen, wird der Christ die vorgebrachten Gründe neuerdings prüfen und sich fragen müssen, ob sie ihn nicht doch überzeugen. Sollte dies der Fall sein, dann ist der Konklikt naturgemäß erledigt und es geht «nur» noch um die Praxis.

Das genaue Studium der Sachgründe ist übrigens auch deswegen wichtig, weil nur so die eigentliche Tragweite der Lehre und damit auch ihre Grenzen erkannt werden können. Es kommt ja auch immer wieder vor, daß Menschen eine «kirchliche» Lehre ablehnen, weil sie nur eine Karikatur der Lehre der Kirche kennen und nicht diese selbst²²!

4. Gewichtung der lehramtlichen Aussagen

Dann aber, wenn die Gründe ihn eben nicht zu einer anderen Position zu führen imstande waren und alle Möglichkeiten eines Mißverständnisses ausgeschieden sind, muß der Christ sorgfältig nach dem «Gewicht» der jeweiligen Lehre fragen.

Das Konzil hat die Kriterien einer solchen Gewichtung folgerdenmaßen aufgelistet: Zu prüfen ist die Auffassung und die Absicht des Lehramtes bei der Verkündigung einer Lehre und zwar an Hand «der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise»²³. Der Aufschrei der «Kölner Erklärung» ist ja gerade von daher zu erklären, daß der Papst eine «Sprechweise» wählt, die der Lehre über die Empfängnisverhütung ein außerordentlich großes Gewicht verleiht! Bei dieser Prüfung begleitet den Christen natürlich sein Gewissen in dem Sinne, daß es ihn auf Wahrheit, Gerechtigkeit und die entsprechende Unbestechlichkeit verpflichtet.

Sollte der auf diese Weise suchende Christ zur Erkenntnis kommen, daß es sich um eine authentische Lehre der Kirche handelt, dann ist der Christ — immer nach der Aussage des 2. Vatikanischen Konzils — zu ei-

²² Man denke nur an das tief sitzende Vorurteil, die Kirche gestatte den Geschlechtsverkehr nur wegen der möglichen Zeugung eines Kindes.

²³ Übrigens zeigt der Hinweis auf diese äußeren Kriterien für die Wahrheit einer bestimmten Lehre, daß das Konzil selbstverständlich damit rechnet, daß der einzelne Christ nicht immer aus eigener Einsicht begreift, wieso eine bestimmte Lehre zum Glauben gehört und worin der Anspruch der Gebote Gottes gründet.

nem «religiösen Gehorsam des Willens und Verstandes» verpflichtet. Was ist darunter zu verstehen? Wie ist solches Gehorchen möglich?

5. Der «religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes»

a. «*Gehorsam des Verstandes*»

Selbstverständlich kann sich niemand — und wäre er ein Heiliger! — Selbst zwingen, «im Gehorsam» eine bestimmte Lehre und ihre Begründungen einzusehen! Einsicht ist unerzwingbar, und gerade deswegen lacht das Publikum angesichts «Der Widerspenstigen Zähmung» W. Shakespeares, wenn die geläuterte Katharina nur aus Liebe zu dem Mann und gegen jede Vernunft «sieht», was offenkundig nicht ist. So gesehen hat auch Böckle recht, wenn er sagt: «Gehorsam ist nicht ein Begriff der Erkenntnisebene». Das heißt aber: Mit dem «Gehorsam des Verstandes» kann zunächst nur die Bereitschaft zum Nachdenken gemeint sein. Diese schließt übrigens den Willen ein, die Lehre der Kirche zunächst einmal so objektiv als möglich wahrzunehmen. Das Gegenteil dieser Haltung liegt bei jenen vor, die die eigentliche Lehre der Kirche nicht wirklich studieren oder geradezu in einer böswilligen Verdrehung und Entstellung wiedergeben und damit der Lächerlichkeit aussetzen.

Der religiöse Verstandesgehorsam schließt aber auch einen Akt des Glaubens ein, der sich einerseits auf die Wahrscheinlichkeit der Lehre bezieht («Es ist wahrscheinlich, sehr wahrscheinlich, »höchstwahrscheinlich« — je nachdem! — «daß der Papst recht hat») und andererseits auf die Legitimität des ordentlichen Lehramtes einschließlich seines Anspruchs auf Gehorsam abzielt.

b. «*Gehorsam des Willens*»

«Gehorsam des Willens» heißt, was die Worte besagen: daß der Mensch «wollen» und handeln soll im Sinne der kirchlichen Lehre. Der Grund für diesen Gehorsam ist in der Konfliktsituation nicht die — eben fehlende — Einsicht in die zwingende Kraft der Sachgründe, sondern die Glaubens-Einsicht des Christen in die Autorität der Kirche, durch die hindurch Christus zu ihm spricht.

Ein solcher Gehorsam kann, so wurde bereits ausgeführt, nicht wirklich «blind» genannt werden. Da im 20. Jahrhundert die Autorität in einem so gigantischen Ausmaß mißbraucht wurde, kann dies gar nicht eindringlich genug gesagt werden: Ein absolut blinder Gehorsam — der Bluthund-Gehorsam! — wäre tatsächlich unchristlich und unmoralisch. Aber ein solcher ist wirklich nicht gemeint. Es geht vielmehr um einen *teilweise* «blinden» Gehorsam, das heißt ein Handeln, wie die Kirche lehrt, und zwar ohne volles Verstehen der betreffenden Doktrin und ohne letzte, formelle Gewißheit bezüglich der «Unfehlbarkeit» der anstehenden

Lehre. Dieser Teil-Blindheit voraus liegt die Einsicht in das Geheimnis und in die legitime Autorität der Kirche — eine Einsicht, die besagt: «Gott will, daß ich in diesem Fall gehorche». Dem intellektuellen Nicht-Verstehen steht ein Verstehen des Glaubens gegenüber.

6. Gewissen und päpstliche Autorität

Gewissen oder Papst? Eine falsche Alternative. Denn die Autorität der Kirche und damit auch diejenige des Papstes beruht auf dem Gewissen. Ohne Glauben gibt es keinen Papst, und ohne Gewissen hat er keine Autorität. Denn daß ihm zu gehorchen ist, ist eine Forderung des Gewissens auf Grund des Glaubens an das Charisma des kirchlichen Lehramtes. Daher steht und fällt die Autorität des Papstes mit derjenigen des Gewissens. Die eigentliche Frage ist, ob und inwieweit jemand in der theologisch richtigen Weise an die Kirche glaubt. «Richtig» heißt hier: ohne minimalistische Verkürzung, ohne Uminterpretation der kirchlichen Autorität (etwa in eine Autorität akademischer Natur) und ebenso ohne Überspanntheit eines Papalismus, der stillschweigend suggeriert, als wäre alles und jedes, was der Papst sagt oder gar tut, «unfehlbar».

Wer sich gegen die Kirche auf sein Gewissen beruft, sollte genau hinschauen. Wenn man nicht alle, theologisch selbstverständlichen Vorbehalte angesichts des Menschlichen und Allzumenschlichen in der Kirche bei der Lektüre des folgenden Satzes vergißt, kann man sagen:

Bezüglich der richtigen Auslegung der Lehre Jesu und der Gebote Gottes wird der Christ sein Gewissen letztlich eben doch auf der Seite der Kirche vorfinden, sozusagen als ihren Verbündeten und nicht als eine Instanz, die ihm den Dissens in Fragen der Lehre ermöglicht. «Der Gehorsam Gott gegenüber hindert uns niemals am Gehorsam dem Papst gegenüber; je vollkommener dieser ist, desto mehr ist es auch jener», heißt es pointiert bei Katharina von Siena²⁴ — in anderem Zusammenhang zwar, aber letztlich eben doch richtig.

Der Papst selbst kann getrost der berühmten Einladung Newmans folgen und zuerst auf das Gewissen, dann erst auf sein Amt trinken (so ihm danach zumute ist). Dabei muß er nicht eine «gute Miene zu einem bösen Spiel» machen! Denn indem er auf das Gewissen anstoßt, trinkt er zugleich auch auf seine eigene, päpstliche Autorität. Denn das Gewissen ist wie sein persönlicher Botschafter in jedem Menschen, der an die Kirche glaubt.

²⁴ CHÉRY, HENRY-CHARLES, *Ein brennendes Herz. Katharina von Siena*, Zürich 1967, 127.

C. GEWISSEN UND GEWISSENSFREIHEIT

Fallen diese Ausführungen über den gottgewollten Gehorsam in der Kirche und gegenüber ihrer Autorität «hinter das Konzil» zurück, wie man gerne zu sagen pflegt? Zur Legitimation des innerkirchlichen Dissens zitiert man ja nicht selten die Lehre von der Gewissensfreiheit. Was lehrt das Konzil nun wirklich, ist man geneigt zu fragen.

I. Die Konziliare Lehre über die Gewissens- und Religionsfreiheit

In dem Dokument über die Religions-Freiheit beschäftigt sich das Konzil nochmals mit dem Thema Gewissen und zwar unter einem besonderen Aspekt: Der Mensch, so lehrt die heilige Versammlung der Bischöfe, hat vor Gott und seinem Gewissen die Verpflichtung, die Wahrheit hinsichtlich der Religion zu suchen und ihr mit allen Kräften anzuhängen, wenn er glaubt, sie gefunden zu haben: «Anders aber erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt»²⁵.

Das heißt: Diese Suche nach der religiösen Wahrheit darf weder von den eigenen Interessen abgelenkt und durchkreuzt werden noch, und das ist der entscheidende Punkt in diesem Dokument, darf sie durch äußere Einflüsse oder Druckmittel manipuliert werden. Die Würde des Menschen verlangt gebieterisch, daß der Mensch in diesem Bereich frei ist: frei, sich selbst und nur kraft seiner Einsicht an die Wahrheit und das, was er dafür hält, zu binden. Die einzige Grenze, die diesem fundamentalen Freiheitsrecht gesetzt ist, ist das Recht anderer Menschen.

II. Religionsfreiheit und Wahrheits-Anspruch der Kirche

In dem Dokument zur Religionsfreiheit²⁶ wird ein altes und verhängnisvolles Mißverständnis überwunden und zwar — wenn von dieser Lehre nur eindringlich und präzise genug gesprochen würde! — hoffentlich für immer: das Mißverständnis nämlich, daß ein fester, unerschütterlicher Glaube an Christus und sein Evangelium eigentlich unvereinbar sei mit Toleranz und Verständnis für Andersdenkende.

²⁵ *Dignitatis humanae*, Nr. 1.

²⁶ *Dignitatis humanae*, Nr. 1.

Marcel Lefebvre hat das Mißverständnis auf den Punkt gebracht, wenn er noch vor der Verabschiedung des Dokumentes durch die Konzilsväter ausführt: «Wenn dieses Dekret angenommen werden sollte, wäre die gesamte Wirkkraft und der Wert des Lehramtes der Kirche in ihrer Wurzel und tödlich getroffen, denn das Lehramt ist seinem Wesen nach der Religionsfreiheit entgegengesetzt. Das Lehramt schreibt seine Wahrheit vor, verpflichtet den Menschen moralisch, sie anzunehmen, und nimmt ihm also seine moralische Freiheit. Seine seelische Freiheit bleibt zweifellos bestehen, aber seine Möglichkeit, die Lehre abzulehnen, gibt ihm damit noch nicht das Recht, sie abzulehnen. Er muß glauben, bei Strafe der Verurteilung. Ist das Zwang, der der Freiheit entgegengesetzt ist?»²⁷ Es ist heute «üblich geworden», bedauerte der gleiche Verfasser noch vor kurzem, «jede Form von Zwang zu verwerfen und zu bedauern, daß diese zu bestimmten Zeiten der Geschichte geübt wurde. Seine Heiligkeit Johannes Paul II. Hat dieser Mode nachgegeben und anlässlich seiner Spanienreise die Inquisition verurteilt...»²⁸.

Man wird Lefebvre antworten müssen: Er hat den Text des Vatikans nicht genau gelesen. Die Konzilsväter haben nicht im Traum daran gedacht, die Verpflichtung, an Christus zu glauben, irgendwie in Frage zu stellen. Auch seine Behauptung, die konziliare Lehre von der Religionsfreiheit stehe in logischem Widerspruch zum Wahrheits-Anspruch der Kirche, ist einfach falsch:

Denn die Väter des Konzils haben, so zeigt der Text, keine Sekunde lang daran gedacht, Jesus und sein Evangelium der Beliebigkeit und dem Gutedanken der Leute anheimzugeben. Sie halten an dem verpflichtenden Charakter der Botschaft Jesu fest, indem sie schreiben: «Alle Menschen sind verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit auf zunehmen und zu bewahren»²⁹. Beharrlich bleiben sie dabei, von der katholischen Kirche als der «einzig wahren Religion» zu sprechen, die von Jesus den Auftrag erhalten hat, ihre Botschaft zu allen Menschen zu bringen. Die Väter des Konzils haben auch nicht bestritten, daß es Irrtümer gibt, daß diese ein Übel sind und daher keine Existenzberechtigung haben. Irrtümer in Fragen der Religion sollten überwunden werden wie andere Irrtümer auch.

Aber die gleichen Konzilsväter sagen auch: Nicht der Irrtum, wohl aber der Mensch hat Würde und Recht und zwar auch dann, wenn dieser Mensch irrt oder schuldig wird. Damit ist für immer klargestellt: Überzeugung und Gewißheit, die für ein Martyrium ausreichen, lassen

²⁷ Zitiert nach R. SCHWAIGER, *Kirchliches Lehramt und Theologie*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 111, Bd. 1989 (163-182), 174.

²⁸ Zitiert nach R. SCHWAIGER, *Kirchliches Lehramt und Theologie*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 111, Bd. 1989 (163-182), 175.

²⁹ *Dignitatis humanae*, Nr. I.

sich ohne das geringste Problem mit Güte, Verständnis und Toleranz verbinden. Im Gegenteil, gerade die unerschütterliche Überzeugung von der Würde des Menschen ist es, die Toleranz begründet und durchhalten läßt! Und weil dies so ist, darum darf und kann es Mission geben: nicht als Form eines geistig-religiösen Imperialismus, sondern als ein wirkliches Ernstnehmen jedes Menschen in seiner Berufung, Christus anzugehören. Was das Dokument ausschließt, ist nicht die Mission, sondern nur «Missions»-Methoden, die den anderen manipulativ überfahren, herumkriegen, bestechen oder durch Drohung weich machen wollen! Immer wieder muß man sich vor Augen halten: Die Wahrheit will nur Kraft der Wahrheit selbst siegen und niemals anders als so! Man könnte das auch so ausdrücken: Weil der Christ die Lehre von der unauslöschlichen Würde jedes Menschen und der Religionsfreiheit geradezu für ein Dogma hält³⁰, ist er felsenfest überzeugt, daß die Achtung vor dem Andersdenkenden ein unaufgebares Gebot Gottes ist. Nicht die Kraftlosigkeit dessen, der keine Überzeugungen und keine Gewißheit kennt, sondern das unerschütterliche Festhalten am «Dogma» von der Würde des Menschen und dem Anspruch der Wahrheit führt zur Toleranz³¹!

III. *Freiheit des Glaubens*

«Diese Pflichten berühren und binden die Menschen in ihrem Gewissen, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als Kraft der Wahrheit selbst...», heißt es im konziliaren Text³².

Wiederum bildet M. Lefebvre einen Kontrast zu dieser These, der durchaus interessant ist: Abgesehen von «Übertreibungen» sei, so sagt er, die Inquisition «den Häretikern selbst zu Hilfe gekommen, so wie man

³⁰ Vgl. dazu auch *Redemptor hominis*, Nr. 12: Johannes Paul II. spricht einerseits von dem «verpflichtenden Charakter der Wahrheit, die Gott uns offenbart hat», andererseits ist die Lehre von der Würde der menschlichen Person ein «Bestandteil» der verpflichtenden Botschaft selbst!

³¹ Vgl. dazu etwa das radikale Mißverständnis der «Sammlung glaubenstreuer Katholiken»: SAKA 14. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1989: Zunächst wird Kardinal Casaroli mit dem Satz zitiert: «Es handelt sich in der Tat um einen spezifischen Aspekt der für jeden Menschen grundlegenden Freiheit, seinem Gewissen getreu zu denken und zu handeln. Darum behauptete Johannes Paul II im vergangenen Jahr in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag ohne Zögern, daß die Religionsfreiheit gewissermaßen den „Grundstein des Gebäudes der Menschenrechte“ bildet...» Diese Aussage wird folgendermaßen kommentiert: «Rom buhlt mit allen Religionen und sucht alle Menschen und Gemeinschaften in den Götzendienst einzubinden. Es hat dabei keinen anderen Begriff von Religionsfreiheit als die Politiker und die Freimaurer».

³² *Dignitatis humanae*, Nr. 1.

Personen zu Hilfe kommt, die sich ins Wasser stürzen, um ihrem Leben ein Ende zu bereiten»³³.

So einleuchtend das Bild zu sein scheint, der Vergleich hinkt an zwei entscheidenden Stellen:

Erstens übersieht er die Freiheit der Entscheidung für Christus. Denn der Selbstmörder kann gegen seinen Willen gerettet werden, der heilsnotwendige Glauben hingegen ist unerzwingbar: «Die tiefsten Akte des Menschen (Glaube, Anbetung, Liebe, Jasagen zum Kreuz usw.) sollen nicht nur in Freiheit vollzogen werden, sondern sind *anders gar nicht möglich*. Man kann den aktuellen Vollzug dieser Akte höchstens gewaltsam verhindern oder das Opfer durch eine Gehirnwäsche zu einem „Sotun-als-ob“ zwingen — sie selbst sind nicht erzwingbar»³⁴. Weil dies so ist, darum ist schon der Versuch, jemand zum Glauben zu zwingen, Unrecht. Bei Thomas etwa heißt es ohne Einschränkung: Ungläubige und Juden „sind auf keine Weise zum Glauben zu zwingen, damit sie glauben: denn Glauben ist Sache des Willens“³⁵.

Darüber hinaus hat Lefebvre — wie viele andere — den hintergrün-dig-geheimnisvollen Satz von der Heilsnotwendigkeit des Glaubens («*necessitate medii*» und nicht nur «*necessitate praecepti*») falsch verstanden. Er hat nicht bemerkt, daß Gott nach der traditionellen Lehre der Kirche Mittel und Wege hat, um jedem Menschen sein Heil wirklich anzubieten, und daß er diese Mittel auch einsetzt und diese Wege auch geht — auch dann, wenn wir sie nicht entdecken und keine Straßenkarte von den Wegen Gottes anfertigen können³⁶! Hätte er *Dignitatis humanae* und *Lumen gentium*³⁷ aufmerksam gelesen und verstanden, er hätte keinen Grund gefunden, die Kirche zu verlassen!

Damit ist aber eben nicht bestritten, daß alles Heil von Jesus Christus ausgeht und es in diesem Sinne «kein Heil außerhalb der Kirche» gibt. Dieser Glaube verbindet sich ohne Schwierigkeiten mit dem anderen Dogma von dem allgemeinen Heilswillen Gottes, der über die Kirche hinausreicht und daher auch Menschen anderer Religionen und Überzeugungen wirklich erreicht, auch wenn sie erst in der Ewigkeit wissen und

³³ Zitiert nach R. SCHWAIGER, *Kirchliches Lehramt und Theologie*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 111, Bd. 1989 (163-182), 174.

³⁴ A. LAUN, *Freiheit*, in *Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988 (402-405), 403.

³⁵ *STh.* II-II, q. 10, a. 8. Anders beurteilt er allerdings jene, die vom Glauben abfallen in Form der Häresie oder als Apostaten (ad 3): *Accipere fidem est voluntatis, tenere acceptam est necessitatis*.

³⁶ Thomas kennt das Problem bereits. Vgl. *STh.* II-II, q. 27, ad. 3.

³⁷ Vor allem *Lumen gentium*, Nr. 14-16, wo das «Konzil klar darlegt, wie sich die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche harmonisch mit dem Glauben verbindet, daß Gott das Heil wirklich aller Menschen will — auch derer, die nie zum ausdrücklichen Glauben an Christus, geschweige denn an die Kirche gelangen! Schon 1949 hat übrigens auch das hl. Officium die rigoristisch-falsche Auslegung des Satzes von der allein-seligmachenden Kirche klar abgewiesen. Vgl. dazu D 3866-3873.

begreifen werden, daß auch sie durch Christus erlöst worden sind und durch niemand anderen! Bildhaft gesprochen: Man kann aus einer Quelle trinken auch ohne zu wissen, daß sie unterirdisch von einer anderen Wasserader gespeist wird, und dies ist wahr, auch wenn die Quelle unreinigt ist. Im Klartext gesprochen: Abgesehen von der Frage, wieviel gute Elemente etwa der Hinduismus enthält, ist es immer nur das Blut Jesu Christi, das dem einzelnen Hindu das Tor zum Himmel öffnen kann — und nicht sein Hinduismus als solcher!

Beide dogmatischen Aussagen stehen in keinerlei Spannung zur richtig verstandenen Religionsfreiheit: Jeder Mensch muß — bewußt und ausdrücklich oder ohne Christus beim Namen nennen zu können — Ja sagen zur Gnade Gottes. Diesen Akt nennt die Kirche «Glauben». In ihrer Lehre von der Religions-Freiheit fügt sie hinzu: Dieser Glaubensakt kann nicht erzwungen werden, und wer solchen Zwang dennoch auszuüben sucht, tut schweres Unrecht.

IV. Die «horizontale» Sinnspitze der «Gewissensfreiheit»

Ein Hauptgrund vieler Mißverständnisse besteht darin, daß man nicht auf den Adressaten des proklamierten Freiheitsrechtes achtet. Der Text lautet: «Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang..., sodaß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird,... nach seinem Gewissen zu handeln»³⁸.

Hier ist es wichtig, ganz genau zu lesen: Das Freiheitsrecht, von dem hier die Rede ist, richtet sich an die Umgebung jedes Menschen, an einzelne Personen, an Gruppen und den Staat beziehungsweise die Gesellschaft überhaupt. Seine Sinnspitze bewegt sich also auf der horizontalen Ebene und ist nicht eine Art vertikale Unabhängigkeitserklärung gegenüber Gott und seinem unbedingten Anspruch an jeden einzelnen! Ganz im Gegenteil: Der Gehorsam Gott gegenüber soll ermöglicht werden durch die irdisch-gesellschaftliche Freiheit in Fragen der Wahrheit und Religion! Das Gewissen soll seinem Gesetz folgen können und nicht von außen manipuliert werden! Daß das Gewissen selbst den Menschen «frei» lassen könnte oder ihm immer nur «Angebote» machen würde, angesichts derer er «frei» bliebe wie gegenüber einem Warenangebot, ist mit keinem Wort gesagt oder irgendwie nahegelegt.

Diesen Punkt hat Lefebvre eben nicht verstanden, wenn er meint, Religionsfreiheit und Lehramt seien unversöhnliche Gegensätze:

Das Lehramt verpflichtet jeden Menschen, der zum Glauben gekom-

³⁸ *Dignitatis humanae*, Nr. 2.

men ist, und zwar im Namen Gottes, im Gewissen und auf das Evangelium in der Auslegung der Kirche.

Die Religionsfreiheit hingegen verpflichtet ebenso im Namen Gottes, im Gewissen und im Sinne Jesu Christi die Umwelt jedes einzelnen Menschen und auch jeder Religionsgemeinschaft, die Würde des einzelnen oder auch einer Gemeinschaft anzuerkennen und ihn (oder sie) ungestört der moralisch-religiösen Pflicht nachkommen zu lassen, die Wahrheit zu suchen und ihr zu folgen, wenn er meint, sie gefunden zu haben. Und auch diese Lehre wird vom Lehramt der Kirche getragen und garantiert!

Dies hervorzuheben ist wichtig sowohl gegenüber Marcel Lefebvre als auch gegenüber jenen Theologen, die von einer radikalen Kehrtwendung und «Zäsur»³⁹ der kirchlichen Lehre sprechen. Denn um zu beweisen, daß der Papst in Fragen der Empfängnisverhütung irre und man ihm letztlich doch weder zu glauben noch zu gehorchen brauche, weisen viele auf die Enzyklika «Mirari vos» von Gregor XVI. hin und behaupten, dieser habe in seiner Enzyklika genau das verurteilt, was jetzt das Konzil als Lehre der Kirche vorstelle⁴⁰.

Es ist unmöglich, in diesem Kontext die schwierige Frage der Lehrerentwicklung bezüglich des Einsetzens von Zwang, staatlicher Gewalt und Strafrecht in Glaubensfragen in angemessener Form zu beantworten. Aber eben: es ist eine schwierige Frage. Jedenfalls aber beweist das von vielen Theologen angezogene Beispiel von «Mirari vos» nicht, was es beweisen soll. Gregor XVI. hat nämlich nicht die Freiheit des Gewissens im Sinne des Vatikanums als «deliramentum» (Wahnsinn) verurteilt, sondern jene Autonomiebestrebungen, die die vertikale Achse, die Bindung an Gott, auflösen wollten. Er selbst hat gegenüber Zar Nikolaus I. bemerkt: «Man darf die Freiheit des Gewissens nicht verwechseln mit der Freiheit, kein Gewissen zu haben»⁴¹. Nochmals anders formuliert: Verurteilt wurde nicht die Freiheit *des* Gewissens, sondern die Freiheit *vom* Gewissen!

Was der Papst verurteilen wollte und mit Recht verurteilt hat, ist, so erläutert schon J. H. Newman scharfsinnig, nicht die Freiheit des Gewissens im heutigen Sinn, sondern eine radikale «Freiheit des Eigenwillens», die vor nichts haltzumachen bereit ist und, logisch betrachtet, etwa auch das «Recht» enthalten müßte, nationalsozialistische Thesen zu vertreten⁴²! Was die Päpste verurteilen, geht aus einem falschen Begriff des Gewis-

³⁹ So z. B. auch R. SCHWAIGER, *Kirchliches Lehramt und Theologie*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 111, Bd. 1989 (163-182), 173ff.

⁴⁰ Z.B. HANS ROTTNER, *Sittlicher Anspruch an die Wirklichkeit der Ehe*, in «Actio Catholica», 1/1989 (4-10), 10.

⁴¹ Vgl. R. AUBERT, *Die Religionsfreiheit von «Mirari vos» bis zum Syllabus*, in «Concilium», 1965 (584-591), 586. Vgl. auch: DERS., *Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums*, in *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 422-454.

⁴² J.H. NEWMAN, *Kirche und Gewissen*, in *Polemische Schriften*, Mainz 1959, 113-251.

sens hervor, den Newman folgendenmaßen beschreibt: «Doch in diesem Zeitalter besteht bei einem großen Teil des Volkes das eigentliche Recht und die Freiheit des Gewissens darin, vom Gewissens zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren, Verpflichtungen unabhängig zu sein. Man nimmt an, jeder habe einen Freibrief dafür, eine Religion zu haben oder nicht, sich dieser oder jener anzuschließen und sie dann wieder aufzugeben, eine Kirche oder eine Kapelle zu besuchen, zu prahlen, man stehe über jeder Religion und sei ein unparteiischer Richter einer jeden»⁴³. Aber das Gewissen selbst haben, führt Newman weiter aus, die Päpste immer geachtet: «Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinn des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen». Denn die Kirche selbst ruht ganz und gar auf der Lehre vom Gewissen⁴⁴!

Übrigens wurde diese Frage natürlich auch auf dem Konzil selbst diskutiert. Interessant ist es dabei festzustellen, daß im Laufe der Vorbereitungsarbeiten ein Abschnitt über das geschichtliche Problem geplant war, in dem ausdrücklich festgehalten wurde: Wenn die Päpste früher die «Religionsfreiheit» als «Wahnsinn» verurteilten, so hatten sie eine «Freiheit» im Auge, die jede Bindung an Gott abschütteln wollte⁴⁵. Daher sei diese Verurteilung «auch heute ohne Veränderung gültig». Im gegenwärtigen Zeitpunkt aber sehe sich die Kirche mit dem anderen, noch schlimmeren Übel der totalitären Ideologien konfrontiert und darum müsse sie in der jetzigen Zeit die Würde und Freiheit der Person betonen⁴⁶.

a. «Dieses Recht auf Religionsfreiheit ist auf die Würde der menschlichen Person gegründet»

Einer der Einwände, die gerne gegen «Dignitatis Humanae» erhoben wurden lautete: Hat der Irrtum ein Existenzrecht? Die Frage ist falsch gestellt und geht an der These des Konzils vorbei. Es geht dabei nicht um ein vermeintliches «Recht des Irrtums», sondern, wie R. Schwaiger treffend ausführt, um die Menschen: «In Wirklichkeit stehen auch nie Wahrheit und Irrtum als solche einander direkt gegenüber, sondern kon-

⁴³ J.H. NEWMAN, *Kirche und Gewissen*, in *Polemische Schriften*, Mainz 1959 (113-251), 163f.

⁴⁴ J.H. NEWMAN, *Kirche und Gewissen*, in *Polemische Schriften*, Mainz 1959 (113-251), 165.

⁴⁵ Zu bedenken ist dabei unter anderem, daß sich die Kirche im 19. Jahrhundert mit Regierungen, konfrontiert sah, die einerseits die «Religionsfreiheit» propagierten, gleichzeitig aber diese mißachteten, indem sie die Kirche bekämpften. Auch von daher erhellt der Sinn der Verurteilungen! Darüber hinaus sollte man unterscheiden zwischen dem präzisen Sinn der Lehre einerseits und andererseits den privaten und vatikanisch-offiziellen politischen Präferenzen eines bestimmten Papstes bzw. seiner Kurie.

⁴⁶ Vgl. W. BECKER, *Einleitung*, in *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Trier 1966 (85-126), 105.

krete Menschen, die unterschiedliche Überzeugungen haben und je für sich in Anspruch nehmen, in der Wahrheit zu sein. Die konkrete Frage lautet deshalb, wie die Kirche sich jenen gegenüber zu verhalten habe, die eine von ihrer Lehre abweichende Überzeugung vertreten»⁴⁷.

Mit anderen Worten: Solange man nur auf den Inhalt des Glaubens schaut, wird man die Lehre von «Dignitatis Humanae» nicht verstehen können. Das Subjekt muß in den Blick kommen, denn seine Würde ist es, die die Lehre begründet, um die es hier geht!

Mißverstanden haben diese Lehre aber auch jene, die meinen, jeder Hindu, Moslem oder sonst irgendwie Andersgläubige solle doch bei seiner Religion bleiben — im Namen der Religionsfreiheit. Aber diese Auffassung wäre ja wiederum eine Mißachtung des anderen, der weder als Wahrheitssuchender noch in seiner Bestimmung, zu Christus zu gehören, ernstgenommen wird. Die Einsicht in die Würde der Person und ihre übernatürliche Bestimmung bewirkt auf der einen Seite eine tiefe Achtung vor seiner Freiheit in Fragen der Wahrheit und der Religion, auf der anderen Seite löst sie den brennenden Wunsch aus, ihn zu Christus zu führen — aber in Freiheit! Darum gibt es keinen Widerspruch zwischen der konziliaren Lehre von der Religionsfreiheit und der ebenso konziliaren Lehre von der Verpflichtung zur Mission⁴⁸. Nochmals anders ausgedrückt: Wenn andere Religionsgemeinschaften in einer bestimmten Gesellschaft existieren können, ist dies ein Grund zur Freude. Daß hingegen viele Menschen Christus noch nicht erkannt haben, ist ein Übel, das die Mission überwinden will⁴⁹ — aber im Geiste eines Freiheitsethos, das die Kirche lehrt und will! In demselben Augenblick, indem die Kirche Christus verkündet, verkündet sie auch die Lehre von der Religionsfreiheit⁵⁰, ohne die die katholische Lehre ein Torso wäre! Jemand gewaltsam bekehren zu wollen, wäre in sich widersinnig: einmal, weil es einen Zwang zu

⁴⁷ R. SCHWAIGER, *Kirchliches Lehramt und Theologie*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 111, Bd. 1989 (163-182), 175.

⁴⁸ Die Anhänger von SAKA (vgl. W. BERANEK, *Für die Häresie der Religionsfreiheit gegen die katholische Glaubenslehre*, in SAKA-Informationen 14. Jg. Nr. 5 [1989], 104-108, 107) behaupten: Andere Religionen können nur dann ein Recht auf Religionsfreiheit haben, wenn die Kirche «eine Religion unter anderen mit gleichem Wahrheitsanspruch wie diese» ist.

⁴⁹ Wenn die Kirche «in der Vielfalt der Religionen... bisher nur ein zu überwindendes Übel» sah, hatte sie, so gesehen recht. Vgl. W. BECKER, *Einleitung, int. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Trier 1966 (85-126), 85.

⁵⁰ Dies muß klar festgehalten werden im Widerspruch zu so abstrusen Behauptungen wie folgender: «Es hat sich immer deutlicher herausgestellt, daß die Erklärung über die Religionsfreiheit des Vatikanum II alle Christen und die Kirchen und darüber hinaus alle Menschen unter die Verpflichtung zur (mindestens indirekten) Förderung des Götzendienstes gestellt hat. Eine solche Lehre zeigt in aller Deutlichkeit an, daß es sich bei dem aus dem Vatikanum II hervorgegangenen Gebilde nicht mehr um die Katholische Kirche handeln kann». Vgl. SAKA 14. Jg. Nr. 6 Juni 1989, 127: Communiqué des St. Petrus Canisius-Convents zur Verteidigung des katholischen Glaubens von seiner Tagung vom 7-8 April 1989, 127-129.

einer freien Entscheidung nicht geben kann, zum anderen, weil die Gewaltanwendung gerade das verneint, was wesentlich zum Evangelium gehört: die Ehrfurcht vor der Person und die ihr gebührende Liebe.

b. *Das Recht auf Religionsfreiheit*

«Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat»⁵¹. Das 2. Vatikanische Konzil hat formell kein Dogma verkündet, das ist wahr. Aber das heißt natürlich nicht, daß in den Texten nicht viele unumstößliche Wahrheiten ausgesprochen wären, die zu leugnen eine Häresie wäre. Man kann ohne weiteres sagen: Wer die sittliche Forderung, das Recht auf Religionsfreiheit anzuerkennen, mißachtet, handelt genauso gegen die kirchliche Lehre und den Gehorsam gegenüber dem Lehramt wie derjenige, der die Enzyklika «Humanae Vitae» zurückweist.

Mehr noch: Objektiv gesehen «wiegen» die Sünden, die sich gegen die Religionsfreiheit richten, schwerer als jene im Bereich der Empfängnisverhütung⁵². Ein kondom-geschützter Verkehr verhält sich zur Gewaltanwendung in Fragen des Glaubens wie der berühmte Splitter im Auge zu einem Balken. Das ändert nichts daran, daß auch ein Splitter im Auge eine schlimme Sache ist. Aber, so sagt Johannes Paul II., «dem Gewissen Gewalt anzutun, ist ein schwerer Schaden, der dem Menschen zugefügt wird. Es ist der schmerzlichste Schlag gegen die Menschenwürde, ja in gewissem Sinne schlimmer als der physische Tod»⁵³.

Wenn man die Lehre von «Dignitatis Humanae» wirklich als verpflichtende Auslegung des göttlichen Gebotes durch das Lehramt der Kirche, als eine Art moralisches Dogma begreift, dann ergibt sich daraus eine weitere, oft übersehene Einsicht:

Dogmen, feste Überzeugung, Gewißheit führen nicht von sich aus zur Intoleranz. Vielmehr hängt es entscheidend vom Inhalt der jeweiligen Überzeugung ab, ob sie zur Toleranz oder Intoleranz führt. Die Relativierung aller absoluten Wahrheiten durch nationalsozialistische oder marxistische Ideologen hat keineswegs den Terror hintangehalten; umgekehrt führt die unerschütterliche Überzeugung eines Mahatma Gandhi ebenso zum Frieden wie das «Dogma» von der Religions- und Gewissensfreiheit. Die Gleichung «Umso mehr Unsicherheit, Skepsis, Agnostizismus und Relativismus, desto mehr Toleranz» ist ebenso oberflächlich und ungeschicktlich wie ihr Gegenstück «Umso mehr jemand überzeugt ist, desto intoleranter und gefährlicher ist er». Was für ein Unsinn käme heraus,

⁵¹ *Dignitatis humanae*, Nr. 2.

⁵² Wieder anders und schwer zu vergleichen ist der Fall freilich dann, wenn die angebliche Empfängnis-Verhütung in Wirklichkeit eine Abtreibung ist.

⁵³ *Der Apostolische Stuhl*, Rom 1982, 38.

wollte man diese Pseudo-Grundsätze auf einen Franziskus auf der einen Seite, auf Hitler oder Stalin auf der anderen Seite anwenden⁵⁴!

Gerade um der Wichtigkeit der Religions- und Gewissensfreiheit willen ist es wichtig, diese Lehre gegen eine verführerische Übertreibung abzugrenzen: Wenn eine bestimmte Weltanschauung oder Religionsgemeinschaft die Rechte anderer in Frage oder überhaupt in Abrede stellt und zur entsprechenden, menschenverachtenden Praxis aufruft, dann kann sogar ein strafrechtlicher Schutz gegen solche Lehren notwendig und richtig sein. Wollte man dies leugnen, dann müßte man konsequenterweise auch die Verbreitung von nationalsozialistischen Ideen, die öffentliche Werbung für Satanskulte und abstruse Praktiken der Gehirnwäsche im Rahmen irgendwelcher Sekten gutheissen und all dies ausgerechnet im Namen der Religionsfreiheit. Daß die Frage, wo die Grenzlinie zwischen legitimer Freiheit und unannehmbarer Rechtsverletzung verläuft⁵⁵, im konkreten Leben nicht immer leicht zu entscheiden ist, gehört zu den unaufhebbaren Bedingungen des menschlichen Lebens, ändert aber nichts an den dargelegten Grundsätzen.

Es geht, das ist mit dem bisher Ausgeführten wohl klar geworden, bei der Religionsfreiheit nicht um eine pragmatisch-ideologische Anpassung der Kirche an eine Zeit, in der die früher angeblich nützliche Gewalt nicht mehr möglich ist und daher aus Gründen der Opportunität aufgegeben wird. Es geht vielmehr um ein Grundprinzip der Religion und der Moral, das heute durch das Zusammenrücken der Menschen drängender denn jemals zuvor geworden ist⁵⁶.

Dieses Recht zu proklamieren ist ohne Zweifel eine der wichtigsten Aufgaben, die der Kirche heute gestellt sind — der Kirche und jedem Menschen, der von der Würde des Menschen durchdrungen ist. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß die großen Religionsgemeinschaften der Welt wenigstens in diesem Punkt mit einer Stimme zu reden und entsprechend zu handeln lernen. Die staatlich-gesellschaftliche Unterdrückung Andersdenkender ist eine Waffe, die sich früher oder später gegen den zu wenden pflegt, der sich ihrer bedient. Die Bemerkung des großen Humanisten und Märtyrs Thomas Morus, er bete, daß «einige von uns, die wir uns so bergehoch erhaben dünken, indem wir die Häretiker wie Ameisen unter unseren Füßen zertreten, den Tag nicht erleben, an dem

⁵⁴ Vgl. A. LAUN, *Theologie - «Dogmatismus» oder Wissenschaft?*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», 28. Jg. 1977, 217-240.

⁵⁵ Ein anschauliches Beispiel bietet die Österreichische Geschichte in der Zeit von 1933-1938: Die sozialistische Partei zu verbieten, war falsch, aber daß man auch durch staatliche Sanktionen den Nationalsozialismus bekämpfte, war durchaus richtig und kein Verstoß gegen die «Gewissensfreiheit»!

⁵⁶ Johannes Paul II nennt diese Lehre mit Recht «einen der Pfeiler, die das Gebäude der Menschenrechte tragen» und den Frieden der Wölker sichern. Vgl. Dt. *Osservatore Romano*, 7. Juli 1989, 8.

wir über ein Bündnis mit ihnen glücklich wären und eine Übereinkunft herbeisehnten, durch die wir ihnen friedvoll ihre eigenen Kirchen zu erkennen, sodaß auch sie damit zufrieden sind, uns die unsrigen friedvoll zu belassen», hat sich längst als prophetisch erwiesen⁵⁷.

c. Religionsfreiheit innerhalb der Kirche?

Eine letzte Frage ist zu stellen: Wenn die Kirche die Religionsfreiheit proklamiert, muß sie dann diese nicht auch in den eigenen Reihen anerkennen, sodaß z. B. jede Maßnahme gegen dissidente Theologen abzulehnen ist? Konkret geredet: Hat B. Häring recht, das Verfahren der Glaubenskongregation gegen den Moraltheologen Ch. Curran als einen «Schauprozeß» zu bezeichnen und es damit in die Nähe diktatorischer Formen der Gehirnwäsche und Folter zu rücken⁵⁸?

Die Antwort ist einfacher als man annehmen könnte: Die Kirche ist kein Staat, sondern eine Gemeinschaft des Glaubens. Dieser Glaube begründet ihre Identität und ist so wichtig, daß er in einem gewissen Sinn sogar die Kirchenspaltung «legitimiert»⁵⁹. Um sie selbst zu bleiben, darf und muß die Kirche sich gegen eine Verfälschung des Glaubens wehren. Angewandt etwa auf das zitierte Verfahren gegen Charles Curran heißt dies:

Wenn die üblichen Regeln der Gerechtigkeit gewahrt bleiben, dann darf die Kirche — und jede andere Religionsgemeinschaft — selbstverständlich eines ihrer Mitglieder fragen, ob es noch ihren Glauben teilt. Ist dies nicht mehr der Fall, dann sollte primär der Betroffene selbst seinem Gewissen folgen und die Gemeinschaft verlassen, die nicht mehr die seine ist. Tut er dies nicht, kann man der Gemeinschaft nicht das Recht absprechen, ihn im äußersten Fall dazu zu nötigen. Sie wird, ihm natürlich nicht mehr erlauben in ihrem Namen zu sprechen und zu lehren. Daß die «Glaubensidentität» ein entscheidendes Kriterium der kirchlichen Einheit darstellt, anerkennen übrigens auch die Unterzeichner der «Kölner Erklärung»⁶⁰.

Ja man muß sogar sagen: Wenn der Häretiker versucht, die Kirche

⁵⁷ ROPER W., *Das Leben des Thomas Morus*, Heidelberg 1986, 37.

⁵⁸ Im zitierten Wiener Votrag vom 12-10-1989. H. Mößmer (Situation der Krise. Reflexionen eines Arztes zu innerkirchlichen Vorgängen. In: «Stimmen der Zeit», 1989, 398-406, 400) meint, mit der päpstlichen Ansprache am Moraltheologenkongreß vom 12. November 1988 sei «die vom Zweiten Vatikanum verkündete Religionsfreiheit aufgehoben» worden. Dies ist, man kann es nicht eindringlich genug sagen, ein radikales Mißverständnis entweder dessen, was eine Glaubensgemeinschaft ist, oder der Aussage des 2. Vatikanums!

⁵⁹ Natürlich nur, solange die einzelnen kirchlichen Gemeinschaften vom Irrtum der je anderen Kirche überzeugt sind. Das heißt: im Sinne eines irrgen Gewissens aller nichtkatholischen Gemeinschaften.

⁶⁰ «Kölner Erklärung» Nr. 2. Kritisiert wird nicht die Frage nach dieser «Glaubensidentität», wohl aber daß der Papst «Detailfragen» zum Prüfstein für diese Identität erhebe.

in seinem Sinn umzufunktionieren und dabei andere Wege als den Weg der offenen, freien Meinungsbildung geht⁶¹, ist er es, der gegen die Religionsfreiheit verstößt.

Wollte jemand behaupten, das Ringen der Kirche um ihre Identität des Glaubens widerspreche der Religions- und Gewissensfreiheit, wäre dies ähnlich absurd wie wenn jemand sagen wollte: Eine Eheschließung sei gegen das Grundrecht zu heiraten gerichtet, weil der Verheiratete für die Dauer seiner Ehe nicht mehr «heiratsfähig» ist. Dahinter steht ein tiefes Mißverständnis von Freiheit: Denn diese besteht nicht in dem Immer-nocheinmal-anders-können, sondern hat ihren Sinn in der freien Entscheidung und Bindung!

Damit ist freilich nicht geleugnet, sondern vorausgesetzt, daß es zu vorschnellen Verurteilungen kommen kann (und, historisch gesehen, nicht selten gekommen ist!), die tatsächlich gegen den Geist der legitimen Freiheit verstößen. Darum ist es nötig, sorgfältig zu prüfen und entsprechende Verfahrensregeln zu objektivieren. Die gleiche Ehrfurcht vor der Person, die die Religionsfreiheit begründet, muß auch die Art und Weise bestimmen, wie sich eine Religionsgemeinschaft legitimerweise gegen jene zur Wehr setzt, die ihre Identität in Frage stellen oder bedrohen.

Vielleicht ist es nicht übertrieben zu sagen: Durch die Infragestellungen und Umdeutungen des Gewissens ist es gerade in diesem Jahrhundert zu einer kirchengeschichtlich wichtigen Klärung und Vertiefung der katholischen Lehre vom Gewissen gekommen. Von überragender Bedeutung ist dabei die feierliche Proklamation der Würde der Person und des ihr gebührenden Freiheitsraumes. Wenn sich die Kirche als ganze als «Wächterin dieser Freiheit» versteht⁶², dann heißt dies auch: Jeder katholische Christ hat Anteil an diesem Wächteramt und sollte auch darin ein Stück der Nachfolge Christi sehen. In Abwandlung des schon zitierten Newman-Wortes könnte man auch sagen: Der katholische Christ ist jederzeit und aus innerster Überzeugung bereit, auf die Freiheit des Gewissens das Glas zu erheben. Sie gehört unlösbar zur Botschaft Jesu Christi.

⁶¹ KARL RAHNER (*Opposition in der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975, 469-481, 475) wies mit aller nur möglichen Deutlichkeit auf die Gefahr einer Unterwanderung und Umfunktionierung der Kirche durch eine Art 5. Kolonne hin: Heute könne man beobachten, «daß man nicht aus der Kirche auszieht, obwohl man ihr eigenes Selbstverständnis und die überlieferte Substanz ihres Glaubens ablehnt, sondern in ihr bleiben will, um sie zu unterwandern und unzuformen...».

⁶² *Redemptor hominis*, Nr. 12.

ON CREATION AND ETHICS

JOHN FINNIS

I

The reflective theoretical work of ethics begins from practical reason's understanding — the «habitual» conscience, *synderesis* — of the primary principles in which we know and are directed towards the basic human goods. These goods are known in practical reason as truths about possible human fulfilment. As *per se nota*, these principles, their truth and their directiveness, have a kind of necessity. But as known in the human mode of knowing, i.e. in the form of propositions, these truths and their directiveness have also a kind of contingency: they exist as the propositional object of acts of understanding and knowing. In this latter aspect, they are like all those other realities of which we have experience: contingent, in the precise sense that one can know *what* they are without knowing *that* they are. Like every contingent reality, their existence therefore needs a transcendent explanation: the existence of the contingent is ultimately explicable only by reference to a state of affairs — let us call it the act of Creation — which includes within it a reality — God the Creator — which needs no explanation because what this reality is is all that it requires to exist (so that to know *what* it is would be to know *that* it is)¹.

Thus, like every reflective discipline of the understanding, ethics finds in its own first principles a subject-matter for those further questions which head towards the rational affirmation of the divine creative

¹ For this argument to the existence of God — an argument adumbrated by AQUINAS, *De Ente et Essentia* c. 4, and as far as possible from any kind of Anselmian «ontological» argument — see GERMAIN GRIZEZ, *Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion* (Notre Dame U.P. 1975); shorter versions: FINNIS, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford U.P. 1980), 382-387; FINNIS, *Fundamentals of Ethics* (Oxford U.P. 1983), 145-146; GRIZEZ, *Christian Moral Principles* (Franciscan Herald P. 1985), 65-66. The application of the argument to the contingent reality of first practical principles is first indicated in GRIZEZ BOYLE FINNIS, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, «Amer. J. Jurisprudence», 32 (1987), 141-142; 143-147 explore other themes touched on in parts I to III of the present paper. A profound theological treatment of most of the matters touched upon in this paper: GRIZEZ, *Christian Moral Principles*, 42-45.50-52.151-155.460-461.586-587.

reality. And the pressing of these further questions in ethics has a special significance.

For: Philosophical reflection on the creative causing of contingent realities of every kind can hardly fail to envisage the creator as intelligent and free. The act of Creation cannot be necessitated by any factor within the totally uncontingent reality of the Creator, still less by anything in the nature of the created realities themselves. Philosophical reflection therefore envisages the Creator in the mode of: intelligent, free and active, i.e. *personal*. But this conclusion has particular force in the light of the foregoing argument from the contingent and therefore dependent reality of practical reason's first principles. For those principles have their inherent directiveness precisely by being intelligible pointers towards human fulfilment. So we cannot but think of *their* transcendent source as being one who anticipates human fulfilment as an intelligible good, and who wills that it be (more or less) realized precisely by guiding human action intelligently towards it.

In short, the first principles of ethics have a particular significance among the *res creatae* by which the Creator provides us with evidence of himself (DV 3; Rm 1:19-20) and from which natural human reason can securely know God as *rerum omnium principium* (DV 6: Vat. I, *Dei Filius* cap. 2, D-S 3004).

II

Ethics not only has *praxis* as its subject-matter, but is also practical in its very origin and purpose². Not only is the basic good of knowing truth one of the primordial elements in the contents of ethical knowledge. It is also a good whose intelligible attractiveness as an aspect of human fulfilment directs us to inquiry and reflection, including (indeed, architectonically) ethical inquiry and reflection itself.

But more. So evident are the contingency and derivativeness of the being of experienced realities, and their need for a transcendent explanatory source, and the presumably *personal* character of that transcendent uncaused cause, that practical reason grasps, among its primary principles, the following distinct basic good: harmony with that personal source of all meaning and value. That basic good, *religio*, takes its place alongside other basic goods of harmony: the good of harmony between one's emotional and rational capacities (practical reasonableness as order in the soul), the good of harmony between one's judgments, one's choices and one's behaviour (practical reasonableness as order in *praxis*), and the good of harmony between human persons (*pax* and *amicitia*).

² See *Fundamentals of Ethics*, ch. 1.

But what this good of harmony with the transcendent source of meaning and value involves and requires of us is not evident. Within all the intelligible orders of reality within which human life is lived, lack of evident harmony is readily apparent: technical blunders, immoral choices, muddled reasonings, crop failures, sickness, hurt, death. Harmony with the creative source of order and reality is not simply found, but is to be pursued. Thus there emerges a basic human *responsibility*: to seek the truth about this transcendent source (i.e. religious truth), to embrace what to one's best judgment seems to be that truth, and to live in accordance with it.

This responsibility is one of the primary truths of the natural moral law, and just as such grounds also that right to religious liberty which the Second Vatican Council with good reason traced to the impossibility of adequately fulfilling that responsibility otherwise than in the conditions of psychological freedom which presuppose an immunity from external coercion: DH 2 and 3³.

III

Just as evident as the human need for harmony with the Creator is fact which, however, is less obscured in «primitive» than in technologically sophisticated societies: that whatever fulfilment one hopes for is not in one's own power to secure. Human fulfilment depends on human choices and action, but these cannot accomplish it without the concurrence of other factors which remain more or less outside one's own or any one else's power. In acting, one hopes for the best.

This hope, if fully understood and lucid, is a hope for yet another gift. Already one recognises that one's given reality is created — a gift — and that principles by which one is intelligently directed towards the basic aspects of integral human fulfilment are themselves another gift. And now one acknowledges that whatever fulfilment is attained will be the gift of the one whose directing towards fulfilment — through the created directiveness of those principles — is the very source of the intelligibility of the good(s) for which one is acting. So, in intending an anticipated and hoped-for benefit, one in every action wills that the benefit come about both through that action and through whatever other causal factor is required insofar as that fulfilment is beyond one's own know-

³ «... homines cuncti... personali responsabilitate aucti, sua ipsorum natura impelluntur necnon morali tenentur obligatione ad veritatem quaerendam, illam imprimis quae religionem spectat. Tenentur quoque veritati cognitae adhaerere atque totam vitam suam iuxta exigentias veritatis ordinare. Huic autem obligationi satisfacere homines, modo suee propriae naturae consentaneo, non possunt nisi libertate psychologica simul atque immunitate a coercitione externa fruantur», DH 2. See also GS 22.

ledge and power. But one also realizes that the being and concurrence of all those other necessary factors also is contingent, and will be actualised only if that same ultimate source wills that they be. Thus, in short, one envisages one's action as *cooperating* with that source which both directs us towards our fulfilment and helps us to bring it about.

This fundamental natural willingness to cooperate with the Creator is the fundamental natural love of God. For, properly understood, this cooperation is envisaged as mutual. As God's creative causality cooperates with human choices and actions to attain human fulfilment, so those human actions work towards God's «fulfilment». But since natural reason's argument to God identifies him precisely as the reality which needs and lacks nothing whatever, one must understand God's «fulfilment» in a way which excludes all such lack. In other words, one must understand it as God's glory, the *expressing* of his goodness (his utter lack of imperfection)⁴. So understood, one's cooperation with God is not to be understood as a means used by God to some ulterior purpose. Rather, our fulfilment is a part, an important part, of the self-expression God intends in creating⁵.

At the same time, there is to be excluded any sense that God is a means to one's own or any other human fulfilment. For: A *means* is something within one's power. But God is not in one's power, for everything is contingent on him but he cannot be contingent on anything. Moreover, God is related to human agency, as we have said, precisely as the one who directs human persons prior to any exercise of their own agency, and who brings about what is *not* within their power (which is not to say that their power is itself not altogether dependent on God's creative efficacy).

Thus there emerges this fundamental natural *amor Dei*, in which God's fulfilment (glory) is willed not only as an accepted and welcome side-effect of one's own fulfilment through cooperation with God, but also precisely as it does fulfil God, i.e. in the manner that one who loves a friend wills the good of the friend. And like every friendship, this love entails that the fulfilment of each party to it calls for fulfilment of the other, in communion each with the other⁶.

⁴ What reason itself requires, revelation confirms: «...Deus bonitate sua... non ad auggendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, libertimo consilio.... condidit creaturam...»; Vat. I *Dei Filius* cap. I (D-S 3002); and see can. 1 (D-S 3025). See also AG 2: «...Principium sine Principio..., ex nimia... benignitate sua libere creans., bonitatem divinam liberaliter diffudit ac diffundere non desinit, ita ut qui conditor est omnium, tandem fiat omnia in omnibus, gloriam suam simul et beatitudinem nostram procurando».

⁵ For the texts of St. Thomas, and discussion, GRISÉZ, *Christian Moral Principles*, 460.

⁶ Without revelation to give it an assured clarity, reason hesitates to envisage the proper relationship with God as a friendship: cfr ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics* VIII, 7: 1158b35, 1159a4; FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 395-398. But unaided reason can

Thus, taken together with the natural love of truth which aspires to understand all created things as they are understood by the Creator, this natural love of God as the creative and cooperative source of all human intelligent directedness and practical efficacy both envisages and evidences that a certain communion with God in his wisdom and for his glory is somehow an inseparable component of human fulfilment. In this sense, at least, and still *naturali rationis lumine e rebus creatis*, God comes to be known as *rerum omnium finis* (DV 6; Vat. 1 *Dei Filius* cap. 2, D-S 3005).

IV

Once ratified, extended and deepened by divine revelation, the truth of divine creation (in the beginning, and ongoing) illuminates the status of the human person, the very subject of ethics. And a peculiarly significant sign of the human person's status as an *imago Dei* is our freedom of choice (GS 17). Free choice is a reality almost universally misunderstood and denied outside the peoples formed by the Old and the New Covenants. The Enlightenment, of course, sponsors much and diverse talk about freedom. Hume, Kant, Hegel, Nietzsche, Dewey, Heidegger, Sartre all affirm one or more kinds of freedom, even a kind of self-creative freedom (Nietzsche, Sartre...). But all these, along with nearly all today's psychologists and sociologists, deny the reality of the free choice affirmed by the people of the Book. The reality in question is this: choosing between intelligibly attractive open but incompatible alternatives, such that *nothing* settles which is chosen other than the choosing itself — so that in the strongest sense I am responsible for my choice because I really *could have chosen otherwise*, and there is thus in my choosing a kind of image of the sovereign freedom of creation *ex nihilo*.

One rather common source of misunderstanding and denial of free choice is the belief that nothing can come about without *sufficient reason*, i.e. without a reason which excludes any competing reason and explains why *this* (such-and-such) and only this came about. Those who accept the supposed «principle of sufficient reason» will conclude that this must be

certainly apprehend that the morally bad will *exploits* God's creative causality. For the morally bad will is, by definition (i.e. in its essence), a will which rejects part of the intelligible direction it receives, in favour of a cut-down fulfilment that appeals to a reason *fettered* by feelings. Cutting-down on integral human fulfilment, it rejects some of the benefit (the glory) which would accrue to God through morally good actions. Yet still the morally bad person needs the benefit of the help of others including God. So the bad will is marked by want of mutuality; it subordinates the fulfilment of others to the benefit it seeks for itself. Thus man seeks to *use* God, to coerce, trick, manipulate, bargain with God, to evade his claims, and ultimately to try get along without him.

the best of all possible worlds, since otherwise God would not have chosen to create it. And they will propose that free will consists in no more than this: that the principle of our choices is not external but lies within us.

But those who understand divine creation (and, indeed, redemptive re-creation too) as it is understood in Scripture and the Fathers deny that God's creative and providential choice could be necessitated by anything. With St. Thomas, they deny that the freedom of free choice consists merely in the absence of an external constraint or in the dominance of some principle of actions which is internal to the agent⁷. In one's free choices, one's exercise of will is neither constrained, nor even moved, by any other power, not even by the intellect which makes the will's act possible by presenting intelligible goods and intelligent proposals for realising them⁸. The freedom we exercise in our free choices is the self-determining freedom of one who stands before two or more incompatible options (proposals for action), each option promising intelligible benefits and no option promising all-the-good-that-the-other-offers-and-some-more. And the diversity of the goods God richly creates for his glory — including the many-sided good of persons whose fulfilment depends in part upon their free and self-shaping choices — renders incoherent the notion of a «best» of all possible worlds, yet leaves intact the biblical and philosophically appropriate judgment that the created outcome of a wisdom which guides without determining the divine generosity is an outcome *valde bona*: «God saw that it was *very good*» (*Gn* 1:31).

If one asks why, until about 25 years ago, no Catholic theologian entertained a proportionalist ethic, commanding pursuit of the overall net greatest good (assessed prior to moral judgment), the answer will, I think, include the following: Catholic moral teaching is profoundly shaped by reflection on the doctrine of creation (understood always as including that creative *conservatio in esse a Deo* which is an essential aspect of the divine *gubernatio* and *providentia*⁹); but such reflection is conspicuously absent from proportionalist theologising.

This is not to say that, as many proportionalists claim, the classic Catholic moral theology (say, St. Thomas's) confuses God's «creative

⁷ «...quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum. Nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur: non enim omne necessarium est violentum, sed solum illud cuius principium est extra. ...violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est extra.... Haec autem opinio est haeretica», Aquinas, *De Malo*, q. 6 (*de libera electione*) resp. Cfr also D-S 1939.

⁸ «... de intellectu et voluntate quodammodo est... dissimile... quantum ad exercitium actus, nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas [autem] non ab alia potentia sed a se ipsa», *De Malo*, q. 6 a. un. ad 10m. See also resp.: «Cum... voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisito quaedam non demonstrativa sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas se ipsam moveret».

⁹ See e.g. *STh*. I, q. 104, a. 1.

will» with his «moral will». The supposed distinction between «creative» and «moral» will in God seems quite groundless. But as Aquinas makes clear, a proper philosophy and theology of the natural moral law does not claim to draw practical conclusions from premises purporting to identify God's will, at all¹⁰. Rather, it is to say:

1) Proportionalism offers to guide moral judgment by a criterion which at best confuses human with divine providence. This criterion seems inappropriate, indeed unavailable, even as an aspect of the wisdom guiding divine creation and providence. What is certain is that it is inappropriate as a criterion of human moral judgment. It is philosophically inappropriate because incoherent with the very essence of moral judgment, which is to guide free and rational choice. For if one could identify one option as promising overall net greater good (or lesser harm), all other options would fall away, and there would be no need for free and rationally motivated *choice*. The incommensurability of the goods involved in morally significant choices makes impossible the proportionalists' calculations, while making possible the very choices which proportionalism offers to guide.

And the proportionalist criterion and moral method is theologically inappropriate, too. For if rationally combined with the doctrine of divine providence, it would have an absurd consequence: Those in doubt could rightly choose *anything* to which they felt inclined — for even at the stage of deliberation one could see that, if one were to accomplish what one attempted, one could be certain that what one did had satisfied the proportionalist criterion by tending toward net good in the long run (since God's providence permitted it), while if one were to fail to accomplish what one attempted, one could be certain that one's failure had satisfied the proportionalist criterion by tending toward net good in the long run (since God's providence excluded the success of one's effort, yet answered to one's overall intention of enhancing overall net good). Proportionalists, of course, have no desire to propose the morally absurd injunction to «Try anything» or «Do what you feel like». But within the context of Christian faith their method strictly entails that unwelcome implication.

2) The second way in which many proportionalist moral theologians overlook the Christian doctrine of creation and providence is this: They assert that, for the sake of good, man can fittingly and uprightly *intend* evil, i.e. *choose to do harm* e.g. to persons in some basic aspect of their being and fulfilment, and that the distinction between intending to harm

¹⁰ «Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle; talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est (q. 19, a. 3)»: *STh.* I, q. 46, a. 2c. It is for these proportionalist critics to make sense, if they can, of their distinction between divine «creative» and «moral» wills.

as a means and permitting/accepting harm as a side-effect is of no moral significance. But Christian thought has insisted that man, made in the divine image and called to be holy as God is holy, must imitate the God who hates nothing that he has made and does not intend evils, not even as means, but only permits them, as a side-effect of what he does intend¹¹.

The distinction between *intention* (including intention of means) and *permission* (i.e., accepting the foreseen side-effects of one's own choices) is central to one of Trent's canons on justification, defending the reality of free choice:

«If anyone says that it is not in man's power to make his ways evil, but that God performs the evil works just as he performs the good, not only permissively but also properly and *per se...: anathema sit*»¹².

What does «*per se*» mean here? Aquinas explains the relevant usage thus: «In those things which are on account of an end (*propter finem*), something is spoken of as *per se* when it is intended (*intentum*), and is said to be *per accidens* when it is outside the intention (*praeter intentionem*)» (*STh.* II-II, q. 59, a. 2c). Or again: «In moral matters..., what is intended is *per se*, whereas what follows *praeter intentionem* may be regarded as *per accidens*» (II-II, q. 39, a. 1c)¹³. Trent's terminology is to like effect: Neither as end nor as means does God in any way intend human evil (the canon gives an instance: Judas' treachery); God merely permits it. True, the defined dogma of faith pertains to God's permission of human sin — a foreseen and permitted side-effect of his creation of human free choice¹⁴. But the whole classic tradition of theological reflec-

¹¹ In Christian faith the «Be holy as I am holy» (*Lv* 19:2) becomes the moral principle of affiliation as children (*1 Pt* 1:14-16; *Eph* 5:1) in the divine family, «Be perfect, as your Father» (*Mt* 5:48), which, in the context established by *Mt* 5:43-47, can be understood as teaching: Be perfect — always will good to all — as God does. Cfr C. SPICQ, *Dieu et l'Homme selon le Nouveau Testament* (Ed. du Cerf, Paris 1961), 53; *Théologie du Nouveau Testament* (Gabalda, Paris 1970), 96-99 694-706.

¹² Sess. 6 (1547 AD), can. 6; D-S 1556.

¹³ Among the many passages in which AQUINAS distinguishes thus between the *per se* and the *per accidens*, and in which the linking idea is the distinction between what is intended and what lies outside the agent's intention, there are numerous passages making it clear that, in these contexts, «intention» extends not only to ultimate ends but also to proximate means (see e.g. *STh.* I-II, q. 76, a. 4c.; II-II, q. 37, a. 1c.; q. 39, a. 1c.; q. 43, a. 3c.; q. 64, a. 7c.; see also I-II, q. 12, aa. 2c. & 4c.: «intending» an end and willing the means are a single act of will, and moral analysis considers that whole act of will.); the fundamental reason for this inclusion of means within intention is that every chosen means is also an end (i.e. an end of one's exertion): see in *II Phys.* no. 181 (ad 194b35); in *V Meta.* no. 771 (ad 1013a35-b3); *De Veritate* q. 5, a. 4c. See also J.M. BOYLE, «*Praeter Intentionem*» in *Aquinas*, «The Thomist», 42 (1978), 649-650.

¹⁴ Some proportionalists, following B. Schueler, wish to draw a sharp distinction: God's

tion on divine will and providence, most clearly expressed in John Damascene and Aquinas, insists that for God to will (intend) *anything* which intelligence would call an evil is inconsistent with his holiness¹⁵.

Christian reflection on the Creator's holy will, and Christian reflection on the morality of human choosing and doing, develop together in mutual support. Together they mark a large advance in differentiated understanding over pre-Christian philosophy and philosophical theology. Philo Judaeus, like Plato, will insist that God is neither the cause of evils nor responsible for them; but his explanations derail into a strange theory of agency in which the principal is not answerable for the acts of his agents; corruption and destruction are brought about not by God but «by certain others as ministers [of the sovereign King]»¹⁶. Christian thought, in its dual reflection, replaces the undifferentiated concept of «cause» with the act-analytical distinctions between willing (choosing or intending) and permitting (accepting). Today, many proportionalist moralists¹⁷, giving little sign of having reflected on the doctrine of creation, have fallen back into the undifferentiated problematic of «causing» evils, at the same time accepting the Enlightenment extension of «cause» to include whatever one could have prevented but did not — a concept incompatible with Christian understanding of divine holiness.

holiness is incompatible with his in any way intending human sin; but God, and therefore also human persons, can rightly intend pre-moral evils. They have difficulty explaining (i) why — on proportionalist principles — one may not rightly intend the sin of another as a means to reducing the overall number or gravity of sins, and (ii) why the difference between intending and permitting should be relevant in relation to one's involvement in the wrong-doing of others, but irrelevant in relation to one's involvement in any and every other kind of evil.

¹⁵ See JOHN OF DAMASCUS, *De Fide Orthodoxa* II, 29; AQUINAS, *STh.* I, q. 19, a. 9; PATRICK LEE, *Permanence of the Ten Commandments...*, in *Theol. St.*, 42 (1981), 422 at 435-436. Especially illuminating is AQUINAS, *De Veritate*, q. 5, a. 4, stressing that natural defects are «means» only in the sense that God turns them to good effect; they are not «means» in the sense that every chosen means is, for every chosen means, however proximate, is not only a means but also an (intermediate) end (and thus is intended). One may add: To say that God intends any evil whatsoever would be either to hold that evil is a positive reality or to deny that God's will is creative.

¹⁶ PHILO, *Questions and Answers on Genesis*, I q. 23; see also qq. 68.78.89.100; II, q. 13; *De Confusione Linguarum*, c. 36, para. 180. Cfr PLATO, *Rep.* II 379 B-C; X 617 E.

¹⁷ E.g. B. SCHUELLER, *La Moralité de moyens: La relation de moyen à fin dans une éthique normative de caractère téléologique*, in *Rech. de Scj. Rel.* 68 (1980), 205 et 222: «Quoi que l'on choisisse, qu'on néglige d'aider l'un pour ne pas avoir à nuire à un autre, ou qu'on nuise à l'un pour pouvoir aider les autres, les conséquences négatives qui résultent du choix sont un pur moyen en vue des conséquences positives qui en résultent. Cela découle du concept de vouloir et de choix préférentiel». For a thoroughgoing confusion of «willing» with «causing», in the interests of proportionalism, see e.g. K.-H. PESCHKE SVD, *Trag-fähigkeit und Grenzen des Prinzips der Doppelwirkung*, in *St. Mor.* 26 (1988), 101 at 110-112.

V

The foregoing observations in no way exhaust the significance of Creation for ethics, philosophical or theological. I have not touched upon what God's continuing fecundity in creation signifies for the human *ordo amoris* in which provision for new lives has a certain priority¹⁸. I have said nothing about how an understanding of each human person's existence as a divine gift, indeed an altogether special gift¹⁹, can illuminate the moral understanding of questions touching the killing and the «producing» of human persons. Above all, I have said too little of what could be said about how moral categories, even of natural reason — categories such as *obligation* and *right* — silently draw upon the disposition to *gratitude*, the appropriate consequence of acknowledging the creative and utterly mysterious generosity which grounds all that we are and have and do and can become.

¹⁸ See *STh.* II-II, q. 26, a. 9, ad 1 & ad 3.

¹⁹ See D-S 3896; PAUL VI, *Professio fidei*, in AAS 60 (1968), 436; CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Donum vitae*, 22 February 1987, at fn. 17.

LA VERDAD DE LA CREACIÓN Y EL MAL MORAL

CARLOS CARDONA*

«Es necesario que la reflexión ética se funde y se arraigue cada vez más profundamente en una verdadera antropología, y ésta por último en aquella metafísica de la creación que está en el centro de todo pensar cristiano. La crisis de la ética es el “test” más evidente de la crisis de la antropología, crisis debida a su vez al rechazo de un pensar verdaderamente metafísico. Separar estos tres momentos — el ético, el antropológico, el metafísico — es un gravísimo error. Y la historia de la cultura contemporánea lo ha demostrado trágicamente». Juan Pablo II terminaba con estas palabras, y esa exhortación, su discurso del 10 de abril de 1986. Pocos días antes había yo concluido una obra (*Metafísica del bien y del mal*), comenzada unos quince años antes, en la que acometí precisamente esa tarea de recuperación de unidad de aquellos tres momentos, en base a la metafísica *verdad de la creación*.

Esa tarea, realmente ardua y vasta, está sólo en sus comienzos, y no son pocos, ni fáciles de superar, los obstáculos que quisieran cerrarnos el paso en tal dirección. Voy ahora a referirme a uno de ellos, que en cierto modo resume y engloba otros muchos: la reiterada acusación de Heidegger al «creacionismo cristiano», como responsable en gran parte del justamente lamentado «olvido del ser».

Ya en *Sein und Zeit*, dice que «con el *cogito sum* pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo “radical” es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente el sentido del ser del “*sum*”». Y atribuye esa decisiva omisión a que «la *res cogitans* es definida ontológicamente como *ens* y el sentido del ser del *ens* como *ens creatum*». (Personalmente, no acabo de ver con claridad si esa remisión al *ens creatum* no era simplemente un expediente elusivo «par provision»).

En *Die Frage nach der Ding*, intentando «ordenar todo el contenido de la metafísica moderna», y después de afirmar que la «naturaleza o el cosmos se comprenden como lo creado a partir del dominio del cristianismo en occidente: no sólo en la Edad Media, sino también a través de

* Professore straordinario di metafisica Università di Navarra, Pamplona.

toda la filosofía moderna» (ya que «la metafísica moderna a partir de Descartes hasta Kant, y más allá de Kant, la metafísica del idealismo alemán, no es pensable sin las concepciones básicas del cristianismo»), dirá que para aquella «configuración de la metafísica son esenciales dos momentos: 1. la concepción del ente como *ens creatum*; 2. el rasgo fundamental matemático. Aquel primer momento se refiere al contenido de esta metafísica, el segundo se refiere a su forma». (Personalmente, me parece que se podría convenir con Heidegger en esto, siempre que aquel contenido — el *ens creatum* — fuese en su totalidad susceptible de «formalización» matemática: reducción que obró efectivamente Kant, para la «razón pura»).

También en *Holzwege*. «La inclinación a hacer del sistema materia-forma la constitución de cualquier existente, recibe todavía otro aliciente especial por el hecho de que, de antemano, a base de una fe — a saber, de la bíblica —, el conjunto de lo existente se presenta como creado, es decir, en este caso confeccionado». Esa desviación, a juicio de Heidegger, continúa «en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. Su metafísica descansa también en la combinación materia-forma de cuño medieval, que ya solamente en las palabras recuerda la sepultada esencia de εἶδος e ὕλη. De ahí que la interpretación de la cosa según materia y forma, tanto si sigue siendo medieval como si se convierte en trascendental kantiana, haya llegado a ser corriente y natural. Pero por eso no es menos que las demás mencionadas interpretaciones de la cosidad de la cosa un atropello al ser-cosa de la cosa». (Personalmente, entiendo que aquella «inclinación» a que él se refiere, fue en gran parte propia de la Escolástica medieval, que por eso postulaba una «materia espiritual» para los espíritus puros creados, para mantener la «potencialidad» constitutiva de la criatura. Pero fue energicamente recusada por Santo Tomás — de quien Heidegger parece no tener más que noticias espúreas —, que hace del aristotélico par materia-forma, o de la forma sola si subsistente, una simple *potentia essendi* que, entonces, ya no puede concebirse como preexistente, sino como constituida precisamente como tal por su propio *actus essendi*, que es, por eso, el «ser-cosa de la cosa», en cuanto participado por el *Ipsum Esse Subsistens*, Ser por esencia o Acto Puro de Ser. La «fe bíblica» ciertamente inspira ese descubrimiento — o desocultación —, pero haciendo ver a la inteligencia natural la verdad profunda del ente, sólo atisbada por el par aristotélico materia-forma. Sin embargo, la ignorancia del Profesor de Friburgo es excusable, toda vez que la mayor parte de los «tomistas» se obstinaron en reducir la metafísica de Santo Tomás a la de Aristóteles, sin advertir su originalidad y su penetración en la estructura trascendental del *ens creatum*).

Igualmente en *Was ist Metaphysik?* «La dogmática cristiana niega la verdad de la tesis *ex nihilo nihil fit*: transforma la significación de la Nada al entenderla como “la Ausencia” (*abs ens*, *abs entia*) radical del existente extra-divino: *ex nihilo fit... ens creatum*. La Nada se convierte así

en la noción antitética del Existente verdadero, del *Summum Ens*, de Dios como *Ens increatum*. (Personalmente, me parece que aquí la ignorancia de Heidegger no es ya tan excusable. Aristóteles no entendió la Nada como materia privada de forma — como Heidegger asegura un poco antes —, toda vez que entendió la materia como potencia, aunque sin plantearse su origen, y dándola así como eterna e increada. En todo caso, para Santo Tomás, la materia con la forma — o la forma sola, si es subsistente o espiritual — es ya *potentia essendi*. La forma no es el acto de ser, aunque lo confiera a la materia. Por otra parte, la nada no es un término real *ex quo* se haga el ente, que se hace *ex nihilo sui et subiecti*; y no es propiamente algo antítetico de Dios, sencillamente porque la nada no es. La nada es concebida por oposición no al «Ente increado» — que no es Ente, sino que es el Ser mismo, y que no se define por la «increación» —, sino por oposición al ente creado).

El equívoco prosigue en *Identität und Differenz*. «Dios entra en la filosofía por la Conciliación, que hemos pensado en primer término como el preámbulo introductor a la esencia de la Diferencia entre el ser y el ente. La Diferencia constituye el plan general según el cual se ha edificando la esencia de la metafísica. La Conciliación nos revela el ser como el fondo que aporta y que presenta; y este fondo tiene él mismo necesidad de una fundación-en-razón apropiada, a partir de aquello que ese fondo funda en razón: es decir, tiene necesidad de una causación por la Cosa más original, por la Cosa primordial (*Ursache*) entendida como *Causa sui*. Ese es el nombre que conviene a Dios en la filosofía. A ese Dios el hombre no puede ni rezarle ni sacrificarle. El hombre no puede, ante la *Causa sui*, ni caer de rodillas lleno de temor, ni tocar instrumentos, cantar y danzar». (Personalmente, afirmo que Dios no ha entrado en la filosofía como Heidegger dice. Ha entrado como Causa primordial o Primera y radical, como Causa incausada de las cosas causadas, y así — ya con Santo Tomás, sobre todo — como el Acto Puro de Ser o Ser por esencia o Ser mismo Subsistente. Ese Dios como *Causa sui* es el spinoziano, que deriva de la posición cartesiana, tributaria a su vez del formalismo escolástico. Ese es el «Dios de los filósofos» o del racionalismo. Pero no es ése el Dios que la metafísica puede hallar, y que de hecho ha encontrado, y que está en continuidad con el Dios que sobrenaturalmente se revela como «El que es». Muy atinadas las observaciones de Gilson, en *Constantes philosophiques de l'être*: «Eso es preguntarse cómo ha venido Dios al ser, cuestión que se presenta de nuevo en cada momento de la reflexión onto-teológica. Los teólogos no tienen inconveniente en responder diciendo que han partido a *creatura mundi*. En lenguaje filosófico, esto quiere decir que hay algo: *es gibt Sein*. Partiendo del ser, no puede llegar más que al ser, y es lo que se hace al poner a Dios como el Ser, pura y simplemente. Es natural que espíritus no metafísicos crean formarse así un concepto positivo de Dios; pero como lo ponemos como supremo en una línea que parte de la criatura, Ser es aun para Dios un nom-

bre de criatura. Incluso, de todos los nombres que se le pueden dar, éste es el que es más esencialmente nombre de criatura; y esto al menos no se puede dudar que los teólogos lo hayan sabido. En su comentario al *De divinis nominibus*, x. V, 1, diciendo por qué el nombre *Quien es* conviene supremamente a Dios, Tomás de Aquino observa: "Si alguna causa debe ser nombrada a partir de su efecto, la denominación que mejor conviene se toma del principal y más noble de sus efectos. Ahora bien, de entre todos los efectos de Dios, el ser mismo (*ipsum esse*) es el principal y el más noble. Luego Dios, que nosotros no podemos nombrar más que a partir de sus efectos, es nombrado Ser con suprema pertinencia". Y, un poco más adelante, Gilson prosigue: «Dios se nombra ser, siendo el ser lo supremo en las cosas, a partir de las cuales le podemos nombrar; lo designamos así como la más noble de las causas, pero es en efecto como su causa como le nombramos. Porque las cosas son entes, damos a su causa el nombre de Ser. Sin embargo, El es en sí mismo infinitamente más que la causa de los entes, y para lo que es absolutamente en Sí mismo, no tenemos nombre. Este es el sentido profundo del Tetragrammaton, y de la obstinación secular del pueblo judío en negarse a divulgar la manera de pronunciar su nombre. Nombrar a Dios lo menos mal que se puede, es hacer lo mejor posible, pero no es cometer el error de pretender decir lo que es en la soledad de su perfección»).

En *Einführung in die Metaphysik* (y no pretendo aquí agotar las referencias), aquella conocida acusación: «Solo en la sofística y en Platón la apariencia fue explicada como mera apariencia, y con ella disminuida. Al mismo tiempo, el ser en cuanto *lódea* se desplazaba a un lugar suprasensible. Se abrió el abismo, *χωρίσμος*, entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo y el ser real que se halla en algún lugar de allá arriba; es decir, se abrió aquel abismo que más tarde estableció la doctrina cristiana, que transformó lo inferior en lo creado y lo superior en el Creador, pudiendo, con las armas así transformadas, oponerse a la antigüedad (entendida como paganismo) y disimularla. Por eso Nietzsche dijo con razon que el cristianismo es un platonismo para el pueblo». (Personalmente, anoto que la noción tomista de *actus essendi* — y no la de existencia — permitió conjugar admirablemente la participación platónica — llevada al ser — con la consistencia ontológica de la substancia aristotélica, y enlazando a la vez con la intuición parmenídea del ser. Pero es claro que de esto Heidegger no tiene siquiera noticia).

Como afirma Fabro (*Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*), entiendo que hoy no es factible una recuperación de la metafísica de Santo Tomás soslayando la posición heideggeriana: primero, porque Heidegger ha escrutado a fondo la instancia positivo-negativa del pensamiento moderno (el *cogito* como realización del *volo*), que ha llevado a la sustitución de la verdad por la certeza (*Gewissheit*) y a vaciar la distinción de esencia-existencia precipitando en el nihilismo de la *Wille zur Macht*; después, porque Heidegger ha puesto de relieve la permanente

unidad de fondo en el embrollo y en la oposición de los diversos «sistemas».

De ahí que quizá no haya sido inútil el pequeño *excursus* hecho hasta aquí sobre la interpretación heideggeriana de la metafísica *verdad de la creación*, que nos ha permitido señalar marginalmente algunos importantes equívocos — muy propios de la línea Descartes-Kant-Hegel en que Heidegger explícitamente se sitúa —, y que en gran medida pueden ser reducidos a la secular confusión entre acto de ser y existencia y a la concomitante exclusión de la doctrina de la participación, en la mayor parte de los pretendidos intérpretes de la metafísica de Santo Tomás, lo mismo que en sus habituales adversarios. La gravedad de la situación contemporánea nos obliga, ciertamente, a re establecer la verdad del ser de la creación, disipando con la mayor destreza posible todo lo que — generalmente con muy noble intención — la ha ofuscado, hasta convertirla en aquella tosca caricatura que Heidegger no tiene dificultad en ridicularizar.

En síntesis, y a partir de la primordial experiencia inteligente del *ens* (visto *quasi habens esse*), propia de todo entendimiento humano, y que desde el punto de vista de la historia de la filosofía nosotros podemos situar ahora en Parménides, Santo Tomás ve así el progresivo descubrimiento del ser del ente (*STh. I*, q. 44, a. 2): «Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt ad cognitionem veritatis». Verdad que Santo Tomás ve radicalmente en el ente mismo, y sólo derivadamente en el conocimiento. «A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum *increatam* (el subrayado es mío), assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutacionum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi». El siguiente paso viene dado con el descubrimiento de las formas substanciales, pero manteniendo la indubitable de la materia como dada, y sin cuestionar su origen. «Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum formam substancialem et materiam, quam ponebant *increatam* (vuelvo a subrayar yo); et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universiores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristoteles, vel ideas, secundum Platonem». Hasta aquí Santo Tomás sigue la descripción hecha por el mismo Aristóteles, pero advierte ya la radical carencia de ser, en la carencia de origen de la materia prima, que la hace en sí misma ininteligible y que, para los griegos como para Heidegger, es simplemente un *factum* del que necesariamente partimos, y que no parece suscitar en ellos pregunta alguna. Por eso continúa: «Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum es-

sendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est *hoc ens*, vel inquantum est *tale ens*. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt». A considerar el ente sólo como *éste* o como *tal*, mantenían la inconsideración de aquello por lo que el ente es *ente*, aquello por lo que *es*, el ser (no la existencia, que es lo resultante), que precisamente como tal reclama una causa, que sólo puede ser el Ser mismo por esencia o subsistente o Acto puro de ser, que así puede ser el Hacedor del ser de los entes, de su acto de ser participado. «Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *haec* vel *talia*, sed secundum quod sunt *entia*. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt *entia*, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *haec* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad *esse* illorum (este subrayado es mío) quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universalis causa *entium*». Estos últimos filósofos a los que se refiere Santo Tomás, serían los neoplatónicos griegos, los árabes y los latinos.

En consecuencia, la afirmación heideggeriana de que, desde la más remota antigüedad hasta nuestros días, el ser ha sido siempre tomado por el ente, y el ente por el ser, mezclados en una confusión sobre la que todavía nadie ha reflexionado (y la correspondiente de que la creación es puramente un elemento de fe cristiana, para explicar «extrínsecamente» la existencia, sin que se haya entendido intrínsecamente nunca) es, entre otras cosas, un desconcertante falseamiento histórico en un autor que alardea de visión histórica. Así lo hace notar Gilson, un tanto irritado ante aquella falsedad, en la obra antes mencionada: «Es inexacto que ese error haya sido universalmente cometido y, si fuese posible, más inexacto aún que esa confusión no haya sido jamás objeto de una reflexión seria». Y con su indiscutible y profundo conocimiento de la historia de la filosofía medieval, Gilson añade: «La cuestión ha sido puesta desde el siglo doce por los grandes metafísicos de expresión arabe, Alkindi, Alfarabi y sobre todo Avicena; ha sido retomada en el siglo trece por Tomás de Aquino, en el catorce por Duns Scoto y otros, y sometida por ellos a un examen que testimonia una clara conciencia de la importancia del problema. ¿Hay que identificar las nociones de ser y de ente, concebir el *esse* como un *ens*? ¿O no se debe más bien concebir el *ens* mismo como no siendo tal más que en virtud de un acto de *esse*, que es precisamente un acto de ser?».

En cuanto al decisivo influjo de la fe en el más importante descubrimiento que la humana inteligencia natural haya jamás hecho (el paso del ser del ente a Dios), Gilson dice que Heidegger «ha reflexionado mucho sobre el ser, pero muy poco sobre Dios. Ahora bien, la trascendencia absoluta del ser sobre el ente no apareció plenamente, en la metafísica del ser, hasta el momento en que, teologizando a fondo la noción de ser, esa

metafísica la identifica con la noción filosófica de Dios. Entonces en efecto, es decir, en el momento en que el entendimiento se esfuerza por concebir el Dios de la religión, el pensamiento se encuentra en presencia de un *esse* puro, del que se puede decir, a elección, que él mismo es su propia esencia, o que es sin esencia, pero que en cualquier caso el intelecto debe esforzarse por concebir como libre de toda esencia que añadiría sea lo que fuere a su *esse*. Un *es* libre de todo *lo que*, es precisamente un ser que no se define como acto de un ente. Tan verdadero es esto que, si él hubiese elegido libremente permanecer eternamente en su bienaventuranza solitaria, Dios seguiría siendo el ser puro mismo, y nada le faltaría sin que hubiera un solo ente». (Personalmente, sólo matizaría lo de la «soledad», porque ¿no parece viable afirmar — dado al *opus sathanonis* de la Redención — dentro del ámbito de la metafísica del ser, la pluripersonalidad divina, en la unicidad y en la unidad de Dios, en cuanto se advierta que el ser es activo de suyo, y que esa actividad esencial es inteligencia y amor?).

Sobrada razón tiene igualmente Fabro cuando, en el ensayo que he citado, afirma que el origen de tanto equívoco puede situarse documentalmente en la controversia entre Enrique de Gante y Egidio Romano, que concuerdan en la distinción entre *esse essentiae* y *esse existentiae*. Ahí «se clarifica la mediación funesta que la distinción escolástica entre *essentia* y *existencia* ha tenido en el "Tolvido del ser" consumado por el pensamiento moderno con la resolución del ser en la identidad pensamiento-voluntad mediante la posición del *cogito*». Planteada la distinción de esa manera, la esencia y la existencia venían a resolverse en el *esse commune*, vacío y generalísimo, como la nada que sustenta la esencia (contenido inteligible o «idea», subproducto del separatismo platónico, para Heidegger) y también la existencia (como hecho bruto o *factum*, fundado en la causalidad extrínseca del creacionismo cristiano, para Heidegger, luego — mediante el *cogito* — substituida por la capacidad representativa del *Ich denke*: «Ich stelle etwas als etwas»).

Pero ésa no es ciertamente la metafísica de Santo Tomás, para quien el *esse* es el acto del *ens*: «Esse dicitur actus entis in quantum est ens» (*Quodl. IX, II, 3*). Mientras el nombre de «cosa» o *res* deriva de la *quiditas*, «nomen ens imponitur ab actu essendi» (*In IV Metaph. I, 2*), como consistencia primordial del ente y portante de su verdad propia. De ahí deriva (y no de una acción extrínseca) la existencia como realidad «de hecho», testimoniada por la experiencia y que se resuelve en la actividad copulativa del juicio, donde el ser tiene mera función de «término medio».

En cambio, el pensamiento moderno continúa el formalismo escolástico, que concede la prioridad noética al contenido y llama actualidad al hecho de la producción (causalidad divina para la Escolástica, causalidad cognoscitiva para el Inmanentismo), con lo que, como anota justamente Heidegger, el portador de la verdad no es nunca el ente, sino Dios o el

hombre. Pero eso no es lo que Santo Tomás sostiene. Para él, el *esse* no es la dependencia causal, sino el efecto radical de la causación trascendental o creación, efecto realísimo, que sólo como tal comporta una relación de dependencia (predicamental y no trascendental); de manera que el *esse* es intrínseco al ente, como acto radical constitutivo, participación del Acto Puro de Ser o Ser por esencia. Por eso, el concepto *ens* no es el más vacío y abstracto, sino el más preñado y concreto: «unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte, sicut in principio» (*In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3).

El primer trascendental, fundante y originario, es el *ens*. «Id quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non es capibile ab intellectu» (*In De Causis*, VI). De la captación del ente (que incluye, inicialmente de modo confuso, su acto de ser) deriva toda posterior afirmación y negación y, por tanto, la explicitación de los demás trascendentales: *unum*, *verum*, *bonum*... Por eso, la verdad sigue al ser, y no lo precede. «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur» (*In I Sent.* d. 19, q. 1, a. 1).

En consecuencia, la determinación de la verdad de la creación ha de hallarse en la determinación del *ser* de lo creado. Es la noción de participación la que ofrece a Santo Tomás la clave para desentrañar la estructura profunda del ente real, creado. Lo que no es algo totalmente y por sí, lo es parcialmente y por otro. Lo que es por participación, es causado por lo que es por esencia, y se compone realmente de participante y participado: componentes que están unidos entre sí como potencia y acto de ser. Así, el par aristotélico acto-potencia trasciende el orden predicamental (de las substancias corpóreas: materia-forma) y se sitúa en el plano del ser, donde el acto es el ser mismo participado (dados por Aquel que es el Ser por esencia: el Ser mismo Subsistente) y la potencia es *potentia essendi*, una cierta capacidad de ser, determinada y constituida como tal (esto es capital, para no entender la esencia como previa y solicitando de algún modo su acto, al modo como la materia real solicita su forma: el paso de aquél par a la trascendencia exige esa depuración) por su acto propio, según el grado con que Dios Creador lo da a participar. Y éste es el ente real y concreto (compuesto) de nuestra experiencia indubitable.

«Propiamente la creación se refiere al ser de la cosa; de donde se dice en el Libro *De Causis* (prop. 8) que el ser es por creación, y lo demás por información. Pero simplemente y por sí, el ser pertenece al supuesto subsistente; las otras cosas se dicen ser en cuanto el supuesto subsiste en ellas: esencialmente, como la materia y la forma, y así la misma naturaleza se dice ser; o accidentalmente, como se dicen ser los accidentes» (*In III Sent.* d. 11, q. 1, a. 2). El acto de ser creado constituye a lo que tiene ser, que es compuesto de substancia y accidentes, de esencia y acto de ser (de donde resulta la existencia). El supuesto es la totalidad del ente real, que tiene el ser como «acto de todo acto y de toda perfec-

ción» (*De Pot.* q. 7, a. 2 ad 9), como origen *real* de todas sus determinaciones positivas y de su singularidad. «El ser de cada cosa le es propio, y distinto del ser de cualquier otra cosa» (Ib., a. 3). Dios da al sujeto creado el ser en propiedad privada, y ese acto de ser participado es el origen de toda propiedad y la fuente de toda originalidad, y gratuitamente (sin necesidad previa alguna) constituye al ente en algo real.

En los entes creados el ser no es el sujeto del ser, como el correr no es el sujeto de la carrera. Y lo mismo que no podemos decir que el mismo correr corre, así no podemos decir ahí que el mismo ser (*creado*: este matiz ha escapado a Heidegger por su infundado anticreacionismo) sea. Lo que corre es el sujeto de la carrera, y como tal sujeto decimos que corre y participa del correr. De esta manera podemos decir que «el ente (*id quod est*) es, en cuanto participa el acto de ser. Y esto es lo que dice Boecio: «el mismo ser aún no es», porque no se le atribuye el ser como a sujeto del ser: sino «lo que es», «recibida la forma de ser», es decir, recibiendo el mismo acto de ser, «es, y consiste», o sea, subsiste en sí mismo. Pues ente no se dice propiamente y por sí más que de la substancia (la *ousía* aristotélica), que es lo que subsiste» (*In Boeth. de Hebd.* 2). Es claro que esto vale para la criatura, para el ser participado; porque el *Ipsum Esse Subsistens* (infinitamente trascendente, precisamente como Causa del ser creado) verdaderamente *es*. Los entes, que tienen el ser recibido o participado, son por su acto de ser, pero no se puede decir propiamente que su ser sea (y esto sí que lo ha entrevisto Heidegger), precisamente porque estos entes no son el ser, sino que son hechos ser *suscipiendo ipsum actum essendi*, recibiendo el constitutivo acto de ser (que así ya no es la mera actualidad o «factualidad» de la esencia).

Situado ontológicamente entre la substancia espiritual (el ángel) y la substancia estrictamente material, el hombre (la persona humana: lo que Heidegger llama el *Dasein*) constituye un caso peculiar del ente, donde la forma es ella misma subsistente o espiritual, y participa a la materia (el cuerpo) su propio acto de ser. Los padres hacen el cuerpo, como cuerpo o materia, pero este cuerpo es el cuerpo de *otro* hombre sólo porque Dios le infunde como forma propia un alma espiritual directamente creada por El (en cuanto propietaria de su ser espiritual, que no puede recibir de la materia), que participa el ser a aquel cuerpo. Por eso, «aunque las almas se multiplican al mismo tiempo que los cuerpos, la multiplicación de los cuerpos no es la causa de la multiplicación de las almas» (*CG II*, 81). La causa es el acto de ser, *creado*: fruto todo él de la Potencia Creadora del que es el Ser Mismo, por Dios.

Aunque la naturaleza humana completa incluya el cuerpo, el alma es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma, y participando al cuerpo su propio acto de ser. Sabemos que subsiste en sí porque tiene operaciones (el entender y el amar) que no son corpóreas, al implicar la posesión *intencional* (no física) de la forma ajena en su alteridad (abstracta de la materia, y así universal y no espacio-temporalmente situa-

da), no determinada e individuada por materia alguna. Y como el obrar sigue al ser (el ser es operativo de suyo), una operación espiritual (inmaterial) indica una substancia espiritual. El cuerpo es condición inicial, pero no origen o causa de la individualidad del alma. Este origen está en el Autor del Ser, y por eso el alma es en sí misma inmortal; aunque el compuesto humano (alma-cuerpo, forma-materia) sea mortal.

Es el acto de ser participado el que hace que la forma substancial (subsistente en sí misma, como el alma humana; o no, como en los entes meramente corpóreos) sea entonces — y no antes — una *real* potencia de ser, en cuanto constituida como forma subsistente (sola o con una materia determinada, *signata*) por su propio acto de ser, por el ser participado según un determinado grado de perfección, dependiente de la libre voluntad creadora de Dios. Así, ese acto de ser es de alguna manera trascendente y, a la vez, radicalmente inmanente, causa total y profunda de todo el ente, acto intensivo y emergente aunque secretísimo, que es del todo gratuito y realmente distinto de la esencia, de la que — en la criatura, por ser criatura: por no ser de suyo y por sí, del todo y siempre — el ser no es parte, y que no es en manera alguna exigido por ella.

La verdad metafísica de la creación está aquí: simultáneamente evidente — como evidente es el ente efectivamente creado — y misteriosa, como misteriosa e indeducible es la voluntad creadora de Dios, irreductible a cualquier «necesitarismo», contra el intento del pensamiento griego precrístico y contra el neopaganismo post-crístico o inmanentista. Quien no sepa mantener a la vez aquella doble vertiente — evidencia y misterio — es incapaz de hacer metafísica, y no logrará saber nunca nada del ser, que sin embargo es el acto de toda realidad y la consistencia misma de toda verdad.

La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a un acto de amor divino, a amor puro, infinitamente generoso y liberal, puesto que no podía generarla necesidad o indigencia alguna. Dios ha querido el bien para *alguien*, y por la fuerza misma de ese amor le ha dado el ser, ha hecho que fuese efectivamente *alguien* ante El y para siempre. El término de una creación amorosa sólo puede ser la participación de ese amor: dar el ser a seres capaces de amar, seres libres, excedentes ellos mismos de la necesidad. De ahí que lo querido por Dios en la creación *proprie et per se* (CG III, 112), directamente y por sí, sean sólo las personas. Todo el resto del universo es sólo su *habitat*, el «jardín de delicias» de que habla el Génesis (en cierto modo, el «mundo» que establece Heidegger, sólo que no es el hombre para el mundo, sino el mundo para el hombre).

Después de los espíritus puros, el hombre es la más semejante a Dios de todas las criaturas: «no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, que tiene voluntad libre e incorruptible, por lo que se asemeja a Dios más que las otras criaturas» (*In Symb. Apost.* a.1). El ser de su alma inmaterial y subsistente le hace capaz de conocer y de amar: «ima-

gen natural de la Trinidad divina», afirma Santo Tomás (*De Pot.* q. 9, a. 9), y así «capaz de Dios, porque sólo ella puede conocerle y amarle explícitamente» (*De Ver.* q. 22, a. 2, ad 5).

Toda el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes (*CG* II, 72); pero más que decir que el cuerpo contiene el alma, hay que decir que el alma contiene el cuerpo, de manera que no está totalmente absorbida por éste o en él totalmente sumergida, sino que emerge en su realidad espiritual (*STh.* I, q. 76, aa. 1 y 3). Esto es lo que le permite trascenderse a sí misma y aun todo el orden creado, y llegar hasta el *Ipsum Esse Subsistens*, personal y amoroso.

Es la propiedad privada y ya perenne de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier parte del universo (de cualquier «ente a la mano» y de cualquier «ente ante los ojos», en la terminología de Heidegger). Y esa propiedad comporta su propia y personal relación a Dios (relación predicamental, accidental, porque no es de su esencia, que puede concebirse sin ella), relación que sigue necesariamente al acto de ser, a la efectiva creación de cada persona, señalándola ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia en la tierra y en el tiempo, de su «historicidad»: una feliz unión, de amistad, que resulta de la recíproca y manifestada benevolencia, que origina comunión de vida y comunicación de bienes. Y eso ya en el orden natural, según la vida del espíritu (*STh.* II-II, q. 23, a. 1, ad 1). Estamos ante una verdad metafísica, de filosofía primera, y no exclusivamente sobrenatural y revelada.

El principio de toda moralidad está en que la persona se comprenda a sí misma — y comprenda a los otros — como *alguien delante de Dios*, y a partir de ahí ajustar sus actos libres según el amoroso querer de Dios, tal como viene expresado por la naturaleza misma de todo lo que es, en su esencia y en su dinamismo interrelacional. Esta moralidad metafísica y personal está en las antípodas del abstracto moralismo juridicista y también de la caótica e irracional «moral de situación», que son la versión moral del racionalismo esencialista y del empirismo existencialista, ignorantes uno y otro de la metafísica del acto de ser.

Dios obra por amor, pone el amor, y quiere sólo amor, correspondencia, reciprocidad, para la amistad. Y de ese amor sólo la libertad — la excedencia en el ser — es capaz. Terminativa y perfectamente, el hombre es persona si es amor; de lo contrario, se autorreduce a cosa. Pero sólo se es amor si se quiere en libertad. De ahí que el hombre, por su operación esencial sea *causa sui*, que era la definición aristotélica de la libertad, aunque en él no bien precisada aún.

Como bien afirma Kierkegaard en su *Diario*, la existencia de seres libres, de los hombres, postula necesariamente la existencia de Dios. Sólo la Omnipotencia puede producir seres libres. Cuanto más perfecta es una causa, tanto más autónomos son sus efectos, más les participa su propia

perfección, también operativa y causal. (Estamos aquí, como es obvio, ante una nueva formulación de la IV vía, que es la más radicalmente metafísica). Todo defecto de causalidad genera dependencia. Por eso sólo la Omnipotencia pueda crear, poner de la nada (*sui et subiecti*) seres que son en sí mismos y de alguna manera por sí mismos, y no como algo del Ser que los causa. Sólo la Omnipotencia puede crear seres libres, independientes en su hacer, *causa sui*.

El hombre no es perfectamente libre: su conocer y su querer son — como su ser y por su ser — participados, limitados, no idénticos con sus respectivos objetos. El mal y el error corresponden a esa limitación propia de una libertad creada, aunque no como necesidad, sino sólo como posibilidad de deficiencia. Poder querer el mal (la nada relativa, la privación de un bien debido) no es de la esencia de la libertad ni parte de ella; aunque en la criatura sea su signo, signo de una libertad sólo participada. Cuando el hombre libremente identifica su conocer con el conocer divino, y su querer con el divino querer, su libertad adquiere plenitud; disminuyendo, en cambio, en la medida en que divergen.

La libertad se cumple como libertad en el amor del Bien, en el amor del Amor: a El que Es, a El que Ama. La libertad que cualifica moral o éticamente a la persona humana, es la libertad del fin, y no sólo de los medios (o libre arbitrio). Esa elección del fin, ese acto de dilección o amor electivo, y no simple aspiración a la felicidad, o al «bien en general», es lo que funda la moralidad del obrar humano. Se trata de una elección voluntaria de algo que no es uno mismo y ni siquiera formalmente para uno mismo: amor electivo que se distingue del «natural» o apetencia o deseo indigente. Aquí entra ya el conocimiento del fin como tal, y así el hombre puede pre establecer de algún modo su propio fin (*In II Sent. d. 25, q. 1, a. 1*). La elección no se plantea propiamente entre el bien y el mal, formalmente como tales: nadie quiere el mal en cuanto mal, porque eso sería forzar el amor de naturaleza, que es inevitable; sino entre el bien que es *otro* (y que es el Bien mismo, porque es el Amor), o el bien que soy yo y es para mí, y que entonces ya no es querido simplemente de modo natural y necesario, sino de modo libre, electivo y responsable. Y en ese segundo caso, yo que soy naturalmente «bueno», me hago infranaturalmente malo, al querer mal el bien que quiero, contra el querer bueno de Dios, que quiere por amor que yo quiera bien, que le ame con todo mi corazón. Este es el primer mandamiento moral, y es la fuente y la substancia de todos los demás. Mandamiento de amor total que sólo Dios puede imponer, en cuanto que El es Amor, y es el origen amoroso de mi capacidad de amar y su sentido último.

Hay que decir al formalismo escolástico (padre natural del racional-voluntarismo inmanentista) que Dios no es «indiferente» para la voluntad que puede pecar. El sí o el no, proceden no del «tanto da» (ni siquiera subjetivo y errado, como concedían con mejor voluntad que inteligencia los escolásticos que perdieron el acto de ser), sino de un amor radical,

que se mueve entre estos dos polos: Dios y yo, que son los dos señores que se disputan la soberanía sobre mí, y a los que no se puede servir simultáneamente. Esto, que es tan evangélico, constituye una verdad metafísica, de ética natural.

La verdad de la creación, como donación gratuita de ser y de ser para siempre, que Dios hace a la persona creada, me impone esta conclusión: Dios me ama, quiere el bien para mí. Más aún, al hacerme capaz de conocerle y amarle, Dios se constituye El mismo en mi bien, para la amistad. Por eso quiere que ame como El ama: generosa y libremente. Es patente que ese amor no se puede «forzar»: ni por moción interna ni por proposición extrínseca necesitante; porque en uno y otro caso, el resultado ya no sería amor electivo. De ahí la necesidad de un «tiempo de prueba» o, mejor dicho, de una oportunidad. Y de ahí el «riesgo de Dios» al crearme, y mi riesgo al elegir mi fin. No podíamos haber sido creados felices, contra la superficial lamentación que en ese sentido hacen los dimisionarios de la libertad. Sólo en Dios coinciden necesidad y libertad: ser y amor. Nosotros hemos de querer amar, y no sólo ni primordialmente ser felices o gozadores de nuestro bien; y hemos de quererlo electivamente, es decir, pudiendo no hacerlo. Pero como Dios quiere mi bien, me impera que ame así: con todo el peso de su autoridad eterna, me dice que El lo quiere, para que yo lo quiera, sí quiero.

La vida ética o espiritual es amor. La persona vive como persona en la medida en que ama. Si no ama, está espiritualmente muerta: carece de su operación radical y propia. Sobre todo, hay que hablar aquí de «muerte» cuando la persona no sólo no ama en acto, sino que se ha hecho a sí misma incapaz de amar, por aposición del acto contrario, que remite la potencia, aunque no llegue a destruirla del todo. Ese estado de muerte espiritual se experimenta psíquicamente como vacío e inanidad, impotencia, carencia de sentido, desolación: la desolación de un yo errabundo, de un yo relativo sin referencia alguna, de un yo insustancial, reduplicación disolutoria de la relatividad. Esta es la esencia del mal moral.

Es por el amor como el hombre recibe su cualificación definitiva: según como ama, es bueno o malo. «No se dice que el hombre es bueno porque es bueno en parte, sino porque es totalmente bueno; y eso sucede por la bondad de la voluntad, ya que la voluntad impera los actos de todas las potencias humanas. Y eso proviene de que cualquier acto es el bien de la potencia respectiva; de donde sólo se dice ser bueno el hombre que tiene buena voluntad» (*Q.de virt. in comm. a.7 ad 2*). Aquí no es cuestión de estar «dotados», como sucede en el conocimiento y en las facultades sensitivas, en el tiempo; aquí inicialmente somos todos iguales (aunque al final podemos ser muy diferentes, según lo que cada uno haya hecho con su libertad). «No se dice bueno al hombre porque tiene una buena inteligencia, sino porque tiene buena voluntad, ya que la voluntad se refiere al fin como a su objeto propio» (*STh. I, q. 5, a. 4, ad 3*). Ese fin es lo que determina todo lo demás, y por tanto es la volición del fin

— la libertad — lo que determina lo que uno es. Esto lo ha entendido siempre — y tenía que ser así, estando en juego el destino eterno de la persona — el conocimiento espontáneo o «sentido común», cualificando de esa manera a la «buena persona», hombre bueno u hombre de bien.

Sólo amando de verdad seremos eternamente felices. Pero esa felicidad ha de ser consecuencia, efecto, nunca intención primordial. La elección ética se juega propiamente ahí: Dios, aun a riesgo de mi felicidad; o mi felicidad, aun a riesgo de Dios. El mal moral o pecado más que negar directamente a Dios o ir contra El — que sería lo más grave: la melicia —, es no quererle como Dios, absolutamente; y eso *ipso facto* incapacita para amarle y, como consecuencia, para gozar en su unión. Y algo análogo sucede con el pecado contra el prójimo: no es necesario querer su mal — es lo más grave —, basta no querer su bien, ignorarlo como persona, usarlo como una cosa, por placer o para utilidad..

Es muy importante no identificar el bien con el placer y el mal con el dolor. El placer y el dolor son los términos poseídos del «amor natural». El bien y el mal morales son los términos en sí del amor electivo, es decir, donde la dilección o amor electivo — como tal se cumple realmente. De ahí la diferencia entre «mal de culpa» o mal moral, y «mal de pena» o padecimiento: es aquél el que hay que querer evitar (según el precepto ético general), porque su contrario es precisamente el bien.

Sólo las personas pueden ser amadas con verdadera dilección, y sólo así deben ser amadas: porque sólo las personas son verdaderos bienes en sí, de alguna manera absolutos, en cuanto dueños de sí, en cuanto libres y origen de amor. Cuando amamos de verdad — con amor *honesto*, en la terminología aristotélica — a alguien, es eso lo que realmente amamos: su amor, su capacidad de amar; y no ésta u otra cualidad suya, física o espiritual. Por eso toda persona — hermosa o no, inteligente o no, útil o no — puede y debe ser amada.

Por lo mismo, hay que decir que sólo Dios personal puede y debe ser amado absolutamente. El Dios que la inteligencia natural descubre no es una abstracción: el ser en general o el *Sein* heideggeriano. Es sujeto que ejerce el Ser absoluto, sujeto cognosciente y amoroso, personal. Por eso, al afirmar que Dios es el *Ipsum Esse*, hay que añadir en seguida: *Subsistens*, subsistente, personal. Y así debe ser amado. Propiamente no amamos la divinidad, sino a Dios: a El, tan amoroso que nos ha hecho amorosos a nosotros, se debe la totalidad del amor. Derivadamente, se debe también amor a toda persona, en cuanto sujeto de ser y de amor, a imagen y semejanza de Dios.

Sólo el amor a Dios funda una moral objetiva y universal (y no ya una «moral de intenciones»). El buen amor es «objetivo» o realista, busca el verdadero bien del otro. La buena intención sincera busca lo que es en sí mismo bueno según el ser. Sin Dios, no hay ética fundada, no hay libertad ni responsabilidad, ni sentido posible para el premio y el castigo.

A Dios le ofende mi pecado, precisamente porque me ama. Si no me amase, todos mis actos le serían del todo indiferentes (ni siquiera existirían). Pero como me ama, intencionalmente se ha identificado conmigo, yo soy ya su *alter ego*, y mi mal se hace suyo en mí, de manera que se puede decir con propiedad que a Dios le «duele» mi pecado: y eso es lo que funda la verdadera contrición (bien lejos del temor servil), el «Dolor de amor» (J. Escrivá de Balaguer). De manera que la excedencia misma, propia del amor electivo, genera «indigencia», necesidad de correspondencia para la unión.

Por eso, aquel amor noble y generoso — indigente en su misma excedencia — no excluye sino que incluye (pero debidamente subordinados, según la correspondiente escala ontológica) el deseo de satisfacción, gratificación o deleite, y el deseo de los medios útiles convenientes. Por otra parte, la persona creada es agente imperfecto: tiene potencia pasiva además y a la vez que potencia activa. Y la acción voluntaria procede a la vez de una y de otra (*STh. I-II*, q. 85, a. 1, ad 3). Por eso, cuando hablo de amor puro o realmente honesto, no trato de un desaforado deseo o afán de desinterés absoluto — sólo posible a Dios, en cuanto que de nada carece, porque es el Ser mismo — al estilo kantiano, que acabaría siendo una violenta forma de amor propio. Si Dios me ama y quiere mi bien — mi propio ser y mi libertad son pruebas palmarias de esto — yo, precisamente porque amo a Dios y amo lo que Dios ama, puedo en El querer mi propio bien, y debo hacerlo: se trata de quererlo siempre condicionadamente y no como bien en sí último, decisivo y razón de todo cuanto amo.

Sólo la falsificación racionalista de la libertad y del amor ha podido concluir diciendo con Spinoza que «Dios, propiamente hablando, no ama a nadie» (*Ethica*). Pero esa falsificación no puede provenir de un simple error. Hay que aplicar aquí lo que Nietzsche decía de los ambiciosos, que «son rebeldes al amor, no se dejan querer» (*Menschliches, Allzumenschliches*). Y a ese orgullo o voluntad de poder hay que contraponer el gozo humilde de saberse amado por Dios, no por cualidad previa alguna en mí, sino porque Dios es bueno, porque es Amor. Y hay que saberse amado singularmente, como alguien único, como *alguien delante de Dios y para siempre*, como una persona, como una excepción que todos podemos y debemos ser, pero cada uno, singularmente, con su propia e intransferible libertad.

La presencia del mal en el mundo es un hecho, no requiere demostración alguna. Una dolorosa experiencia universal ha hecho de la existencia del «misterio de iniquidad» un formidable interrogante para todo hombre, en los más hondos momentos de su vida; y ha constituido, en consecuencia, una de las pruebas más decisivas de la validez de todo conocimiento metafísico: por la corrosiva incidencia que tiene en la existencia real y cotidiana del hombre singular, y por la dificultad teórica que su negatividad misma le confiere.

Sin embargo, el mal no es un dato primario ni una experiencia primigenia. No se empieza nunca con lo negativo (*De Pot.* IX, 7 ad 15). La advertencia del mal consigue a la del bien opuesto: la enfermedad a la salud, la muerte a la vida, el odio al amor, la culpa a la inocencia. Como afirma Rassam (*Thomas d'Aquin*), «con un solo y mismo movimiento, la real negatividad del mal revela la trascendencia del ser que lo comporta, y atestigua la relatividad de este ser respecto a un Absoluto de perfección, exigido precisamente por la trascendencia del ser sobre el mal que soporta».

El mal no es simple carencia. El mal absoluto o total no existe, como no existe la nada. El mal es privación: no necesaria, no predeterminada, indeducible *a priori*. La multiplicidad, la composición, los límites propios del ser participado en los entes, no son el mal ni son males (contra la opuesta pretensión de las filosofías de la inmanencia que, partiendo del *cogito*, hacen del principio de identidad — y no del de contradicción, que es prioritario en nosotros — el inicio del filosofar y la *vis a tergo*, la fuerza propulsora de un devenir absoluto, tanto si es circular y panenteístico, como si se pierde en el futuro de la utopía).

La multiplicidad, la composición, la dependencia, no son el Bien, pero son buenas para quien no puede ser bueno más que así. Carencia no es privación, sino posibilidad de privación, de que algo no tenga, no ya lo que no tiene, sino lo que debería tener mediante su acción. En consecuencia, la verdadera privación tiene como causa única la «operación del ente», y jamás la del Ser o creación y providencia.

Siendo el mal privación, es claro que la potencia — en su aspecto pasivo — no se opone ni a la privación ni a la posesión de la perfección, sino que queda referida — con una cierta ambigüedad — a una y otra cosa. De manera que cuanto más potencia tiene algo y es más apto para el bien, tanto peor es quedar privado de él; y siendo lo que tiene esa potencia el sujeto del mal, tanto peor él mismo es (*De Malo* I, 2, ad 10): *corruptio optimi pessima*. No habría, pues, posibilidad del mal donde no hubiese bien: la destrucción del bien eliminaría radicalmente el mal.

En consecuencia, lejos de ser la existencia del mal un argumento en favor del ateísmo — como alguno sigue pensando, después de siglos de refutada esa superficial objeción —, es un camino para el conocimiento de Dios, como Bien infinito y Creador: Autor libre, diferente y total del ser de la criatura libre y capaz de amar, si quiere. A la cuestión *Si Deus est, unde malum?*, que Boecio recuerda, responde Santo Tomás con desarmante sencillez: *Si malum est, Deus est*. Sin el conocimiento de Dios — en grado suficiente para tener conciencia moral —, no tendríamos siquiera la noción propia de mal. Por eso la negación de Dios, o aun el simple agnosticismo, elimina las nociones de bien y de mal y toda ética. De ahí que la onto-fenomenología heideggeriana sea forzosamente amoral, y niegue expresamente cualquier intento de derivar de ella una cualificación ética para la actitud del *Dasein*, que se resuelve en mera autenticación.

dad o inauténticidad del ser-para-la-muerte, que sólo será perfecto justamente cuando ya no sea. Lo que a Heidegger le parece que es una interferencia espúrea de la fe cristiana en el quehacer filosófico (y prescindiendo ahora de otras consideraciones, que serían muy pertinentes), es radicalmente el impulso ético que está en el origen de la filosofía, como amor a la sabiduría, y que — con San Agustín — podríamos llamar la *memoria Dei*, nuestra memoria ontológica de Dios. La *Vergessenheit des Seins* no es más que la versión secularizada e inmanentista del olvido de Dios.

La imperativa y apremiante demanda de ética de nuestro tiempo, nos urge a superar la tríada *memoria sui, cognitio sui, amor sui*, para recuperar la *memoria Dei, cognito Dei, amor Dei*. Para eso (los cristianos lo sabemos, los no cristianos al menos lo entrevén) necesitamos de la gracia, que no suplanta la naturaleza, sino que la supone, la sana, la perfecciona y la eleva. Pero aquí hemos de dar ya la palabra al teólogo, al que, desde la fe, habla sobre la Fe.

«FOUNDATIONS FOR A CHRISTIAN ANTHROPOLOGY»

ALICE RAMOS*

I. CHRISTIAN ANTHROPOLOGY AND THE CONTEMPORARY VISION OF MAN

To anyone who has read the philosophical writings of Karol Wojtyla - John Paul II, it is evident that we are dealing here with a Christian anthropology. In contemporary thought, there is no doubt that anthropology can be done in very different ways. Within classical philosophy, anthropology, better known as philosophical anthropology, is part of rational psychology, which is the study of living beings. In studying what and who man is, an in-depth examination of man's operations — those activities proper to him — is provided. Philosophical anthropology deals with radical questions concerning man — his being, his essence, his free actions — and thus rightly deserves to be called, in its radicalness and in its fundamentality, a metaphysics of man. Not so frequent today is the philosopher who engages in first philosophy, as Aristotle termed metaphysics, philosophy in its strictest sense, «true» philosophy, the «free science». And still less frequent, most likely, is the philosopher who is concerned in developing a Christian anthropology. In Karol Wojtyla - John Paul II, we have both a metaphysician and a Christian anthropologist.

Now, to speak of Christian anthropology is to speak necessarily of an anthropology done for and from a Christian perspective. Karol Wojtyla - John Paul II's philosophical thought has often been labeled personalistic. This is interesting to note, not only because of its reference to personalism, the philosophical framework in which our thinker writes, but also because of the very radical nature of Christianity. More than a philosophical and theological system, Christianity is indeed personal, because it is grounded in a person. Of course, to be a Christian means to accept — even when only tacitly — certain truths and laws and to adhere to them. However, this, which in itself is good, is not the only thing meant by being a Christian, for Christianity is primarily a personal

* Professor of Philosophy, St. John's University, New York.

experience, a subjective relationship between God and man. This is precisely why the Christian's response to truths, to law, should be highly personal, because it involves his own person and most importantly the person of Christ¹. Christ as a living person, as the Son of God made manifest in history; Christ as the love of God which gives itself totally so that man might live, so that he might learn how to live. The love of God for man which is manifested in the Incarnation of God's Son, is a completely gratuitous gift. And when man responds to this love, since it is impossible to do anything for God, to give Him something, otherwise He would be somehow deficient, it is actually man who gains through the response. As Wojtyla says time and time again, «The glory of God is that man may live - man alive»². The gift of life, made through love and manifested through the Incarnate Word, is made for the sake of life. Man glorifies God when he is what should be, but this is only fully made known to him through the Person of Christ. Man only then really understands who he is and what he is to become when he turns to Christ.

Man's self-comprehension in the mystery of Christ is the leitmotiv of John Paul II's first encyclical *Redeemer of Man* and is inspired in the second Vatican Council's document *Gaudium et spes*, in which we read: «The truth is that only in the mystery of the Incarnate Word does the mystery of man take on light. (...) Christ, the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of His love, fully reveals man to himself and brings to light his most high calling. (...) He who is the image of the invisible God' (*Col 1:15*), is Himself the perfect man who has restored in the children of Adam that likeness to God which had been disfigured ever since the first sin. Human nature, by the very fact that it was assumed, not absorbed, in Him, has been raised in us also to a dignity beyond compare. For, by His Incarnation, He, the Son of God, in a certain way united Himself with each man»³. Here, I would like to concentrate on the fact that Christ is identified as the «image of the invisible God». As such, Christ is the perfect likeness of the Father; He is also perfect man. And man himself, as *Gaudium et spes* indicates, is characterized by a «likeness to God»». Man is made in «the image and likeness of God», as we know; and sin disfigures that likeness. So, we have here the distinction in man of two levels of image: the image of nature, of creation, whereby man is created image of God, and the image of recreation, whereby man's disfigured nature, through Christ's gift of Himself, which is the gift of life, becomes whole once again. John Paul II, therefore, insists that through Christ, through the mystery of the Re-

¹ MICHAEL SCHMAUS, *The Essence of Christianity*, trans. by J. HOLLAND SMITH, Dublin 1961, 20-21.

² KAROL WOJTYLA, *Sign of Contradiction*, New York 1970, 181.

³ *Gaudium et spes*, 22.

demption, «man becomes "expressed" and, in a way, is newly created»⁴. That man be «expressed» in Christ means then that man recognizes himself, understands himself fully only in the other who is Christ. Wojtyla-John Paul II insists that man's self-comprehension comes through love, radically speaking, through God's gift of Himself in Christ. Self-knowledge never confronts man with himself, but rather only with an object — the object that man becomes for himself when he attempts to know who and what he is. In man, there is, of course, no real replica of the self, whereas in God, when He knows Himself, the intensity of the act of intellection produces not a mere concept, an object, but rather engenders a Person, who is God's Divine Word, the Truth, the Son, God's Idea. Man understands himself then only when he confronts himself with the Model and thus sees himself in the truth. Christ then offers to man not only the way to salvation, but truly a new life. This is why in the *Redeemer of Man*, we are told that through the mystery of Redemption, man is «newly created»⁵. Christ is offering man life, that is, a participation in the divine life, through grace. Christ thus offers man the real possibility to *be* more than he is. John Paul II insists that man is not called to *have* more, but to be more, to be more human, or truly human, in order to be divine. Philosophically speaking, we might say that man is called to actualize himself, to perfect his operations, whose proper objects are the truth and the good. Man's being is expansive; it «calls» essence, as it were, to perfect itself⁶. This perfecting of man's essence is what is meant by saying that man is called to be more, in a sense, to be fully what he is, that is, man, or perfect, perfected man. And a theological consideration of the perfecting of man leads one to recognize that man is called not only to perfect himself, but also to be divine. Christ who is *perfectus homo, perfectus Deus*, offers man divine life. Therefore, the re-created image which man can become — his nature being aided by grace — is still called to a higher level of image, that is, the image of glory, the image which man becomes when he is truly like God, because he sees Him face to face and thus participates, in a unique way, in His Being and in His Truth⁷. Man is thus called to be more because he is called to life.

In the most sublime sense, the call to life refers to man's immortality; man is meant to live forever. And yet, it seems in our day and age, that we have a much more reduced concept of life. Emphasis is often placed on promoting individual life, often on a kind of «survival of the

⁴ *Redemptor hominis*, 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ FREDERICK D. WILHELMSEN, *El Problema de la transcendencia en la metafísica actual*, Pamplona 1963, 42. Cfr WILHELMSEN, *The Metaphysics of love*, New York 1962, 87-89. See also E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris 1947⁸, 54.

⁷ ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 4, resp. (Taurini 1956-1962).

fittest». The individual is looked upon apart from his function, from his end. According to Aristotle, the highest form of life is *praxis*, contemplation, and that form of life corresponds, in nature, to man. If man's proper operation is to contemplate, to know, then such is his end⁸. However, the reduction of the concept of life brings with it a reduction of man's proper activities and consequently, a reduction of his end. And it is more than apparent today that the end of human actions has been reduced to that for which they were not meant. We live in a hedonistic society that recognizes as the highest good, as the end of all actions, pleasure, because man has been basically reduced to an affective individual, who consumes more than is necessary and who mistreats nature. And we know quite well that «he who wants to make pleasure the ultimate end of all action is driven to admit that not pleasure but pain, not desire but fear, are his true guides»⁹. We have only to quickly glimpse at our society to see that fear has very much impregnated man's vision of the world. Among the first words of John Paul II's pontificate, it is significant to note the following: «Be not afraid». And within his first encyclical, there is a section on «what modern man is afraid of»¹⁰. There is no doubt that modern man is afraid of many things, but particularly, I would say, of responsibility — the ability to respond to others, to respond to life itself —, afraid of the repercussion of his own acts, of those very things that he has produced. «The man of today seems ever to be under threat from what he produces, that is to say from the result of the work of his hands and, even more so, of the work of his intellect and the tendencies of his will. (...) Man therefore lives increasingly in fear. He is afraid that what he produces — not all of it, of course, or even most of it, but part of it and precisely that part that contains a special share of his genius and initiative — can radically turn against himself; he is afraid that it can become the means and instrument for an unimaginable self-destruction, compared with which all the cataclysms and catastrophes of history known to us seem to fade away¹¹. Man is afraid, therefore, that his world, that his very life, may be destroyed through the technological and scientific advancements which he himself has promoted. Does technological progress then make man's life better, as is so often assumed? It would seem not; perhaps easier, perhaps more filled with «goods». This does not, however, necessarily constitute a better man, only a more effective user and consumer. For this reason, we experience in the latter half of the twentieth century that «the development of technology... demands

⁸ ST. THOMAS AQUINAS, *De Virtutibus in Communi*, q. un., a. 1, in *Quaestiones Disputatae*, II, Taurini 1949.

⁹ HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, Chicago 1958, 309.

¹⁰ *Redemptor hominis*, 15.

¹¹ *Ibid.*

a proportional development of morals and ethics»¹². Despite the immense technological and scientific progress which man has made throughout the centuries and particularly in the twentieth century, the development of man as man is problematic. «(...) The question keeps coming back with regard to what is most essential — whether in the context of this progress man, as man, is becoming truly better, that is to say more mature spiritually, more aware of the dignity of his humanity, more responsible, more open to others...»¹³. If we address the essential question, it seems that man as man is not progressing, but rather regressing. We observe constantly man's exploitation of nature, his domination of others, the inhumanity of man to man. So, we can ultimately say that not only is man's call to life thwarted by fear — fear that that which he has produced will one day turn its back on him and destroy him and his world —, but also by a culture of death and violence. It has been written that there is a «death-instinct at work in our history», a «secret-hatred which man has in his heart for himself and for others» — a hatred which is «remediable only through the divinely ordained affection for his own person and for his own neighbor»¹⁴. If man has become depersonalized, dehumanized, if contemporary man has a tendency of objectifying the other, of reducing him to an object for his own advantage or pleasure, it is ultimately because the Nietzschean death of God has brought about the crisis of man and with this the crisis of the universe. As Kolakowski has put it: «A world that has forgotten about God has forgotten the distinction between good and evil, has converted human life into something without meaning and has drowned it in nihilism»¹⁵. So, «the tragedy of our time consists in the evaporation of our religious heritage»¹⁶, in the oblivion that man is fundamentally religious, because he is radically related to the Source of all being.

This oblivion of Being has its roots, I believe, in an intellectual option: the history of philosophy shows us how often thinkers have opted for immanentism over against realism¹⁷. Once being is reduced to consciousness, once man becomes the measure of all things, then he no longer lets things be, his intellect no longer conforms itself to things as they are; such an attitude leads inevitably to a manipulation of reality, because man's intellectual activity has been reduced to a mere construction or transformation. Man's knowing, man's contemplating, becomes a

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ GEORGE N. SHUSTER, Introduction to *The Idea of a University*, Garden City (NY) 1959, 27-28.

¹⁵ LESZEK KOLAKOWSKI, *La Filosofía de la Modernidad*, in «Nuestro Tiempo», October 1985, 112.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr CARLOS CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, Madrid 1973.

doing; a making, a constructive process. In immanentism, therefore, action takes precedence over contemplation. And man as consciousness, as the subject, in which the Absolute is inevitably absorbed. All of modern philosophy attests to the absorption of the Absolute within consciousness. If God is transphenomenal, then as Kant affirms, on the theoretical level, reason cannot attain to the existence of God, but since the existence of God is a necessity for practical reason, then God is found in our own moral consciousness. In Kant there is no *real* knowledge of God's existence, only faith in that He exists: the existence of God is posited from and in the subject, such that the existence of the Absolute depends on the subject. It is not surprising, therefore, that in Hegel the Absolute is reduced to man's selfconsciousness, that the Absolute is spirit, that the spirit is deified. Now, the deification of spirit, the excess of rationalism, as we might call it, encounters a vehement reaction in materialist and existentialist anthropology. If the real was once equated with the rational, in thinkers such as Nietzsche, Schopenhauer, and others, the real, being, becomes will to life, to love, to power. The will to life, having as it does, its roots in naturalism, leads inevitably to man's anguish before his own finite being. The emphasis is once again on man's action: on what he does, on what he produces, he is even responsible for his own self-creation; and such responsibility is no doubt filled with anxiety. We see then in rationalism, as in the philosophy of life which followed, that reality as such is no longer stressed, but rather reality as being dependent either on the thinking subject or on the willing subject. However, there is a third element, namely affectivity, which plays an important role here, for today, much too often, the real is equated with what satisfies, pleases, or moves us; as a result, reality becomes dependent on the affective, emotional subject. When affectivity takes precedence over will and reason, what we see is that the end of man's actions becomes pleasure. Man lives for pleasure. To reduce man's life to pleasure is indeed to completely ignore what and who man is, and consequently to opt against realism, which intellectual option leads us, as was stated above, to an oblivion of being (and Being). Certainly, modernism, post-modernism, do not provide substantial answers for man's life, for true progress, for society. There is, no doubt, a great need for a new sensitivity, for a new awareness of what and who man is. We have need of a new humanism which John Paul II has termed a «transcendent humanism». Modern philosophy has so recognized the autonomy of the substance that man is, that we are perhaps suffering from an over-substantialization of man, to the detriment of his relatedness to a Transcendent Being, which is not only his cause but his very reason for being. Karol Wojtyla - John Paul II emphasizes the relatedness of man, without which man's life, his actions, ultimately become devoid of meaning.

II. THE PERSON AS THE SUBJECT AND OBJECT OF ACTION

As we have already stated above, Karol Wojtyla - John Paul II's thought is personalistic. Now, personalism is not a theoretical science about the person. Its meaning is, above all, practical and ethical, for which reason in his book *The Acting Person*, Wojtyla deals with the person as the subject and object of his or her own acting. Yet, this particular work of Wojtyla has not only an ethical meaning, ut primarily, in fact, an anthropological meaning, for through a hermeneutics that is ontological, Wojtyla wants to see how human acts reveal man and the unity of man. His method is essentially different from that of modern philosophers whose insistence is on how man reveals himself through his thinking. Once undue emphasis is placed on man's thinking, then as we tried to show above, human activity, consciousness, or subjectivity become the foundation of being, and ultimately man's freedom has no other foundation than the conscious subject.

Wojtyla follows the classical notion of the person as an individual subsistent being with a rational nature. The fact that man has a rational nature indicates a peculiar way of being-in-the-world, that is, as a knowing and willing being. This rationalism of man also points to what we might call interiority: man is not just an animal who responds to stimuli (an external type of behavior), who acts through impulse or instinct, but rather is a being who possesses a reflexive capacity, who is able to judge, to reflect about his own judgment, to ask the why of a certain situation and to solve problems¹⁸. Man is more than just an animal of necessities; he is not constrained or limited by practical needs. The reflexive capacity of man opens up his world; he is not enclosed within a fixed world. Man is capable, therefore, of a non-utilitarian attitude. We might say that man's rational knowing powers make him an immanent being who transcends himself. In addition, within a classical framework, the person is incommunicable. This incommunicability refers to the independence which the person has with respect to his actions. Because the person possesses free will and is, therefore, master of himself, no one else can will for the person¹⁹. At the moment of making a decision, of exercising one's freedom, there is a «drama» that goes on in man. The person's act of willing cannot be substituted by anyone else's.

Since it is the very person who wills to will and wills to think, the person is then the subject of his actions. However, he can also be the object of an action. In *Love and Responsibility*, Wojtyla discusses the meanings of the verb «to use», and shows how the person can become

¹⁸ KAROL WOJTYLA, *Love and Responsibility*, trans. by H.T. WILLETS, New York 1981, 22-23.

¹⁹ *Ibid.*, 24.

the object of another's action, when we use others for personal interests, benefits, etc. The person then becomes a means to an end, an instrument, and is not treated as an end in himself²⁰. This attitude is, of course, common in our utilitarian society. When we use persons, we are seeking a particular good, we subordinate the other for our own good. As an antidote to this attitude, Wojtyla suggests love, not merely an emotional love, but a love which is the unification of persons. In love, instead of seeking a particular good, what is sought is a common good which unites persons. Man is able to love to the extent that he seeks a good together with others and subordinates himself to that good for the sake of others, or to others for the sake of that good²¹. This can be simply put by saying that my good is caught up with the common good: I cannot realize myself without inserting myself within a community, and thus serving others, giving of myself. In further discussing the significance of the verb «to use», Wojtyla indicates that our acts of knowing and willing are accompanied by emotional overtones, by positive or negative charges, the positive being pleasure and the negative, pain²². In the sexual realm, for example, the pleasure which accompanies the sexual act, when isolated, is a perfect example of the hedonist, utilitarian attitude. When pleasure alone is sought in the sexual act, there is enjoyment not only of the other, and consequently, an objectification of the other, but also enjoyment of the self in the other, so that the other becomes a means for satisfying one's own desires. Pleasure, not happiness, then becomes the end of man's actions. The person is therefore seeking a purely subjective good, not an objective good. In order to do away with the utilitarian norm, which does not recognize any value other than that of pleasure, Wojtyla says that we have to substitute the personalistic norm, that is, the norm of love²³. The reason for this norm is found in the act of creation itself, which is an act of love, a gratuitous gift. God creates man *from* and *for* love. It is precisely this love which enables man to liberate himself *for* something greater than the self. To remain within the self is to narrow one's horizons, one's very life, whereas to go beyond the self in love and self-giving is to enter into the full meaning of life. «The only escape from this otherwise inevitable egoism is by recognizing beyond any purely subjective good, i.e. beyond pleasure, an objective good, which can also unite persons, and thereby acquire the characteristics of a common good. Such an objective common good is the foundation of love, and individual persons, who jointly choose a common good, in doing so subject themselves to it. Thanks to it they are united by a

²⁰ *Ibid.*, 26-27.

²¹ *Ibid.*, 28-29.

²² *Ibid.*, 31-32.

²³ *Ibid.*, 40-41.

true, objective bond of love which enables them to liberate themselves from subjectivism and from the egoism which it inevitably conceals»²⁴. Now, to reduce life to pleasure is, as has been suggested before, to settle for an ever-shrinking concept of man: man, who is meant to live, is inevitably led to self-destruction.

As Wojtyla analyzes the person in action, the complexity and also the grandeur of man becomes evident. He wants to understand the acting person from the experience of man, from his very experience in action. And according to Wojtyla, we get at this experience of man through consciousness — a consciousness, very different from its modern counterpart, since it reflects and interiorizes what is known; knowledge thus become the foundation for consciousness²⁵. Through an act of self-knowledge, man objectifies his action with respect to his person. He objectifies the fact that his action is the real acting of his person and not merely something that occurs within his person. His acting is a conscious and willed fact, and as such, will have a moral value. Everything that constitutes human action and is objectified through an act of self-knowledge becomes then the content of consciousness²⁶. When man acts, there are two different states that are given to consciousness; in the moment of efficacy, of effectiveness, I experience that I am the agent, that I am the cause; there is, at this moment, a concrete I that is experienced, the effective I, and a self-conscious cause of the action who is the person, he who is the origin of his action. This moment marks the *transcendence* of the person over his action, for he is the cause of his act. In the second moment — the moment of subjectivity — I experience myself as a subject when something occurs in me. Now, the subject is, following Wojtyla's classical argumentation, the ontic support of all his actions. The subject is a real being, so that action follows on being. If something did not exist, then it could not be the subject of action. If man did not exist, then he would not really act nor would anything occur in him²⁷. It is important to underline here that in identifying the man-person with the ontic support, Wojtyla emphasizes that the existence or *esse* of the person who is the subject of existence and action is strictly personal and not merely individual (in the sense of an individualized nature). Consequently, human action is also personal²⁸. The importance of this cannot be underestimated, because of the value of action in shaping the person. In every action, the relationship between the person and the will is made manifest: the will moves the person to act. This relationship is termed self-determi-

²⁴ *Ibid.*, 38.

²⁵ KAROL WOJTYLA, *The Acting Person*, trans. by ANDRZEJ POTOCKI, Dordrecht (Holland) 1979, 35-36.

²⁶ *Ibid.*, 38-39.

²⁷ *Ibid.*, 73.

²⁸ *Ibid.*, 74.

nation²⁹; now, self-determination presupposes self-possession³⁰. Only those things which are for man his possessions can be determined by him. And since man is in possession of himself, he can determine himself. Because of this self-determination, the person becomes an object for himself, since what is at stake here is the person's own determination. The person is, therefore, the primary object of his action. In each moment of self-determination, what is evident is the interplay between the person as subject — the person who governs and possesses — and the person as object — as the one who is governed and possessed³¹. This objectification of the subject does not have an intentional character, that is, the person is not an object which the will tends toward, as in the case of things which it wants and moves itself toward them in order to acquire them. I do not put myself before myself, as an object is before me. In self-determination, we do not direct ourselves to the subject (to the ego), as if it were an object; what happens is that I impart *actuality* to the objectivity of the ego³². When I want something (which is the intentional object of the will), I also determine myself. Only in this way, does the act of the will become an act of self-determination. It is precisely here where one enters into the whole reality of morality and moral values³³: when I choose that which is good, I myself become better. That act of the will determines me. What self-determination means, therefore, is that the act of the will, the choices, originate in and proceed from the subject, from the ego, and also return to that ego as to their primary object. The subject is formed in one way or another when he desires an object or a value of a certain type. Wojtyla says: «By forming his ego in one way or another, man becomes someone or someone else»³⁴. This shows therefore the objectivity of the ego in self-determination. The person, the I that is acting, experiences and is conscious that it is he who is being determined by himself and that his decisions make him become someone who can be either good or bad. In action, the subject thus has an experience of himself as an object and also an experience of his being the ontic support of his own actions.

Now, freedom is identical with self-determination. Wojtyla contrasts the dynamism found in animals with the dynamism characteristic of man: governed by instinct, animals do not act, but rather are activated³⁵. In animals, we may speak of orientation and direction as being necessary, rather than free and chosen. To be free means that there is a dependence

²⁹ *Ibid.*, 105-106.

³⁰ *Ibid.*, 107.

³¹ *Ibid.*, 108-109.

³² *Ibid.*, 109.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 110.

³⁵ *Ibid.*, 116.

on the self with respect to the dynamization of the very subject, and an interior independence of the I with respect to intentional objects of the act of the will³⁶. Freedom presupposes a concrete ego, who is both the subject and also the object determined by the acts of the will. Freedom is thus grounded in the reality of man; there is an ontic support for man's free activity, unlike what would be held within Kantianism³⁷. In addition, within a classical framework, freedom is the capacity of the will to move itself by itself toward the good which reason presents to it. So, we see here that the will, though not cognitive in and of itself, depends on knowledge of the truth. The will's interior reference to the truth and its dependence on the truth explains man's independence in the intentional realm, that is, his independence in his relationship to objects. Because of this dependence on the truth, the will is independent with respect to objects and their presentation. This reference to the truth accounts for the person's ascendency with respect to his own dynamism. Wojtyla calls this ascendency, this transcendence of the person with respect to his structural limits — which is the very exercise of his freedom — vertical transcendence³⁸.

To sum up, we could say that when a person realizes an action, he actualizes himself, realizes himself. Because of self-determination, an action penetrates within the very ego. In this way, man is brought to his own actualization, the self-realization of man leads to his happiness; is almost identical with man's being happy. To realize oneself is to realize the good, by which the person becomes good or is good. If one realizes one's freedom in truth, then the person realizes himself. Where this realization of freedom in truth takes place is in man's very conscience. Wojtyla insists that conscience is the condition necessary for man's realization in action, since it is in conscience that truth is presented as normative: the person actualizes himself, becomes good and is happy, when he sees as his duty and carries out the duty realizing the truth in his actions. Now, conscience does not create its own norms — as would have Kant — but rather discovers them in the objective order of morality³⁹. Man discovers the truth as imprinted on his very nature, so that in following the truth, one might say that he is being called to the truth, and it is precisely in accomplishing the truth, in responding to it, that the person transcends himself in action. It is interesting to note how Wojtyla emphasizes the truth as the basis for the person's transcendence in action and also as the condition for the rightful exercise of freedom. This is so

³⁶ *Ibid.*, 117-118.

³⁷ *Ibid.*, cfr note 40, 309. Wojtyla speaks here of Kant's theory of a priori freedom, which is suspended, as it were, in the void, without having a real structure to sustain it.

³⁸ Vertical transcendence is, in Wojtyla, opposed to horizontal transcendence, that is, the going out toward objects in knowledge.

³⁹ WOJTYLA, *op. cit.*, 165.

because of man's spiritual nature which desires the truth. And yet, the person reaches beyond nature, since as we have just said, in responding freely to the truth, the person transcends himself. The form of man's life, of his existence, is therefore the form of transcendence. Man as a person lives and is realized within the perspective of his transcendence⁴⁰.

Action can be said to be *for* the person, if we understand that through action the person realizes himself. Action, as Wojtyla says, is at the service of the unity of the person. In self-determination, man governs himself, but this is only the first aspect, for the second aspect, also important, is that he who governs himself is subordinated to himself. To be in possession of the self and to be subordinated are elements of the same structure, that is, of the integration of the person in action. This aspect of integration complements the transcendence of the person in action, since without this integration, the transcendence is, as it were, suspended in a structural vacuum⁴¹. A person cannot govern himself if he does not subordinate himself to that governance. It is impossible to have an *active* possession of oneself without a *passive* response within the person⁴². The importance of this integration of the person in action lies in the psychosomatic unity of man. If the integration does not take place, then the subjectivity of the person will be realized, but not his effectiveness. The subordination of the subjective I to the transcendent I — the synthesis of subjectiveness and effectiveness — leads to the unity of man as a psychosomatic being. Now, the psychosomatic dynamism of man influences him in his choices of values. Man's sensitivity — that spontaneous movement to a certain value because of emotions — should be accompanied by *truth* if it is really to choose a positive value, to see the authentic value of an object. Many times, we will have to act upon values not felt or perhaps realize an action against our feelings. Where spontaneous attraction or repulsion and moral decision are concerned, the intellect must intervene and present the good and the truth to the will, so that the will act intelligently and not merely led by emotions. There is a tension which arises between spontaneous emotivity and self-determination, wherein we see the problem of integration and certainly the need for formation of character and practice of virtue⁴³. It is precisely virtue which proposes to subordinate the spontaneous emotivity of the ego to its self-determination, and thus to subordinate subjectivity to the transcendent effectiveness of the person⁴⁴. However, as Wojtyla notes, it is not a question of suppressing emotivity but rather of making better use of it. Virtue fortifies the will in such a way that the will may spontaneously

⁴⁰ *Ibid.*, 181.

⁴¹ *Ibid.*, 190.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 251-252.

⁴⁴ *Ibid.*, 253.

refer itself to the truth and thus choose the real good⁴⁵. It seems evident that in both integration and in self-determination or in vertical transcendence, reference to the truth is essential. Perhaps we could say more emphatically that without reference to the truth there is no integration, and since integration complements self-transcendence, disintegration consequently affects the transcendence of the person in action. If in living, man is meant to transcend himself, to freely respond to the truth, then integration becomes essential. A disintegrated person is incapable of governing and possessing himself, and this incapacity prevents him from ultimately subordinating himself to the truth. Without reference to the truth, there is no real life for man, no authentic self-realization.

To finish this section on the person and action, let us note with Wojtyla that the person, as a social being, realizes himself in acting with others, in pursuing with others a common good, and at times sacrificing himself for that common good — which sacrifice still permits his self-realization. To act for the benefit of the whole, to realize one's part for the common good is, according to Wojtyla, to adopt the attitude of solidarity, an intrinsic manifestation of the person's capacity for participation. When we complement the actions of others, we also realize ourselves. Now, the others in a community are not just fellow members of a community, but rather fellow human beings. We are interrelated more basically through our very humanity; for this reason, authentic participation is had when we share in the humanity of each man and when we follow the injunction of loving the others, for love is, as we stated previously, that personalistic norm which serves to unite persons, rather than to confront or alienate them, and thus ultimately perfects man's participatory ability. Man is most able to participate with his fellow human beings when he loves them⁴⁶.

III. MAN AS THE SUBJECT OF TRUTH AND LOVE

We have tried thus far to emphasize that man's life cannot be reduced to pleasure, for such an understanding of man's life is derived from a forgetfulness of what and who man is. A study of man's actions reveals his very spirituality — the fact that he is a rational being, endowed with free will: when man performs that which he knows to be true, he becomes more a man, a better man. Yet, when we referred to the fact that the glory of God is that man live, we mean that man lives not only by performing his proper operations — knowing the truth and

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ See Part IV of *The Acting Person*, on participation.

willing the good —, by living a good and truthful life, but also by living a divine life. This new life — divine life — to which man is called is not equivalent to mere ethical goodness. We are speaking here of a life not only in conformity with reason, not merely upright in a rational sense, but rather of a life in which man attains to a perfection which is greater than mere rational perfection.

The adherence to the personalistic norm, as opposed to the utilitarian norm, is the first step in creating a more expansive concept of man's life. As we have already seen, according to the utilitarian norm, we use things or persons as means to an end, which is a subjective good, the good of our own ego. The utilitarian norm has, to a great extent, become the standard for man's behavior, due also to the great technological advancements which have been made, and which promote man's well-being, but also lead to materialism and hedonism: an inordinate search for pleasure, for comfort, for the accumulation of goods. The development of man is then measured in terms of technology, more than in terms of ethics: having more takes precedence over being more, the question of production or quantity becomes more important than the question of perfection or quality. In order to counteract this situation which deviates man from his end, Wojtyla thus calls for a return to the person as related to... and to the personalistic norm. A need for *radical* thought in this area is to be promoted: technology must be sustained by wisdom — a knowledge of the last cause and also of the first cause⁴⁷. If there is a deviation from man's end, from the final end and cause, this is due ultimately to the fact that there is also a deviation, or forgetfulness, of the first cause, of man's beginning.

John Paul II, in his writings on theology of the body, proposes to develop an «adequate anthropology», «which tries to understand and interpret man in what is essentially human»⁴⁸. Now, it seems interesting to us that this sort of anthropology should be termed «adequate». Is there not perhaps an allusion, in the use of this term, to the medieval definition of the truth as *adaequatio rei et intellectus*? We believe there is, for the goal of this anthropology is the truth about man. To establish this «adequate anthropology», which is also a Christian anthropology, John Paul II proceeds by referring to the very origin of man, to his «beginning», as is set down in Revelation. The fundamental truth about man is that he is created in the image and likeness of God. When man is referred to as having been made in the image of God, we generally refer to his spiritual operations, knowing and willing, through which man, it has been mentioned, most properly mirrors God. However, John Paul II refers not merely to this aspect, but also to the fact that in man's very

⁴⁷ This knowledge can only be had through metaphysics.

⁴⁸ JOHN PAUL II, *Original Unity of Man and Woman*, Boston 1981, 101.

body is found the image of God: man, in his *dual* dimension of male and female, bears from the very «beginning» the divine image imprinted on his body; «man and woman constitute, as it were, two different ways of the human “being a body” in the unity of that image»⁴⁹.

Before we continue to elaborate on how the body expresses the person, and how in man's very corporality, he is similar to God, let us turn briefly to a new criterion which John Paul II introduces for understanding and interpreting man as he is related to the Creator: the «hermeneutics of the gift». This dimension of the gift is at the very heart of creation and, according to John Paul II, is decisive for «the essential truth and depth of meaning of the original solitude-unity-nakedness»⁵⁰. Now, God creates by calling to existence from nothingness. He creates not out of need, but because of love. So, when God beholds what He has created, He sees that it is good: only love gives a beginning to the good and delights in the good. Creation, therefore, in its most radical and fundamental meaning, is a gift, a giving in which the gift comes into being precisely from nothingness. The concept of giving does not refer here to nothingness, but rather indicates the one who gives and the one who receives the gift, and also refers to the relationship that is established between them⁵¹. This relationship emerges at the very moment of the creation of man: «God created man in his own image, in the image of God he created him» (*Gn* 1:27). The very term «image» indicates relation to... Within the whole account of the origins of the world, the creation of man is the culminating point: everything that is made before man is made *for man*. The only creature that is willed for its own sake is man, everything else is ordered to and for man. «Creation is a gift, because there appears in it man who, as the “image of God”, is capable of understanding the very meaning of gift in the call from nothingness to existence. And he is capable of answering the Creator with the language of this understanding»⁵². Man appears then in creation as the one who received the world as a gift, and it can also be added that the world received man as a gift⁵³. For the perfection of the universe, there was need of intellectual beings, who could respond to the Creator with the language of the gift-giving themselves and returning, giving back, in a sense, all that they had received to the Creator. But, the real culminating point in the whole account of Genesis, according to John Paul II, is the receiving of the other as a gift: man-male receives the female as a gift.

This hermeneutics of the gift which John Paul II proposes in order to show the relationship between that which is created and the Creator,

⁴⁹ *Ibid.*, 102.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 103-104.

⁵² *Ibid.*, 104.

⁵³ *Ibid.*

and the gift which the female supposes for the man-male, is meant to shed light on the indissolubility of marriage, by returning to the very origin of man. The account of the beginning of man shows us how man is created in a state of original innocence and how through the loss of this innocence man enters into the mystery of redemption, into the history of salvation. Redemption does not pretend to return man to his original innocence, but rather to acquire for man a new state of perfection, a new life. «[Man] is, therefore, not only closed, because of his sinfulness, with regard to original innocence — but is at the same time open to the mystery of redemption, which was accomplished in and through Christ»⁵⁴. As Paul notes in Romans, historical man lives in the expectancy of the redemption of his body. «It is precisely this perspective of the redemption of the body that guarantees the continuity and unity between the hereditary state of man's sin and his original innocence, although this innocence was, historically, lost by him irremediably»⁵⁵.

If we turn now to an analysis of the beginning of man, the first point which we wish to consider is the significance of man's original solitude. This solitude has two meanings: one derived from man's very nature, from his humanity, and the other derived from the male-female relationship⁵⁶. Man is conscious of being alone through his very body: he is a body among other bodies, but he is separated from these bodies in that he is a person, for the body of man expresses who he is. Unlike the other beings around him, man is called to subdue and master the earth, to have dominion over it. It is man who names everything in creation; this capacity to name things is derived from his understanding of things; man is an intellectual being who knows that no other thing is similar to him; his knowledge of who he is is deduced from the knowledge of what he is not. In addition, on receiving the injunction not to eat the forbidden tree lest he die, man experiences that he is a free being, capable of determining himself: that «living being» who is man is liable to non-existence. We see then that man is distinct from other beings: having been created in the image of God, man is related to God, and he is alone in this. The distinction and relatedness of man accounts for the transcendence peculiar to the person: only a being like himself can complement him. Consequently, it can be said that man is alone not only because he is unlike other beings around him, but especially because there is no other being like him. So, we find in Genesis: «It is not good that man should be alone; I will make him a helper fit for him» (2:18). The creation of the woman takes place, as we know, while man is asleep. John Paul II insists that this sleep indicates a passage from non-being to being,

⁵⁴ *Ibid.*, 38.

⁵⁵ *Ibid.*, 39.

⁵⁶ *Ibid.*, 44.

a return to the moment prior to creation. And from this sleep, solitary man emerges in his double unity as male and female⁵⁷. The woman is created like him, on the basis of the same humanity: there is a *somatic homogeneity*, which is expressed in the words: «This at last is bone of my bones and flesh of my flesh» (*Gn* 2:23). The male and the female are both physically and personally complementary. They have the same human nature, and yet are two distinct corporeal and personal ways of being. «Knowledge of man passes through masculinity and femininity, which are, as it were, two “incarnations” of the same metaphysical solitude, before God and the world — two ways, as it were, of “being a body” and at the same time a man, which complete each other — two complementary dimensions, as it were, of self-consciousness and self-determination and, at the same time, two complementary ways of being conscious of the meaning of the body»⁵⁸. We see then more clearly that man's original solitude has to do with the non-identification of his humanity with the rest of the world. With the help of the woman, man as male recognizes his own humanity. We have here the existence of the person *for* the person; from the very beginning of man, he is made to live in communion with the other; in this way, he mirrors that *communio personarum*, so characteristic of the Divine Persons: «...man became the “image and likeness of God” not only through his own humanity, but also through the communion of persons which man and woman form right from the beginning»⁵⁹.

Now, man's awareness of himself, of his own humanity, is carried out through a perception of the world which is brought about directly by means of the body: man discovers his humanity through an «exterior» perception, which is expressed by means of physical nakedness. To this «exterior» perception corresponds the interior participation in the vision of the Creator Himself: when God created everything, He saw that it was all good. The male and the female participate in this vision, for which reason their nakedness could not originally be a source of shame. It is precisely because they share in God's vision of the world that they can be one for the other a gift. All that is created is *given* through love, and it is this love, as was previously stated, which gives rise to the good. The naked body, in its masculinity and femininity, seen then as good, as a gift, brings about that communion of persons, whereby each becomes a gift for the other. The original meaning of nakedness is, therefore, according to John Paul II, «nuptial»: the meaning of the body is understood as a result of the communion of persons; they «communicate» in the fullness of humanity through their very complementariness as male

⁵⁷ *Ibid.*, 64.

⁵⁸ *Ibid.*, 79.

⁵⁹ *Ibid.*, 73.

and female⁶⁰. Through the naked body then, male and female communicate and thus become united one to the other; there is here mutual donation. Now, John Paul II insists that man realizes his essence by existing «with someone», by being «for someone». That is why to communicate with the other, to live in union with, means to give oneself. «The communion of persons means existing in a mutual “for”, in a relationship of mutual gift»⁶¹. In being called to existence, man is actually being called to give; for this reason, we may say that man discovers himself only in a sincere giving of himself⁶².

Let us look now briefly at the counterpart of that participation of man in the vision of God: male and female were naked, and yet were not ashamed, because they shared in God's vision of creation as good. Once this state of original innocence is lost, a new situation arises which brings with it a new experience of the body: they are ashamed at their nakedness. Shame limits man's vision and penetrates the very interiority of man: «If “shame” brings with it a specific limitation in seeing by means of the eyes of the body, this takes place above all because personal intimacy is, as it were, disturbed and almost “threatened” by this sight»⁶³. This experience of shame alters the relationship to the other: the other is no longer willed for his or her own sake, as he or she is willed by the Creator, as an objective good, but rather as a subjective good; the subject is reduced here to an object. The nuptial meaning of the body — that gift of self — is followed by an experience which impedes the person from giving himself freely. Once shame is experienced, the vision had of the other is distorted because it no longer participates in the original vision of the mystery of creation. The man and the woman cease to enjoy the whole truth concerning the creation of man, that is, that man is the only creature willed for his own sake and that he finds himself only in self-giving.

Now, the nakedness of the male and the female is originally an expression of their freedom from the constraints of their own body and sex. The naked body of the female manifests the person — that sole being in the world who can complement the male in his humanity. The human body, in its sexuality, in its masculinity and femininity, arising from creative love and mirroring that love, thus includes the capacity of expressing love — that love by which the man-person becomes a gift for the other and is likewise affirmed in his personhood. The man and the woman are able to give themselves precisely because they are free from shame, because they are masters of themselves, that is, in control of themselves. It is, in effect, this freedom, which makes possible the nuptial

⁶⁰ *Ibid.*, 100.

⁶¹ *Ibid.*, 107-108.

⁶² *Ibid.*, 115.

⁶³ *Ibid.*, 100.

meaning of the body. At this point, it should be more than evident that the human body reveals a value which surpasses the physical level of sexuality: the other, in his naked body, is accepted as willed for himself, as a person loved, meant to enter into relationship with, as the very image of God. In the state of original innocence, shame has no place, for the man-male accepts the other as a gift, as a result of God's creative love. Man's original innocence, in which he is able to correspond to the language of the gift, is founded in his participation in God's own interior life, in His very holiness⁶⁴. The man and the woman, in their reciprocal gift of each other, in the state of the grace of original innocence, become a sign of the mystery of divine life, which is the mystery of truth and love⁶⁵. Man not only has his source in holiness, but is also created for holiness, for the gift of his person, which so characterizes the life of the Divine Persons. From the very beginning of man, from that state of original innocence, can be deduced that man in his entire being — both body and soul — is called to live. As John Paul II puts it: «And although, very soon, the horizon of sin and death is extended over that original feast (*Gn 3*), yet right from the mystery of creation we already draw a first hope: that is, that the fruit of the divine economy of truth and love, which was revealed "at the beginning", is not death, but life, and not so much the destruction of the body of the man created "in the image of God", as rather the "call to glory" (cfr *Rm 8:30*)»⁶⁶. It is interesting, moreover, to note how the union of the man and the woman mirror the divine life: the union that takes place between the two is defined as knowledge and the fruit of this union is a gift. The beginning of man, in the original state of innocence, shows us, therefore, how the man and the woman are so deeply immersed in the mystery of creation, as known and willed by God, and in the very mystery of the divine life.

The loss of original innocence — the state of sin — confers on nakedness, as we have seen above, a new meaning; nakedness becomes a source of shame; there also arises in the man and in the woman a sense of fear before God. Man is, as it were, stripped of participation in the gift; he is alienated from that creative love which had given rise to the gift. He thus loses the original certainty which was born in the human body itself of being the image of God. The body ceases here to draw upon the power of the spirit, and it is precisely this power of the spirit which raised man to the level of image of God. The body then becomes a center of resistance to the spirit and threatens the very unity of the man-person⁶⁷. There arises, as is evident, an interior imbalance in man, which is manifested precisely through immanent shame. The experience of

⁶⁴ *Ibid.*, 123.

⁶⁵ *Ibid.*, 143-144.

⁶⁶ *Ibid.*, 145.

⁶⁷ JOHN PAUL II, *Blessed Are The Pure of Heart*, Boston 1983, 50-51.

shame indicates that man has closed himself, his very heart, to what comes from God, from the Father, and has opened it to what comes from the world. Man is ashamed of his body, precisely because of lust, which is a new way of looking — a look which corresponds to a desire, to an interior act. No longer does man participate in God's vision, knowledge of things, which is to see that all is good; man sees, looks, at the woman in a different way, which no longer corresponds to the original vision of the world, to the original truth of the world.

In this state of privation, as it were, the difference of the sexes was not understood, as it was originally meant, in their complementariness, but rather as an element of mutual confrontation of the persons. The shame that they experience manifests «the loss of the original certainty that the human body, through its masculinity and femininity, is precisely the "substratum" of the communion of person»⁶⁸. The body in its nakedness is no longer accepted in its personal truth. Shame manifests, therefore, that man has detached himself from the love in which he originally participated. Man's heart then becomes «a battlefield between lust and love»⁶⁹. Lust threatens the original gift of self, in such a way that the body ceases to express the person; man is «depersonalized», for he becomes an object for the other. There is no freedom in giving, since concupiscence reduces man's self-control. If man does not possess self-mastery, then he cannot give himself freely. The body becomes, therefore, an object of lust, an object to be appropriated. We have here the loss of the nuptial meaning of the body: «The relationship of the gift is changed into the relationship of appropriation»⁷⁰. When the other is thus reduced to an object, the attitude of man before the other is one of enjoyment, and «disinterested giving is excluded from selfish "enjoyment"»⁷¹. Lust thwarts the original call of man, which is, in the final analysis, a call to communion by mutual giving.

Now, as we have said before, lust expresses itself in a look, and this look expresses a deeper reality, what is in the very heart of man, in his very interiority and intimacy. Since there has often been established a comparison between sight and knowledge, we might say that the look which harbors lust is equivalent to «lustful knowledge»⁷². Lust is, therefore, an «intentional "reduction", almost a restriction or closing down of the horizon of mind and heart»⁷³. The value of the woman is reduced: she becomes an object that can please the desire for sexuality⁷⁴. We have here the precedence of the utilitarian norm over the personalistic norm:

⁶⁸ *Ibid.*, 58.

⁶⁹ *Ibid.*, 75.

⁷⁰ *Ibid.*, 77.

⁷¹ *Ibid.*, 83.

⁷² *Ibid.*, 127.

⁷³ *Ibid.*, 126.

the use of the other to satisfy sexual needs versus the communion of persons, the reduction of the other to an object versus the recognition of the other as a person. If it is true then that lust frustrates man's call to communion, it is, nonetheless, true that man's heart is called to the good. Man's heart, the inner man, is precisely the seat where the drama of values takes place. The heart is called to the truth and to love, for such is its beginning; it is called to self-control, to the mastery of instincts, for its origin is the peaceful gaze of God's creative love. The Creator «has written in the heart of both the gift of communion, that is, the mysterious reality of His image and likeness»⁷⁵. The heart is, in effect, called to be pure, and for John Paul II, to live purity means to live a life according to the Spirit. It means to free oneself from selfishness so as to free oneself for a sincere giving of self. However, John Paul II does not advocate a return to the state of original innocence, for the truth about historical man is that he also sinned and was redeemed. Redemption is also redemption of the body. According to the Pauline doctrine on the body, it is not merely the human spirit which accounts for the dignity of the human body, but more importantly the indwelling of the Holy Spirit in the soul and body of man. «The fruit of the redemption is, in fact, the Holy Spirit, who dwells in man and in his body as a temple. In this Gift, which sanctifies every man, the Christian receives himself again as a gift from God. And this new, double gift is binding»⁷⁶. Man's body is therefore, as it were, not his own. «The redemption of the body involves the institution, in Christ and through Christ, of a new measure of the holiness of the body»⁷⁷. Man is «the subject of holiness»⁷⁸, initiated from and destined for holiness. In order thus to become aware of the value of his body, freed through redemption from the bonds of sin, man, his very heart, must open itself to purity, that is, to life according to the Spirit. What we see here, in effect, is a new understanding of man's life.

If we introduce now the eschatological dimension of the redemption of the body, the fact that the body itself will resurrect, we enter into the very fullness of humanity. In the resurrection of the body, there is, we

⁷⁴ It is extremely important to emphasize the internal aspect of lust in order to show that concupiscence deals not only with acts of the body, but also with acts of the interior man. For this reason, a man may commit adultery in his heart, and even when the woman at whom he looks lustfully is his own wife. «A man who "looks with desire", that is, merely lustfully at his own wife, certainly cannot be said to "love" his wife and take up an attitude of donation towards her. In reality he does not love his wife, but himself, and he commits adultery precisely for this reason, because the destination of his own love, which has become selfishness, is different and mistaken». *Blessed Are The Pure of Heart*, ed. cit., 152.

⁷⁵ *Ibid.*, 195.

⁷⁶ *Ibid.*, 244.

⁷⁷ *Ibid.*, 245.

⁷⁸ *Ibid.*, 252.

might say, a spiritualization of the body: the body is glorious, it cannot die, it is incorruptible, perfect (for the resurrection perfects the person: body and soul are united). In the resurrection, there is a new submission of the body to the Spirit; there is a divinization of humanity, for man, in his body and soul, is united to the vision of God. Man will experience there the perfection of communion, and as a result, the perfection of his own subjectivity. God gives Himself, and man gives himself fully. In this full participation in the life of God, man discovers himself. He has been called to communion of persons, and he can only know himself fully in this way⁷⁹. This call constitutes an essential truth about man. We see then that man's life, from its beginning to its end, is meant to be lived in the communion of persons⁸⁰.

IV. THE SIGNIFICANCE OF MAN'S SELF-REALIZATION (IN THE CONTEXT OF THE MYSTERY OF THE GIFT)

In the second section of this article, we spoke about self-realization or self-actualization: how action is *for* the person, how man determines himself either for the good or the bad each time he realizes an action. Acting in freedom and in truth, the person transcends himself and thus actualizes the ego. We are now, however, providing a new context for the question of man's self-realization: we propose to see this topic in the context of «the mystery of the gift», or «the hermeneutics of the gift», introduced in section three.

Before we discuss the meaning of the person's self-realization in terms of the gift, let us see first of all what is generally understood today by self-realization and its counterpart in a metaphysics of man. Because of the utilitarian norm, so prevalent, as we have seen, today, the question of man's actualization is generally associated with self-pleasure and self-gratification. No doubt this is a consequence of materialism, which is a reductionist view of what and who man is. Since we live in a consumer-oriented society, self-realization is often discussed in terms of possessions, in terms of the «good life», rather than emphasizing the life well-lived and how this life ultimately enables man to be a man or more a man. Man is more than what we see: the body expresses the person, the body

⁷⁹ JOHN PAUL II, *The Theology of Marriage and Celibacy*, Boston 1986, 41-43.

⁸⁰ This communion of persons is made manifest in marriage and procreation. The emphasis here is on the duality of man, but since man is also «alone» before God, there also are cases in which man and woman will choose virginity, celibacy. They then become a sign of the fact that the body is directed to glorification, and therefore, a sign of the truth of man, of Christ. Through this continence, which is understood for the sake of the kingdom, man fulfills himself by becoming a «true gift to others».

includes, as has been noted, the capacity to express love and thus to give itself. With materialism, we have, therefore, the denial of the personalistic and spiritual realm. It seems to us that it is precisely in order to counteract this denial, that Wojtyla - John Paul II so emphasizes the person and his spirituality: «A person differs from a thing in structure and in degree of perfection. To the structure of the person belongs an "interior", in which we find the elements of spiritual life, and it is this that compels us to acknowledge the spiritual nature of the human soul, and the peculiar perfectibility of the human person. This determines the value of the person»⁸¹. At the basis of the denial of man's spiritual nature is, in effect, atheism — denial of God, denial of the Spirit. Because of this radical denial, man is no longer viewed as a related being. Man is most often considered autonomous, his own legislator, the source of all law and all justice. In today's culture, there is, as a result of what we might call a materialistic atheism, a growing opposition between the flesh and the Spirit, between death and life, and yet, there is also a real aspiration toward the Spirit, toward the giver of life⁸². Man is not a so-called finished product, with no one to whom he is indebted for his being. If in contemporary times, we witness the uprooting of the person from his most profound nature, it is precisely because man has freed himself from the laws of the Creator and from the laws of nature. He has become the author of his own destiny, his own creator, as it were.

In a classical anthropology or metaphysics of man, on the other hand, the subject is in a teleological nature, that is, in a human nature which tends toward its full realization. The end of a being is its own operations; therefore, it can be said that the way man perfects himself is by operating in accordance with his nature. To the extent that man perfects his potencies, he comes closer to his own actualization. The operation of each being, in addition to being considered its end, is also the being's good. Now, for man to act rightly, in accordance with the nature proper to him, he must know the truth and act freely according to the truth: in his actions, man must affirm the truth, making the truth present⁸³. In this way, man realizes himself. However, to the dimension of internal finality — that man be fully man through the perfecting of his operations — a metaphysics of man will also add the dimension of external finality: God is the proper end of man's operations. So, we might, therefore, say that each good act, each act done in freedom and in the truth, helps man to attain the final end, which is Goodness itself, the Truth itself, that is, God. If external finality is thus considered in the question of man's self-

⁸¹ *Love and Responsibility*, ed. cit., 121.

⁸² Cfr JOHN PAUL II, *Dominum et vivificantem*.

⁸³ One cannot make the truth present, unless one loves it, that is, gives oneself to the truth.

realization, then when we say that man must act in accordance with the truth, we are ultimately saying that God has imprinted order, law, in effect, truth in the very nature of man and that consequently, man must follow the order inherent in nature. In addition, in a Christian anthropology, in order for man to arrive at his end, in order for man to realize himself, a model is given. Exemplarity is grounded in teleology. The model that is presented is the God-man, Christ. Within the Christian perspective, all things are created in and through Christ; all things have their beginning in Him; as such, they also have their end in Him. It is interesting to note how in the *Summa contra Gentes*, Thomas Aquinas begins by saying that the end of the universe is the truth, because the truth is its very beginning. Since Christ refers to Himself as the Truth, what Aquinas says fits perfectly into an anthropology which gives Christ as man's model. Within this perspective, we can therefore say that man realizes himself by transcending himself: he finds himself truly in Christ. Man is meant, therefore, to live a divine life, to live in grace. Let us recall that in the state of original innocence, man participated in this divine life because he participated in God's vision of creation: man saw things as God saw them — as good; we might say here that God saw them in the Word, the Word which is the eternal thought of the Father, in which is contained all that is, was, and will be, because God creates through His thought, through His Image and Son, which is, in effect, His Wisdom. As we said before, it is not a question of returning to the state of original innocence, for we cannot separate ourselves from the whole of salvific history, from the mystery of the Incarnation and the Redemption. For this reason, when we say that man is called to live, we are actually saying that he is meant to live in Christ. The statement, so powerful: «The glory of God is the living man, yet man's life is the vision of God»⁸⁴, attests to what we have just said. To speak of the vision of God is to speak also of the contemplation of the Truth. Man makes present the truth in his life when he loves it, when he gives himself to the truth. What we are trying to express here, is succinctly put in the following words: «For if man is the way of the Church, this way passes through the whole mystery of Christ, as man's divine model. Along this way the Holy Spirit, strengthening in each of us "the inner man", enables man even more "fully to find himself through a sincere gift of self". These words of the Pastoral Constitution of the Council can be said to sum up the whole of Christian anthropology (...)»⁸⁵.

It seems to us, therefore, that in a Christian anthropology, self-realization can be termed self-donation. Man finds himself by giving himself because his very self, that is, his very being is a giving. In *Love and Re-*

⁸⁴ *Dominum et vivificantem*, 59.

⁸⁵ *Ibid.*

sponsibility, Wojtyla says: «... the person fulfills itself most effectively when it gives itself most fully»⁸⁶, and elsewhere, in this same text, we find: «Man has an inborn need of betrothed love, a need to give himself to another»⁸⁷. This betrothed love — in its sexual and personal aspects — prefigures the eternal union with Him to which God calls man. In love, man truly gives himself to the other, he surrenders himself to the one he loves. The person no longer wishes to be master of himself, of his own possessions; on the contrary, he surrenders his autonomy and inalienability. Love entails this renunciation of the self. One loses oneself, only to find oneself in the other; one goes beyond the self and thus finds a richer existence in the other. We might call this the ek-static dimension of true love⁸⁸.

This giving of self is in consonance with the dignity of the human person. Since man is made in the image and likeness of God, he is created as a related being. This relatedness of man mirrors the very life of God: the Persons of the Trinity are subsistent relations. Each one subsists by itself, because each is a person, but each person is intimately related to the other. The three thus form a communion of persons. Now, man as a related being, as a being in relationship with, is also meant to live in a communion of persons. Called to communion, he is thus called to the gift of self. To stay in oneself and not give the self would be to reduce man's very being, because his being, from its very origin, is a giving. So, it is evident that in order to understand the giving of self as proceeding from the very dignity of man, we have to return to the beginning, as John Paul II does in his homilies on theology of the body. But, as we have indicated before, we should recognize that the beginning does not limit itself to man's state of original innocence, but that it takes into consideration the fall of man and the promise of redemption. When considering the whole of salvific history, the fact that man's life is a giving, that he is called to give himself, is enriched within a Christological dimension, within the mystery of the Incarnation and the Redemption. «...man discovers himself as belonging to Christ and discovers that in Christ he is raised to the status of a child of God, and so understands better his own dignity as man, precisely because he is the subject of God's approach and presence, the subject of the divine condescension, which contains the prospect and the very root of definitive glorification»⁸⁹. In Christ, man is, as it were, made anew; he is called to an even greater gift of self because he is called to live, not only a human life, but a divine life; man is meant to be holy: to identify his will with the Eter-

⁸⁶ *Love and Responsibility*, 256-257.

⁸⁷ *Ibid.*, 253.

⁸⁸ *Ibid.*, 125.

⁸⁹ *Dominum et vivificantem*, 59.

nal Law, to want the good, which is, in effect, to love⁹⁰. In order to live this giving of self, man has before him the Model, who is Divine Truth, but he must also rely on the Spirit of Life, who is Himself the Gift and also the Giver of Life. It is the Spirit who gives grace — a participation in divine life — so that man give himself on a supernatural level. The Spirit animates us to make man's life on earth more human and thus prepare for the age to come⁹¹.

Let us now look at how John Paul II concretely develops the question of self-donation in man's life, in his activities. Of course, the most fundamental unit in society for the communion of persons is the family. A person's self-giving within the family is, in effect, the basis for the giving of himself within society, for his service to the community. As John Paul II puts it: «The family is the first and fundamental school of social living. As a community of love, it finds in self-giving the law that guides it and makes it grow. The self-giving that inspires the love of husband and wife for each other is the model and norm for the self-giving that must be practiced in the relationships between brothers and sisters and the different generations living together in the family. And the communion and sharing that are part of everyday life in the home at times of joy and at times of difficulty are the most concrete and effective pedagogy for the active, responsible and fruitful inclusion of the children in the wider horizon of society»⁹². If within the family children are really taught to love, then as they grow they will not totally limit themselves to being just with others. The attitude of love counteracts individualism and selfishness. As the principal educators of their children, the parents have the responsibility to educate their children in love which is, in effect, self-giving. To educate in love, in self-giving, is, according to John Paul II, the basis for sex-education. In this particular area — so controversial today — the school should enter into the spirit which guides the parents, and recognize that the supreme form of self-giving is, in effect, chastity. Another essential aspect of children's education is an education in freedom and for freedom. A person is to be taught that correct use of freedom consists in being faithful to one's nature, that is, in behaving according to the demands of one's nature. Man is called to use his freedom in a way that is proper to, and befitting his nature. It is important to emphasize man's freedom here, for freedom exists for the sake of love, for the sake of freely and responsibly engaging the whole being of the person in self-donation⁹³.

This education for freedom obviously affects man's work. Through work, man participates in the creative activity of God, which is, in effect,

⁹⁰ JOHN PAUL II, *The Most Holy Trinity*, 11.

⁹¹ *Dominum et vivificantem*, 60.

⁹² JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 37.

⁹³ *Love and Responsibility*, 135.

a giving. There are, according to John Paul II, two dimensions of man's work: the objective one, whereby man may produce an object or render a service to someone, and the subjective dimension, which recognizes that man is, of course, the subject of work, that man is not for work, but rather work is for man. What is meant, more specifically, by this subjective dimension of work is that man is called to perfect himself in and through his work; he is to commit his freedom to his work so as to do it well. He is to give himself in his work, so as to become a better man, so as to live a good life and be a good worker, of whatever kind. In work, man has the opportunity to develop those talents received and thus perfect himself and serve the others: what man has been given should be used for the benefit of all; in this way, man's work-life can be understood as a giving. Man's work has thus repercussions for himself, for his family and for the larger community, community, undoubtedly, for the common good⁹⁴. In and through work, man serves the others within society and thus gives himself to the others.

Now, an almost inseparable element of man's earthly existence is suffering. In suffering, man is being called to virtue, to perseverance while enduring what bothers him and hurts him. He finds in the exercise of perseverance, hope, which makes him realize that suffering will not prevail against him, nor will it deprive him of his personal dignity and of the value of his life. Man is being called in suffering to give his life, and in giving it, he receives it anew. He is given a sense of his own dignity, of the worth of his own life, along with the presence of God's love for him. To the extent that man participates in that love, he finds, as it were, once again his soul, which he thought he had lost because of suffering⁹⁵. Man's spirit need not be crushed by the suffering of the body, a fact which manifests man's moral and spiritual grandeur. In addition, suffering is a way of giving one's life with Christ so that others may live, so that the very person suffering may live more fully, for the cross is the way to resurrection, to life.

Like suffering, penance is a way of losing one's life, of giving it, in order to regain it. Penance, as a giving, requires a change of heart, in effect, a change of life. It requires purity of heart — a participation in God's way of seeing things, a participation in the life of the Spirit, in the Gift. In penance, man is called to die to self, in order to give rise to a new man, so that the Spirit reign, so that man's behavior conform itself to the truth in man and in God. When man's behavior conforms to the truth (to the order placed in his nature by God and that nature aided through grace, through divine life), then man gives witness to God, the source of life and truth. In this way, man gives glory to God; in a sense,

⁹⁴ JOHN PAUL II, *Laborem exercens*, 10.

⁹⁵ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *The Christian Meaning of Human Suffering*, 23.

he manifests God. A life which is coherent with one's beliefs, which is truthful, is also translucent. Truthfulness radiates beauty and therefore gives glory to God.

There is no doubt that the truth about the self can only be lived in relationship to God. In his commentary on the parable of the prodigal son, John Paul II insists that the return to the Father is also a return to the truth about the self, to the sense of one's dignity due to the relationship of the son to the father. The God that Christ reveals to us is not only Creator, the one who gives life, but more especially Father. God as Father not only creates the good out of love, but wants man to participate in His very life. He wants to give Himself to man. This giving of God the Father is, in reality, the Father's loving man. «Belief in the Son crucified signifies, means, "to see the Father", means to believe that love is present in the world and that this love is stronger than any type of evil, To believe in this love is to believe in mercy»⁹⁶. And God's mercy, indicative of His love for man, wants man to be whole, to be human, to be more than he is (to be divinized, by participating in God's life), to live. And this living, as we have seen, can only be realized in a giving of self.

V. TOWARD A NEW HUMANISM

In the light of all that has been said, there is no doubt that a better understanding of what and who man is is necessary at the present time. The humanism prevalent today has been inherited from such thinkers as Descartes, Kant, and Nietzsche: once subjectivity grounds being and the truth, once morality is dictated solely by man, then the death of God, and ultimately, the death of man, is inevitable. The proclamation of man's independence from God, of man's autonomy, leads to an over-recognition of man's substantiality, of man as a self-subsistent being, to the detriment of his relatedness. When man separates himself from God, he no longer uses his proper faculties to attain their corresponding objects; as a result, these become atrophied, leading to the overactivity of the emotions. This inevitably brings about a dehumanization of man, since man is not just sentiment or emotion: he has to function on a higher level if he is really to live.

The need for a correct use of man's proper faculties is today perhaps more urgent than ever before; technology, for example, devoid of wisdom will only produce objects and techniques that are not in harmony with man's dignity as a person. «The rapid development of technical dis-

⁹⁶ *Dives in misericordia*, 7.

coveries gives greater urgency to this need to respect the criteria just mentioned: science without conscience can only lead to man's ruin. "Our era needs such wisdom more than bygone ages if the discoveries made by man are to be further humanized. For the future of the world stands in peril unless wiser people are forthcoming"»⁹⁷. In order that science and technology be at the service of the person, they require knowledge of and respect for the fundamental criteria of the moral law⁹⁸. When they are separated from these criteria they no longer have the wisdom to sustain them. It seems to us that the separation of technology from radical criteria has an immediate explanation in the following: firstly, there prevails in our society a reductive view of the body, which coincides with the reign of affectivity. With this particular view of the body, there arises a disrespect for the person, who is so often treated as an object. Secondly, the logic of much of today's technology is a logic of the production of objects⁹⁹. This logic creates a relationship of inequality between the technician (who produces) and that which is produced; this relationship is actually one of dominion of the technician over the other. Now, what is implicit in this logic of production is the denial that reality is true, that it possesses a truth of its own, and as such, must be respected, revered. If reality has no truth, then it is the human intention which gives ontological significance to everything. The norm, the standard, then becomes the subjective intention, the desire, of each person¹⁰⁰.

In order to counteract the subjectivism and relativism of our age, a new humanism is in order — a humanism which recognizes the dignity of man, derived from the fact that he is made in the image and likeness of God. As image of God, he is related to God: related to God in truth and in love through his intellect and will, related to God in his very existence which is a gift and also a giving. As a being-in-relation-to, man is called to communion with God through communion with the others and the world. He is called to mirror and to realize in his life the *communio personarum* of the Triune God. In addition, this new humanism which

⁹⁷ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Instruction on *Respect for Human Life and Its Origin and on the Dignity of Procreation*, 2, which quotes *Gaudium et spes*, 15.

⁹⁸ This law can be known through man's reasoning powers.

⁹⁹ This is so even in reproductive techniques.

¹⁰⁰ What we have said here is particularly related to the desires of those persons involved in technological processes of reproduction. As the Document on Procreation says: «... the uprightness of the end and the goodness of the subjective intentions do not of themselves suffice to render licit from the moral point of view the recourse to whatever means bio-medical technology makes available today. That which is technically possible is not for that very reason morally permissible. Therefore, the Church's Magisterium cannot make even the slightest compromise with a viewpoint in which subjective desire is the sole and sufficient criterion to legitimate any medical intervention whatsoever. Such a view is ultimately rooted in the denial of the truth of creation».

John Paul II has called a «transcendent humanism» also recognizes the person as a subject, because of the interiority and intimacy of the person. In this «new» conception of man, the body itself is a manifestation of the person; the human body is not merely a complex of tissues, organs, and functions; whatever affects this complex also affects the person himself. The importance of the body, as expressive of the person, the respect due to the body, is evident in the following words of John Paul II: «Each human person, in his absolutely unique singularity, is constituted not only by his spirit, but by his body as well. Thus, in the body and through the body, one touches the person himself in his concrete reality. To respect the dignity of man consequently amounts to safeguarding this identity of the man *“corpore et anima unus”* as the Second Vatican Council says (GS 14, par. 1)»¹⁰¹. There is no doubt that Wojtyla - John Paul II emphasizes the value of each person, for man is the only creature actually made for himself, whose end is God. And yet, not only is man ordered to God, but also the whole of creation through man. When man uses his faculties rightly, he can return, *give back*, as it were, creation to God. As we have said before, creation is a gift from God to man, and through man's right-ordered activities, he can, in his turn, give back creation to the One from whom he received it, for man, being in the universe the only intellectual creature, is precisely the one through whom all of creation is ordered to God as end. And when man does this giving, he is also bringing about the glory of God. But as was noted earlier, the glory of God is that man live. Since man does not actually do anything for God, for He is an infinitely perfect, subsistent being, man's right use of his faculties, his ordering or giving back creation to God, is, in reality, to his own advantage. God's action with respect to man is always a giving for the sake of his (man's) very life. This is evident when we consider that not only does God as creator give man being, but that even when man refuses to make of his life a giving, that is, when man sins, God continues to want that man live. For this reason, He redeems man. When we consider the mystery of the Incarnation and the Redemption, the value of each person is again emphasized and a love on God's part which is ever life-giving. Man, understood from the beginning — in the state of original innocence and in the promise of redemption after the fall — is called to live, to participate in the life of God, which is a life according to the Spirit. Even though there may be an opposition between the flesh and the spirit, the body is also called to perfect itself according to the spirit¹⁰². For the perfection of man, the body is to be brought into

¹⁰¹ JOHN PAUL II, Discourse to the members of the 35th General Assembly of the World Medical Association, October 29, 1983.

¹⁰² For this reason, there are practices such as fast, abstinence and continence. Cfr *Theology of Celibacy and Marriage*, ed. cit. And JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *The Ratzinger Report*, San Francisco 1985, chapter VIII.

harmony with the spirit, since the whole person — body and soul — is called to communion with God. It is for this reason that the body and soul are to be reunited, and then the body — transformed in glory — will be in perfect conformity with the spirit.

When we consider the dignity of man, his value, and the perfectibility of man — the recognition of what and who man is —, we are brought to an awareness of the need for a continuous self-transformation. Because man has inherited original sin, he is weak; despite that weakness, however, the body — the flesh — is still called to participate in the spirit. In the natural order, the soul informs the body with life; and on the supernatural level also, the soul, transformed by grace, masters the body, informs it, by calling it to the spirit. At this level, we are of course dealing with the work of the Spirit, the Giver of life because He is the giver of grace, the most spiritual of gifts. If men are to transform the world, they are first to transform themselves. If they want to renew the face of the earth, to bring about a life according to the Spirit, a fuller communion with divine life, emphasis must be given to the primacy of the person over structures¹⁰³. Certainly one of the most crucial areas for the transformation of the person is the formation of conscience; by this we mean that conscience really be the seat of truth, so that each person act according to that truth. Having been created in the truth, man has imprinted in his very nature the order which he should follow; when he follows this order, he acts in accordance with his dignity. «For man has in his heart a law written by God; to obey it is the very dignity of man; according to it he will be judged. Conscience is the most secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, Whose voice echoes in his depths. In a wonderful manner conscience reveals that law which is fulfilled by love of God and neighbor. (...) the more, right conscience holds sway, the more persons and groups turn aside from blind choice and strive to be guided by the objective norms of morality»¹⁰⁴. A conscience that is well-formed makes us «see» and know the truth. In a sense, it makes us participate in the vision of God; we do the good because we know that it is the good.

There is today a great necessity for the formation and education of conscience: in order to respond to the truth, people must know the truth. And this response should be seen not only in terms of the good for oneself, but also in terms of the good of others. Our response to the truth is made manifest through right action, through a struggle against evil in ourselves and around us through love, as a desire for the good. Man is not merely called to be just, but rather to love. John Paul II em-

¹⁰³ Cfr CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Instruction on *Christian Freedom and Liberation*, 75.

¹⁰⁴ *Gaudium et spes*, 16.

phasizes this when in *Familiaris consortio* we find the following words: «Children must be enriched not only with a sense of true justice, which alone leads to respect for the personal dignity of each individual, but also and more powerfully by a sense of true love, understood as sincere solicitude and disinterested service with regard to others, especially the poorest and those in most need»¹⁰⁵. Love relates us to others and helps us to recognize in the other not an antagonistic force, nor an adversary, but rather someone related to us. If we were to foster this type of relationship with others, then the disunion among men and among nations would gradually diminish. This vision of the other as a related being-to-me, as a brother, as it were, enables man to convert what would only be philanthropy or humanitarianism into true love. Of course, this recognition of the other as a brother is grounded in the radical knowledge that man acquires of God as Father. The lack of piety, of justice, of love which presently exists in the world is due to a fundamental uprooting of the person. When John Paul II exhorts: «Find yourself again. Be yourself. Discover your origins. Enliven your roots»¹⁰⁶, he is encouraging men to return to their Christian roots, to faith in a God who is not only Creator but also a Father, to a personal relationship with a caring and loving God.

The recognition of our relationship to such a God should penetrate our whole life. If we really believe in this God which we have just described, then there has to be a response to this belief — a response concretized in our relationship with others, in our work, in our efforts to better the conditions of society, etc. In effect, what we are saying here is that faith must also penetrate our culture. As John Paul II says: «A faith which does not make itself culture is not a faith fully received, not totally thought out, not faithfully lived»¹⁰⁷. Man's response to his faith should bring about not only an interior transformation, but also a cultural transformation. And for this purpose, Karol Wojtyla - John Paul II emphasizes education¹⁰⁸. Firstly, education for the civilization of work: as we have already seen, work is an activity that proceeds from man and is ordered to man. It is not a punishment, for man is not for work, but rather work is for man. Through work, man develops himself: he develops his talents and also grows in virtue. Work relates man to others and to their needs. It gives man an opportunity to participate in the work of creation, to have dominion over created things, and to bring things to Christ, to return creation to Christ. Man, guided by a well-formed conscience, realizing his activities in truth and in love, brings about, what John Paul II

¹⁰⁵ *Familiaris consortio*, 37.

¹⁰⁶ JOHN PAUL II, Address in Spain, Nov. 3, 1982.

¹⁰⁷ JOHN PAUL II, Address to the Pontifical Council for Culture, Rome, June 6, 1982.

¹⁰⁸ Cf. Instruction on *Christian Freedom and Liberation*, 81 ff., and KAROL WOJTYLA, *Sources of Renewal*, trans. by P. S. FALLA, San Francisco 1980, 191-193.

termes, «the civilization of love», that is, the reign of Christ, now. In addition, man must be educated for solidarity, for responsibility for his fellow-men. Such responsibility characterizes the new humanism. Man is to be educated in a responsible freedom, so as to recognize his own duties and the rights of others, so as to ensure those rights and make man's life more human, more in accordance with his dignity. Now, on a purely natural level what permits man to develop, to cultivate his spiritual powers, to be more, is precisely culture. For this reason, culture should be made accessible to all peoples. Culture, in addition to enabling man to read, write, and communicate, develops in him the ability to contemplate, to admire, to appreciate beauty. Of course, Karol Wojtyla - John Paul II does not merely remain on the natural level of culture, since he calls for culture to be imbued with faith. Considered in this way, culture should not be separated from the Gospel, that is, from the integral vision of man which only the truth can give. All man's efforts to create a more just society, to transform culture, should, therefore, consider seriously the beginnings of man and salvific history. Only thus can we establish that new humanism which John Paul II terms «transcendent humanism».

NOTA CRITICA

«EGLI È QUI... PERCHÉ SIANO SVELATI I PENSIERI DI MOLTI CUORI» (Lc 2, 34-35)

STANISLAW GRYGIEL

Dalle polemiche e dalle recenti dichiarazioni di alcuni teologi emergono alcuni punti nevralgici, nei quali la Chiesa di oggi vive una crisi dolorosa. Senza dubbio all'*inizio* delle difficoltà di questi teologi stanno le difficoltà concrete degli uomini nella loro vita quotidiana, e la compassione dei pastori. Ma il fatto che l'insegnamento etico della Chiesa, da essa svolto nella fede, venga da alcuni attenuato rende legittimo il sospetto che questa crisi risulti dal qualcosa di molto più grave.

È sempre così che è la teologia morale a rivelare la qualità del *princípio (arché)* della teologia di cui essa fa parte. «*Dai loro frutti dunque li potrete conoscere*» (Mt 7, 20). Proprio in occasione del matrimonio i dotti farisei udirono: «*Per la durezza del vostro cuore*» Mosè vi ha permesso di trattare voi stessi così come vi trattate (oggi taluni dicono che bisogna permetterlo per l'*ekonomia* di misericordia), «*ma all'inizio della creazione*» Dio pensa l'uomo più grande di quanto voi immaginate (cfr Mt 19, 7-9; Mc 10, 4-6). Se l'uomo non conosce proprio questa grandezza, il suo essere amore sbaglia la strada e l'uomo si autodistrugge.

Non facciamoci illusioni! Qualsiasi strumentalizzazione della persona umana, soprattutto quella che avviene in alcuni atti sessuali, nei quali l'uomo dovrebbe esprimere il suo essere dono nel modo più intimo, quindi nel modo più *personale*, colpisce il Pensiero creativo di Dio; colpisce il suo Amore. «*All'inizio della creazione*» egli dona noi a noi stessi; ciò significa che egli ci vuole *soggetti*, vale a dire innocenti e santi, perché non calpestati e non macchiati da nessuno e da niente. La libertà, intesa come l'esistere secondo il proprio essere dono, è santa. Nella storia, l'essere soggetto dell'uomo si rivela nel diventarlo sempre di più; l'uomo diventa se stesso diventando quello che è amorosamente pensato in Princípio. Di conseguenza la teologia, quando parla del soggetto umano, non può prescindere dal Princípio, cioè da quell'*oggettività*, grazie alla quale l'uomo ha dove andare per poter essere se stesso, cioè proprio soggetto libero. Chi prescinde dal Princípio della realtà, anche se minimamente, si allontana sempre di più dalla realtà stessa.

La contestazione alla *Humanae vitae* manifesta una crisi profonda della teologia di alcuni teologi. Questa crisi risulta, pare, dalle visioni del-

la dignità della persona umana chiusa nel temporaneo e nel contingente dell'essere dell'uomo. Il temporaneo e il contingente meritano la fiducia nella misura in cui sono trasparenti e ci permettono di intravedere l'eterno. L'uomo, ridotto alla loro dimensione, non può credere neanche in se stesso; è costretto ad essere indulgente con sé, perché è costretto a vivere secondo la «scena» del mondo che passa e non secondo il «testo» del dramma scritto al di là di essa, ciò che costituisce la più umiliante forma di disprezzo di sé. In questo disprezzo, chiamato da alcuni misericordia, prende la parola la mancanza di fede in Dio che è grazia. Se Dio non scrive continuamente il «testo» per il dramma divino-umano, l'uomo può essere un grande improvvisatore.

L'uomo, essendo dono a se stesso, conosce sé ricevendo se stesso. Dio, donandomi me stesso, mi rivela la verità che io sono e che io devo essere donandomi agli altri. Quindi la verità del dono è dono. L'uomo, continuando ad essere dono, cioè venendo continuamente donato a sé, viene sempre più rivelato. Grazie a questa rivelazione, egli può conoscere ed amare la propria realtà. Conoscendola ed amandola, allo stesso tempo la rivela agli altri; donandosi a loro, li ama e li conosce. Solo così può essere soggetto ed aiutare gli altri ad esserlo.

Conoscere ed amare l'uomo al di fuori di un tale ricevere-donare significa ridurre la propria persona, e quella degli altri, alla fatticità contingente e strumentalizzarla. Infatti, l'uomo che in principio, nel suo conoscere ed amare, non riceve la verità conoscibile e il bene amabile, impone su di sé identità diverse da quella che egli è *«all'inizio della creazione»*. Facendolo, l'uomo contraddice Dio che creativamente lo pensa e lo ama; in questo modo distrugge se stesso.

L'etica costituisce l'ordine della dimora (*ethos*), in cui abita la persona umana. Questo ordine emana dal *centro*, a cui tutto nella casa si riferisce, sicché possiamo dire che in fondo l'uomo abita nel centro di essa. L'ordine del dono, quale è l'uomo, sta nel suo essere riferito al *Centro*, nel quale Dio lo crea e gli si rivela. Centro del cosmo e della storia, nei quali abita l'uomo, è Cristo (cfr *Redemptor hominis*, 1). Casa dell'uomo, edificata intorno a Cristo e in Cristo, è la Chiesa. Allora l'*ordine etico della Casa dei cristiani* ha il carattere *cristologico* ed *ecclesiologico*.

La crisi dell'etica di un cristiano mette in evidenza la crisi del suo logos sulla Chiesa e su Cristo stesso. In fondo è una crisi della *ecclesiologia* e della *cristologia*; l'etica, cioè l'ordine della Casa, dipende dalla visione di essa, ma la visione della Casa dipende dalla visione del Centro, vale a dire dal nostro atteggiamento di fronte a Cristo. Il senso storto del Centro, il senso non ecclesiale ma privato, deforma l'ordine della dimora costituendone un'altro che conduce verso un Cristo diverso da Quello che si è donato a tutti. Basta deviare un po' la soteriologia al suo inizio, perché essa si trovi alla fine molto lontana da Cristo che, all'inizio, forse, ancora veniva intravisto. E la Chiesa può essere solo una, perché Cristo è uno; se essa non riflettesse nel suo ordine l'unità e l'unicità di Cristo,

non sarebbe Chiesa, ma chiese individuali, private. Di conseguenza, sarebbe impossibile conoscerla e riconoscerla come *santa*. Infatti nessuna di esse lo sarebbe; tutte sarebbero costruzioni umane, spazi artificiali del gioco delle forze e non spazio sacro della libertà ogni giorno donata agli uomini.

Se le cose stanno così, la presenza di Cristo-Centro della Dimora ecclesiale deve manifestarsi nelle nostre parole e nei nostri atti. L'unione con lui, così presente, rende queste parole, atti, e questi atti, parole. Tutto ciò che diciamo e facciamo deve parlare di lui e indicarlo. Tale è la nostra etica. La teologia adeguata all'essere cristiano, e possiamo dire anche all'uomo, adeguata alla sua Casa e al suo Centro, può nascere solo nella vita che costituisce una unità della triplice testimonianza: cristologica, ecclesiologica ed etica.

Le parole che non sono atti della nostra persona sono morte, gli atti invece che non sono parole della Parola, ma pure costruzioni, diventano *praxis* vuota, che prima o poi finirà nell'*indifferentismo* e nella *politica* intesa come *lotta per il potere*.

Dalla natura stessa della dimora, come tale, le parole che ne parlano dipendono dal suo centro e ad essa appartengono. Quindi, nella Dimora, quale è la Chiesa, le teologie non possono costituire la proprietà dei teologi. Riflettendo la Parola del Centro, esse appartengono alla Chiesa; esse sono nostra proprietà nella misura in cui noi stessi abitiamo nella Chiesa. Colui al quale è stata affidata la cura della Chiesa e del suo principio deve prendersi cura anche del modo di pensare e di parlare di essa. I teologi abbandonati a se stessi s'impadroniscono delle teologie che stanno elaborando e ciascuno di loro va verso le proprie opinioni, assomigliando agli schiavi nella caverna di Platone. Laddove ci sarebbe una *Herrschaft* dei teologi, ci sarebbe anche una loro *Sklaverei*.

Se centro della dimora è la persona, la conoscenza e l'amore della casa, la casa stessa, il suo ordine, sono possibili soltanto nell'affidarsi degli abitanti a lei; in altri termini, le parole giuste su Cristo, sulla Chiesa e sull'uomo, che vi abita, possono nascere soltanto dalla fede. Le teologie che vengono elaborate fuori di essa, fuori dell'affidamento di coloro che le elaborano, finiscono nel parlare delle ombre dell'uomo, delle ombre della Chiesa e di quelle di Cristo. Il primo tentativo teologico fatto nel Paradiso, fuori dell'affidamento dell'uomo a Dio, è finito male... Cercando di soddisfare il desiderio del cuore umano, ma nello stesso tempo cedendo alle debolezze degli uomini, il «primo» uomo ha offuscato la verità della persona umana, perché ha offuscato la conoscenza di Dio che rivelava loro chi fossero. Quel tentativo teologico mancato risultò dalla volontà di non conoscere il dono...

La Casa ecclesiale è fondata sulla Verità di Dio nell'affidarsi degli uomini a Dio-Uomo, al Centro della Casa stessa, in cui intravedono chi essi stessi sono. In questo affidarsi si compie l'essenza della storia e, allo stesso tempo, quello della vita quotidiana degli uomini; è così che l'eterno

si rivela nel temporaneo, il necessario nel contingente, trasfigurandoli in qualcosa di infinitamente di più. Nei momenti di crisi la Chiesa si affida in modo particolare al Centro intorno al quale è edificata.

Quando Cristo vide che la folla lo seguiva perché aveva mangiato di quei pani moltiplicati e perché si era saziata, e non a motivo della fede in lui al di là dei segni che egli faceva (cfr *Gv* 6, 26), disse agli uomini: «*Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna, e che il Figlio dell'uomo vi darà. Perché su di lui il Padre, Dio, ha messo il suo sigillo*» (*Gv* 6, 27). L'affidamento a Cristo può diminuire fino al livello del cercare questo o quell'altro pane per mangiarlo a sazietà, quasi che tali pani fossero centro della storia e del cosmo. Alla domanda che riguardava l'ordine della Casa di Dio, «che cosa dobbiamo fare per compiere opere di Dio», Cristo rispose: «Questa è l'opera di Dio: credere in colui che egli ha mandato» (*ibid.*, 28-29). L'ordine della Casa non si identifica con l'ordine del pane materiale e della sazietà biologica; l'ordine divino-umano non è radicato nella «fede» nei pani che, tutt'al più, possono essere segni del Pane della vita. Essendo segno del Centro, l'ordine della Casa di Dio emana non dai segni, ma da Cristo che non è segno; egli è Dio. Chi vede lui, vede il Padre. «*Io sono il pane della vita*» (*ibid.*, 48ss). Chi mangia solo segni, morirà. Vivrà solo chi mangerà il pane che è lui.

In tal modo Cristo preannuncia l'ordine eucaristico della Casa ecclesiale, l'ordine che consiste nel riferire ogni parola ed ogni atto dell'uomo a Cristo eucaristicamente presente, per sempre, nella Chiesa. «*Molti dei suoi discepoli, dopo aver ascoltato, dissero: "Questo linguaggio è duro; chi può intenderlo?". Gesù, conoscendo dentro di sé che i suoi discepoli proprio di questo mormoravano, disse loro: "Questo vi scandalizza? (...). Vi sono alcuni tra voi che non credono". Da allora molti dei suoi discepoli si tirarono indietro e non andavano più con lui. Disse Gesù ai Dodici: "Forse anche voi volete andarvene?". Gli rispose Simon Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio"*» (*ibid.*, 60-69).

A nome di quelli che sono rimasti, Pietro esprime la fede della Casa ecclesiale. Egli non fa teologia, ma si comporta in modo da salvare la teologia. Egli si mette in relazione con la realtà stessa, con questa di Gesù e con quella dell'uomo. La fede non va verso gli *enuntiabilia theologica*, ma verso la realtà. Nei momenti di crisi, quando molti se ne vanno, diventa chiarissimo che la fede del cristiano non è sua fede privata, ma fede di tutti quelli che si riconoscono e si riuniscono nella fede espressa da Pietro. «*Credimus in quem creditit Petrus*», disse sant'Agostino.

Le teologie che non nascono in questa fede e non permangono in essa, prima o poi, perdendo il carattere ecclesialmente spirituale, diventano ideologie, una specie di «utili idiozie» che servono per i gruppi settari. Staccati dalla domanda di Pietro, «*Signore, da chi andremo?*», i teologi pian piano si alienano nei propri pensieri sin dall'inizio morti, introducen-

do una morte nella vita degli uomini. Cadono nel relativismo che si manifesta prima in etica, poi in ecclesiologia e in soteriologia (cristologia). È una priorità *secundum tempus; secundum naturam*, invece, crolla prima la fede in Cristo e nella Chiesa, sgretolandosi poi nelle fedi private..., in vari messia.

Il teologo che non si ritrova nelle parole di Pietro «*Da chi andremo?*» e nel suo «*Tu hai parole di vita eterna!*» costruisce la propria chiesetta...

Il relativismo provoca l'*indifferentismo* che si esprime nella mancanza del senso della dignità della persona umana. Infatti, la sua dignità proviene dalla Trascendenza, dal Centro. Se l'uomo, quindi, non è luogo dell'incontro del necessario con il contingente, cioè dell'eterno con il temporaneo, la dignità, di cui l'uomo è investito dall'Unum Necessarium, si spezzetta nei piccoli interessi per i pani del contingente. Solo se è luogo di un tale incontro, la persona umana vive l'*obbligo morale*, nel quale è chiamata alla libertà, dal temporaneo per l'eterno. Dalla realtà umana ridotta al contingente possiamo «dedurre» l'*obbligo ipotetico*. Niente di più. Chiusa nel contingente, la persona umana non è mai trattata come deve essere trattato il soggetto; essa stessa si comporta come non sovra-na. La mancanza della sovranità della persona si manifesterà nella mancanza della sovranità del corpo. Lo vediamo nella contestazione della *Humanae vitae*.

Il magistero della Chiesa dei Dodici, che continua a progredire nel «*Signore, da chi andremo?*» di Pietro, difende proprio la dignità della persona umana. L'*Humanae vitae*, e l'insegnamento di Giovanni Paolo II, ad essa legato, ci dicono che la dignità dell'uomo costituisce una realtà non contingente e non temporanea, perché è tesa verso l'infinito, *ad Christum Redemptorem*. Se fosse diversamente, l'uomo non sarebbe dignità. Lo è in quanto partecipa al «Centro della storia e del cosmo», cioè in quanto abita nella Casa degna di Dio-Uomo, quindi degna sia di Dio sia dell'uomo. Abbassato, si arrende alla ragione calcolante, diventa oggetto-strumento, una somma di passioni piacevoli o spiacevoli.

L'atto sessuale non aperto alla Trascendenza e al Suo Amore, cessa di essere amore, perché il nostro amore consiste in ciò che siamo amati da Dio prima di cominciare noi stessi ad amare (cfr 1 Gv 4, 10.19). L'atto sessuale, staccato dalla Trascendenza del Centro, fa cadere l'uomo nel caos della storia del privato e del suo cosmo. Un tale atto sessuale, diventato una cosa privata, è privo della dignità propria della persona, perché essa è sempre comunionale. Un tale atto non è fatto neanche nella semplice amicizia, perché nessuno la stringe con gli strumenti. In un tale atto l'uomo non è amico nemmeno del proprio corpo ridotto ad uno di essi. Per non parlare, poi, di come vengono trattati gli uomini nel grembo della donna, che, per la gente senza dignità, costituiscono effetti accessori della produzione-passione dei piaceri. A poco a poco arriviamo allo stato in cui, come avrebbe detto il poeta polacco del secolo scorso, Norwid,

cio che unisce l'uomo e la donna sono soltanto le debolezze. La dignità è diventata troppo difficile per gli uomini ridotti al «troppo umano».

In tal modo oggi è diventato «normale» dar da intendere al giusto che dovrebbe vergognarsi di fronte all'ingiusto, al puro che dovrebbe sentirsi macchiato di fronte all'impuro, al padre e alla madre che dovrebbero ritenersi menomati nei confronti con gli omicidi... Colpevoli di questa situazione sono anche quei teologi che si comportano come se fossero loro ad aver professato «*Signore, da chi andremo?*», e quei pastori che li seguono.

In alcune teologie manca la *spiritualità*. In esse manca proprio il vivere nel Centro, con il Centro e per Centro, che è Cristo. Il teologo che, in principio del suo pensiero teologico, non si riconosce nel «*Da chi andremo?*» di Pietro vive nelle proprie opinioni, con esse e per esse. La sua teologia, non giudicata dalla fede della Chiesa, si lascia giudicare dalle opinioni che attualmente dominano la società. Là dove manca il *timor Dei*, ci sono timori di tante piccole cose... La certezza della fede viene sostituita dai dubbi e dalle ipotesi, quella certezza che è presente nella domanda petrina «*Signore, da chi andremo?*»; solo una tale domanda è degna del soggetto; esso la rivolge al Soggetto. Proprio in essa si esprime la felicità e la fede della persona nella Persona. In questa domanda è presente il timor Dei.

La certezza petrina rende l'uomo sicuro della Casa in cui abita con tutto il suo essere. Essa è una certezza del carattere eucaristico proprio della Dimora ecclesiale. L'ordine che emana dalla presenza eucaristica del Centro della storia e del cosmo non permette di abbassare l'uomo all'altitudine zero, e poi ipocritamente parlare della profondità del mare dei discorsi che vengono fatti sull'uomo. A questa altitudine la verità viene identificata con le attuali tendenze, con le mode e con i risultati delle votazioni, e l'uomo si lascia giudicare da esse. Senza dubbio Pietro e gli Undici erano in minoranza..., perfino in mezzo ai discepoli... che se ne sono andati in diverse direzioni. Ma proprio questa minoranza era *beata!*

Uno può andare dappertutto, quando si lascia assediare dal «troppo umano». Assediato da esso, viene determinato dal contingente e dal temporaneo, che soffocano la chiamata che viene a lui e dall'eterno e dal necessario. *Chi va dappertutto non è soggetto.* Non è libero!

La domanda sul soggetto è una domanda fondamentale nell'etica, ma proprio per questo gli etici non possono prescindere dalle condizioni che permettono l'uomo di esserlo. L'uomo è libero in quanto è donato a se stesso. Infatti, egli può donarsi, cioè agire liberamente, grazie al fatto di essere donato a sé; essere soggetto significa amare ed essere soggetto umano significa amare ciò che è stato amato. Questa è la libertà dell'uomo. Solo Dio può continuamente donare l'uomo a lui stesso, rispettare cioè pienamente la sua soggettività. Di conseguenza, l'essere soggetto dell'uomo dipende dall'eterno e non dal temporaneo; dal necessario e non dal contingente. Allora la coscienza morale, nella quale si esprime il sog-

getto dell'uomo, giudica tutto con libertà in quanto essa stessa è giudicata da Dio; dal Centro della Casa, dalla fede propria di essa, dal suo ordine eucaristico. Il contingente e il temporaneo non sono giudici, possono invece costituire circostanze attenuanti. La chiamata all'uomo non viene mai da esse, ma dall'eterno e dal necessario che è in esse.

La coscienza morale io la vedo come storia degli atti della coscienza, nei quali avviene l'Epifania del Divino. In tal modo il necessario e l'eterno entrano nell'ipotetico e nel contingente della vita quotidiana. La coscienza morale tiene il cristiano unito al Centro della Casa e all'ordine di essa. Per questo l'Epifania del Divino nella coscienza morale del cristiano costituisce un particolare momento oggettivo della sua fede ecclesiale. Se non... Ogni giorno preghiamo nella santa messa: Signore, non guardare i miei peccati, ma la fede della tua Chiesa! I padri spirituali (cioè i teologi, alla cui teologia non manca la spiritualità) dicevano che chi applica al suo comportamento la cosiddetta *epikeia*, vale a dire che chi fa ricorso alla propria coscienza e crede che, nella situazione in cui si è trovato, non è obbligato a osservare l'apposita legge, debba prima chiedere il consiglio al superiore. Ed è logico, perché la coscienza morale dell'uomo è coscienza comunionale, e non privata, della realtà pensata ed amata da Dio. L'uomo ridotto al privato (i Greci un tal uomo lo chiamavano *idiotes*!) potrà saper fare molte cose, ma non saprà mai agire, vale a dire amare e conoscere ciò che è, incluso se stesso. Nella vita così privata le regole del fare funzionano come se fossero regole etiche. L'etica costituita dalle regole del fare e applicata all'uomo permette di renderlo oggetto «buono da mangiare», «piacevole agli occhi» ed utile «ad aumentare le scienze». Horribile dictu! come e fino a che punto si fanno oggi sperimenti sugli uomini, specie su quelli piccoli, appena concepiti, che nelle mani non hanno ancora nulla per potersi difendere.

A che cosa servono le teologie che non difendono l'uomo contro queste tentazioni? A che cosa servono le teologie morali che non difendono la coscienza morale dell'uomo contro l'idiozia del privato?¹. La difesa dell'uomo, anche di quello appena concepito, comincia molto prima; essa comincia nel difendere gli uomini contro il loro trattare se stessi come strumenti. Questo autotrattarsi come oggetti da vendere e comprare accade nell'intimo delle loro persone, quindi nella comunione di esse, e si esprime nel modo, direi, primordiale negli atti sessuali ridotti alla pura produzione-passione dei piaceri, quindi al nulla.

Penso che il caos del collettivismo «ecclesiale», che lascia alla *nomenklatura teologica* decidere ciò che deve essere vero e ciò che deve essere falso, e il previo caos provocato dalla caccia illuministica al Pensiero divino presente in ciò che è, il caos cioè che ha lasciato la realtà nelle

¹ Ho studiato filosofia — disse Faust di Goethe —, medicina, giurisprudenza e, purtroppo, anche teologia, e adesso cosa sto facendo? Meno studenti per il naso! Dovrebbe anche dire: li meno per il naso, perché io sono menato per il naso.

mani degli scienziati e in quelle della «maggioranza», comincia là dove finisce la professione della fede nel Dio-Creatore e nel Dio-Salvatore. «*Da chi andremo?*». Intorno a questa domanda-professione petrina della fede in Cristo comincia l'ordine, senza il quale non c'è la Casa del Padre, ma i «paesi lontani» delle ideologie e dei demagoghi.

Quando Cristo chiese ai suoi discepoli che cosa la gente diceva che fosse il Figlio dell'uomo, essi risposero che alcuni dicevano Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti. E voi chi dite che io sia? Rispose Pietro: «*Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente!*». E Gesù gli disse: «*Beato te, Simone figlio di Giona, perché nè la carne nè il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli*» (Mt 16, 16-17).

Se Pietro e gli Undici avessero seguito la maggioranza, avrebbero distrutto la Casa unicamente degna dell'uomo. Infatti avrebbero abbandonato il «Centro della storia e del Cosmo».

Le opinioni si combattono l'una con l'altra, perché la loro forza sta nel *possesso e nel successo*. Le opinioni sono bellicose. La fede, invece, non combatte; essa, essendo spazio dell'Epifania Divina negli uomini, li rafforza con l'aiuto della Grazia che li rende *beati*. La loro forza si rivela nel loro *amore* e nella loro capacità di *conoscere*. La loro logica è *logica* del riflesso del *Pensiero Divino rivelatosi nella sua Parola* e nel creato che serve per la costruzione della Casa. Chi non è beato così, cioè chi non ama e non conosce ciò che è amabile e conoscibile perché prima è stato amato e conosciuto da Dio, cade nell'illogicità. Infatti, un tale uomo non ama e non conosce, ma costruisce opinioni e ama quel nulla che egli stesso produce. «*Beato sei, Pietro...*». È significativo che, fra gli uomini, Cristo ha chiamato così solo Pietro. Prima, Suo Padre, con la bocca dell'Angelo nell'Annunciazione, si rivolse con questo aggettivo a Maria. Ci deve essere quindi una *logica mariana* e una *logica petrina* propria della beatitudine di quelli che abitano nella Chiesa.

La *logica di Maria* ci mette nell'ordine ecclesiale *nel silenzio* del nostro cuore, mentre la *logica di Pietro* pubblicamente non ci permette di allontanarci da quell'Oggettivo, senza il quale perdiamo la dignità propria degli abitanti della Casa. La coscienza del cristiano ha due momenti: quello mariano e quello petrino. L'eterno, che chiama l'uomo per l'eterno, lo chiama nel silenzio del cuore; l'obbligo morale non ha bisogno di nessuna pubblicità e di nessuna tecnica per attrarre la gente; nel silenzio del cuore, l'eterno si fa vivo come *l'unum necessarium*, ed è nel necessario che si trova il principio dell'agire umano, cioè del conoscere e dell'amare nel contingente. Un tale agire è stato espresso proprio nel «*Fiat mibi!*», perché sia amare che conoscere altro non è che ricevere il dono.

La logica petrina della professione della fede, che solo nel nome di Gesù, in nessun altro, possiamo essere salvati (*cfr At 4, 11-12*), insieme con la logica mariana di vivere questa fede nel silenzio, costituiscono un baluardo della dignità dell'uomo.

L'uomo beatamente logico, l'uomo che ama e conosce la grandezza dell'uomo, chiama peccato il peccato e si inchina con amore e con misericordia sull'uomo aggredito e ferito dal male. Là dove il peccato viene offuscato, la misericordia sparisce. Il samaritano misericordioso non avrebbe visto che un uomo stava male se non avesse prima saputo come l'uomo doveva stare. Il teologo che non dice l'intera verità per paura che gli uomini se ne vadano via perché deboli, non li cura come il Buon Samaritano aveva curato l'uomo ferito. Anzi, alla fine li disprezzerà pensandoli di meno di quanto non lo sono. Non c'è l'amore e la misericordia senza la verità.

Essere misericordioso non significa essere sentimentale. Il sentimentalismo rappresenta un altro volto del razionalismo spietato. I prigionieri dei campi di concentramento si stupivano di come i loro carnefici si commuovevano dei gatti o delle canzonette sentimentali, mentre non si accorgevano dell'uomo. L'uomo non è un gatto miagolante, e la teologia non può essere una canzonetta di questo o di quell'altro cantautore...

Le teologie diventate scienza fra le altre scienze, non essendo frutto della continua conversione dei teologi, *evacuant crucem Christi*. Sostituiscono questa unica Passione pasquale con le passioni infinitamente meno difficili, ma proprio per questo inumane. Cercano la salvezza negli «altri nomi».

Solo la preghiera può salvare teologie del genere, mai altre teologie. Dio, adirato con la stupida teologia intelligentemente costruita dagli amici di Giobbe, li rimandò da quell'uomo sofferente perché gli chiedessero di pregare per loro. La preghiera di Giobbe li ha salvati.

* * *

Nelle *Nuvole* di Aristofane, il padre mandò suo figlio alla casa dei sofisti perché, lì, imparasse a calcolare efficacemente e così lo salvasse dai debiti. Il figlio torna e lo picchia. Il padre si difende ricordandogli la legge «non picchiare i genitori!», ma il figlio gli risponde con la logica che è propria anche dei principi del padre; questa legge è di ieri, voi l'avete stabilita. Da oggi, invece, noi, figli, ne stabiliamo un'altra, questa: «picchia tuo padre!». Il genitore, distrutto dalla logica calcolante, fa presente al figlio che, calcolando in questo modo, anche lui rischia di essere picchiato dai propri figli. Ma il figlio seccamente risponde: *possono anche non nascere!* La loro nascita dipende da me. Disperato, il padre bruciò la casa dei sofisti, nella quale suo figlio aveva imparato a calcolare.

Il cristiano non può bruciare nulla di ciò che è, se ancora c'è. Egli deve fare tutto il possibile perché nelle case, in cui vengono formati i futuri pastori, l'insegnamento venga fatto nella fede della Chiesa. Ci vuole la conversione! Il teologo che, insegnando, non si converte, trasmette solo un metodo di calcolare e una certa somma di informazioni teologiche. Solo nella continua conversione dei teologi la parola *verità* potrà essere

reintrodotta nei seminari e nelle facoltà teologiche. E, con la verità, vi entrerà anche la libertà e il senso del peccato, altrimenti ne usciranno pastori senza amore e senza misericordia, cioè indifferenti alla grandezza dell'uomo. Veri teologi sono i santi, perché solo i santi guardano il più lontano possibile, dove c'è quel Dono di Dio che è l'Uomo. Senza quel guardare lontano, la teologia diventa un ridicolo andirivieni sociologico in mezzo alle scienze, cercando un successo tecnico e non la verità che costituisce il Futuro della Chiesa, vale a dire, dell'uomo.

IN RILIEVO

IS THERE A NATURAL MORALITY?*

JÉRÔME LEJEUNE **

1. THE ANIMATION OF MATTER

In his quest for the truth, the biologist comes upon a two-fold evidence at the two extremes of the development of a human being. This evidence is clear: spirit animates matter.

First of all, take the macro and micro structure of the brain, from the most complex connecting network that we presently know on earth (measuring 200,000 kilometers in length, if one calculates in neurotubules) to that extraordinary play of synapses which causes a flow of particles to be engulfed by the receptive membrane when a vesicle bursts and emits a chemical mediator.

Curiously, our machine for eliminating the fortuitous and keeping only the deducible, mark of reason, is a particles counter of an incredible velocity. In the synapsis itself, particles pass one at a time into each of the channels. The little devil of Maxwell is at the bottom of this system which deciphers and puts order in the universe.

Most wonderfully, the least thought triggers this flow of ions and this extraordinary counting of particles. Spirit truly animates matter.

At the very outset, when a being begins its carrier, it is the genetic information which, accidents apart, dictates all its qualities. According to the felicitous formula of the mathematicians, the being called to life is reduced to its simplest expression¹. The language is, of course, extremely miniaturized. In the head of a spermatozoid, there is a linear meter of DNA. If one brought together all the DNA molecules which will define

* Conferenza pubblica tenuta il 20 giugno 1989 nell'ambito del summer program, American session, John Paul II Institute.

** Membro della Pontificia Accademia delle Scienze.

¹ Note that «essence» precedes «existence» here. Indeed, the coded message of DNA will be transcribed in RNA which will then be spliced. Secondarily, proteins which are the machine tools of the cell, will be constructed in conformity with the code of the messenger RNA. Given the translation machine (the cytoplasm) on the one hand and the DNA formula on the other, one could know exactly the «essence» of the new being even before it is expressed, that is, even before «existence» of its properties is recognizable.

each and every quality of each and every one of the five billion men who will replace us on this planet, the amount of matter would be about equal to two aspirin tablets.

What we know, beyond any possible doubt, is that all the necessary and sufficient information is present from fecundation, that is, from the moment when the information carried by the spermatozoid and that carried by the ovule are joined in the fertilized egg.

This idea that spirit animates matter is, in a way, inscribed in our very language. We use the same word for an idea that comes to mind and for a new being coming into existence. In both cases, we speak of conception. This is not a poverty of our vocabulary but implicit recognition, if I may put it so, that at the very beginning, soul and body, spirit and matter, are so interlocked that it is impossible to speak of one without the other. And language never has.

This leads us to consider the biologist's first responsibility: to explain to his contemporaries that molecular biology wholly excludes Cartesian Dualism according to which there is spirit on one side and body on the other. Living matter does not exist; there is only animated body, but animated by the nature of man.

A question immediately suggest itself. Are there Instructions for Use of this human nature? Is there a natural morality? Were I to express my thoughts very respectfully, if a bit abruptly, I would say that the Decalogue is the user's manual and the Commandments of the Church the instructions for maintenance for human nature.

But one would first of all have to establish that human nature does indeed exist. This is fiercely debated. Talk of human nature is not fashionable nowadays and, not too long ago, it was pretended to be demonstrated that the human condition was, in fact, only a kind of convention admitted by one society, but different for another, with no way of knowing which was good.

If there is a natural morality, it would be wise to conform to it, not in order to direct science (for natural morality is itself an object of science), but rather to direct the uses of science and to decide about the technical applications of our knowledge, and how to put it to good use. Science is indeed the Tree of Good and Evil. It provides both good and bad fruits. Our whole responsibility as scientists is to collect the good fruits and not to offer the bad ones to our contemporaries and our descendants.

2. FROM HUMAN NATURE TO NATURAL MORALITY

Of course it is difficult to define human nature; nonetheless, we must try to grasp what it is. For a geneticist like myself, the first step is

simply to say: Well, we know with certainty that this enormous genetic message, 10^{11} of bases in DNA, corresponds to a phenomenal quantity of information. Moreover, we know that it is because the conceived being has this information that it is human. In other words, the most modern and objective molecular genetics can be epitomized in a rough paraphrase of the beginning of St. John's Gospel. «At the beginning there is a message. This message is in life and this message is life; and if this message is a human message, then, this life is a human life». Of course, one must decipher this message and that is already underway, but it is not necessary to get into overly technical details on how to read these extraordinary Tables of the Law of life which are inscribed in our DNA.

It would, however, be quite insufficient to consider only DNA. DNA is like a magnetic tape on which the symphony of life is inscribed, but it must never be forgotten that the rest of the fertilized cell is like the magnetophone which will decipher the code and play the symphony. When we speak of the quantity of information expressed in bits, this is not only what is inscribed on the tape, but also what is involved in the machinery that reads the ribbon and executes what it means.

Then it is not only some 10^{10} to 10^{13} bits that are involved, but an absolutely enormous number which at present no one can state precisely².

The first notion, then, is a genetic definition of the being. For the second notion we must return to our opening remarks on the brain. One need only remove the cranial dome to find in man the frontal areas and the Broca and Wernicke zones that are absent from the primates. These zones are necessary for articulate speech and coherent thought.

Without getting into comparative neuroanatomy, one can perhaps make a rough but nonetheless quite convincing observation. I travel a lot and no matter where I go there are two extremely instructive places I like to visit — the university and the zoo. In the universities, I have frequently met eminent colleagues who shake their learned heads and wonder if, when all is said and done, their children when very young were not some kind of animals. But at the zoo, I have never seen a meeting of chimpanzees asking themselves, when all is done (and not said!) whether their children would not some day grow up into University members!

² Even if one day this enormous number were estimated (and there is no theoretical reason why it cannot be), there would remain the great difficulty left unsolved by the theory of information. When the length of a message has been measured, one has in no wise measured its «signification». To repeat without error such variants as «bla bla bla», «ran tan plan», and other, «ron et ron petit patapon», could require a quantity of information equal to a sonnet of Petrarch! The «quantity» of information in the DNA of a chimpanzee is comparable to that in the DNA of man, yet it is quite certain that the DNA of man tells something more: since man speaks.

About a zoo, why not go in Australia? Down there you would meet rather stupid bipedal creatures for whom aborting their babies looks perfectly natural — I mean the kangaroos — and more precisely the King Kangaroos, roughly the size of a man.

At two months of age, the baby King, two centimeters long, is aborted. He looks like a little sausage with one claw on each of his rudimentary limbs. He does not know where the maternal pouch is, (nor whether it exists at all) but he feels gravity. He climbs right up in the fur, and if the mother kangaroo stands still he will not fail to reach the pouch and fall inside it. Then, comfortably, he will suck a tiny nipple and grow for another seven months.

The remarkable thing is that mother kangaroo will let him do so. She would not allow any other being to accommodate itself in her pouch! Obviously the recognition of the tiny sausage as a kangaroo being is somehow written in her nervous system.

If nature has taken the trouble of wiring the meager brain of a mother kangaroo, so that she could recognize the «kangarooiness» of the little kangaroo, I cannot believe that with their one and a half liter brain, the scholars have not been endowed with the faculty of recognizing the human dignity of the tiniest humans!

For my part, I conclude that human nature is evident to all. On this planet, man is the only creature who asks himself whence he comes, who he is³. He is also the only one to have discovered, (and this from the beginning) that there is a connection between the passion of love and the reproduction of his kind. The most gifted or the best trained chimpanzee never has nor ever will know that there is a connection between copulation and the appearance nine months later of a little ape who resembles him. Man has always known that Pagans quite rightly represented the god of love in the form of a child. This peculiarity, this knowledge which is, as it were, genetically inscribed in the heart of man, gives to his behavior, and especially to his amorous behavior, a dignity that does not exist in the rest of the life world.

If one agrees that there can exist a natural morality, it follows immediately that to dissociate love of the child and the child of love is an error in method. Hence the quite natural prescription of continual abstinence in the chaste celibate and periodic continence in the happy marriage. If monogamy indeed corresponds to human nature and if morality reserves to the husband the prerogative of being the only one authorized to deposit reproductive cells in the inner temple that is the wife's body, one then arrives quite simply at fundamental moral notions. Contraception, which is making love without making babies; extracorporeal fecun-

³ And: «what have you done of your brother».

dation which is making the baby without making love; abortion, which is unmaking the baby; and pornography, which is unmaking love; are not in keeping with the natural dignity of man.

The mocking remark that morality is ill placed in the bottom of panties exhibits ignorance of neuroanatomy. The cerebral projection of the genital organs is at the upper extremity of Rolando fissure in the interhemispheric surface, very close to the limbic system. That is to say, the genital is the *only* corporal representation to be in contact with the center of the emotions that move us: those which aim at preservation of the being (hunger, thirst, aggression) and the preservation of the species (reproduction, protection of the young, love). It follows that we are so made that whatever concerns the genital directly involves the moral, neurologically speaking. Hence the impossibility of mastering emotive behavior if the will does not command also, and perhaps first of all, conscious and deliberate genital behavior.

When technology gives us control over the very young human being, over the embryo which can be formed in a quasi-alchemical phial, and even brought back from a frozen state, this natural morality teaches us that young as he might be, as fragile as he might be, the human embryo is member of our species and by that fact ought to be protected from all exploitation. He is not a stock of spare parts to be drawn on at need. He is not a commodity to be frozen and unfrozen at will. He is not consumer good for sale or exchange. He is quite precisely our neighbor, our likeness, the flesh of our flesh.

3. STUMBLING BLOCK OR SAFEGUARD?

It must now be asked if this morality, unchanged throughout time, amounts to an embarrassment for research. That is, is it an unfortunate taboo or, on the contrary, a precious guide? I would not pretend to give an *a priori* answer. Rather I will examine three examples.

a) *Respect of the Couple*

The conjugal act is the only natural mode of depositing male reproductive cells into the feminine body, through the union of two persons. This physical union which alone renders valid and definitive the engagement of the persons is a desired and deliberated act of the spouses.

Fecundation of the ovule by the sperm, will eventually take place hours later, but the fusion of the reproductive cells is then a consequence

of body physiology and is beyond the conscious and deliberate control of the spouses.

There is a fundamental difference between carrying in the male gametes (by union of the persons, i.e., the act of love, truly speaking) and the fecundation of the ovule (at the cellular level). As a consequence, if the technician carries the gametes he substitutes himself for the husband and, through a syringe, he achieves the act naturally reserved to the union of the persons. In this sense, there is *substitutio personarum*.

On the contrary, when the technician suppresses an obstacle preventing the fusion of the reproductive cells or alleviates an hormonal difficulty or anything else hampering fertility, he achieves *adjutorium naturae* which is the very purpose of medicine.

This operational distinction, which is in full accordance with the Vatican instruction *Donum vitae*, is not at all academic. May I take the liberty of quoting a woman having just had her embryo transferred after extracorporeal fecundation. It is a little shocking possibly, but how enlightening. The anesthesiologist, the biologist and the gynecologists had performed the procedure in a respectful atmosphere accommodated with soft music. Instants later, to her troubled husband asking how the thing happened, the would-be mother answered abruptly, «I made love with the three!»

A realistic, or more precisely a surrealistic description (that only a woman could discover) of the *substitutio personarum* we were discussing previously!

It remains to be remarked that consequences of extracorporeal fecundation are frightening for the human embryo — the technician who fosters him for two or three days in the incubator or deep freezes him for years in liquid nitrogen, is, in fact, the only person having truly parental power over him. Hence all the dangers of exploitation, all the perverse abuses already invented or yet unimaginable!

Conversely, the child conceived in *corpo materno* is protected from all these attacks, by the very place of his conception. The womb is not only a shelter incomparably better equipped chemically and physiologically than the most sophisticated laboratory, but this secret temple is also possibly the only place really designed for the coming into the world of a new human being, committed to eternity.

The term secret temple is not pure metaphoric poetry, I learned in Japan. The Reverend Mother of charming sisters near Hiroshima taught me that in Chinese script, the uterus is defined by two «conjis». One means «shrine», the other means «concealed». When men try to tell the true story, no matter if they speak French, English or Japanese, when it comes to figuring out the place of the beginning of life's adventure, they reach two concepts: secret and sacred.

If I can propose an opinion, I would surmise that the long trip outside the mother's body implied by *in vitro* fertilization, is not a favorable

solution. Progress in *adjutorium naturae* will soon make it an obsolete, undesirable and unnecessary complication. Two schools will appear: The one will fight sterility by plastics, grafts, molecular biology or what have you; the other will obstinately pursue extracorporeal fecundation. But its avowed purpose will no longer be the fight against infertility but an arbitrary dominion over human destiny.

b) *Respect of the Embryo*

By respect of the embryo I mean the human embryo. Is this a taboo that retards research? I don't think so. The history of the past three years is very illuminating on this score. Three years ago, our colleagues in England tried to get a law enacted that would permit the experimental use of human embryos not yet 14 days old. I had the honor of appearing before the British Parliament to give a geneticist's opinion. What had been proposed was this:

If you give us the right to use 14-day old embryos, we will study different illnesses and obtain knowledge leading perhaps to a cure for mental retardation, cystic fibrosis of the pancreas, muscular dystrophy, Trisomy 21, and hemophilia.

In my testimony I was obliged to remark in a quite matter of fact way, that one could not study in a 14-day old embryo a disorder in a brain that had not yet formed, nor difficulties of blood coagulation (e.g., hemophilia) because the organs which form blood cells are not yet differentiated, nor an anomaly of the muscle which will appear only a week later. Finally, the project in no way enabled one to elaborate a logical basis for saying these experiments are scientifically necessary and absolutely indispensable for the study of the five diseases. I can tell you — and this is amusing — that this extremely simple intervention was very badly received. The scientific weekly, *Nature*, entitled it «A French Influence in Britain». Something quite shocking. *Nature* went so far as to promise a free subscription to anyone who would provide a research project demonstrating the falsity of what I had said. That was three years ago. *Nature* has published no such thing and, to my knowledge, no one has received free that excellent scientific publication.

The truth is that it was not necessary to manipulate human beings. For in the course of these years, the gene of cystic fibrosis has been discovered. The gene of muscular dystrophy has been cloned and the protein it makes, dystrophine, is now known. Great progress has been made in the understanding of Trisomy 21 and hemophilia. Genetic engineering has made the anti-hemophiliac factor in artificially controlled bacteria,

blocking one possible means of transmission of AIDS. All this without harming the life of a single early human being.

But what about frozen embryos? They are accumulated by thousands in a crowded deep freeze tank. The low temperature brings time to a stand still! The hopelessness of arrested beings, concentrated in a hostile place where even the time was also arrested, such is the condition of early humans in a concentration can.

Today, people are questioning what to do with frozen embryos. Kill them? Or keep them for experimental benefit? These same questions were asked fifty years ago in other precincts.

The only answer is very simple. Concentration can must be forever strictly *verboten*.

At this point, let me simply quote a phrase from our colleagues of the Max Planck Institute who wrote (in *Nature*):

The abuse of these techniques through experiments with human embryos (and pre-embryos if one considers a preimplantation embryo not to be an embryo), must be condemned by the scientific community.

This declaration appeared a few months ago and I take comfort from the thought that the scientists in a country where the denatured doctrine of the Nazis was once enforced by the law, are restoring dignity to biology. As an honest servant of medicine, biology must be at the service of the patient, and must never again treat him as an experimental animal.

c) *The respect of Mankind*

If respect for human nature is not an obstacle to research, is it a safeguard? I tend to think so. I will take a very recent example under discussion at the present time — the abortive pill, RU 486. It is an anti-progesterone, a false key that blocks the site on which progesterone, the hormone indispensable for the progress of the pregnancy, normally acts. In technical terms, this product is called Mifepristone; in practical terms, it is the first specialized anti-human pesticide. One can imagine, without any mistake in reckoning, that if this product is industrially manufactured it will kill each year more human beings than were killed by Hitler, Stalin, and Mao Tse Tung combined.

To eliminate the extremely young humans by a binary ammunition (anti-progesterone for poisoning and prostagladine for expulsing) is precisely the beginning of chemical warfare against humanity!

4. THE WAY, THE TRUTH AND THE LIFE

There remains, however, another question. Our power grows daily. We are going to make new beings (bacteria, vegetable, animals) by ways other than by natural or artificial selection. By that very fact we are certainly going to modify the destiny of man before he perhaps modifies himself. I do not know if we shall be able, during our lifetime, to modify the human brain, but no one can show that this will always be impossible. In short, we are going to become more and more powerful. The biological bomb is probably more dangerous for humanity than the thermo-nuclear bomb. Then we will indeed require something to guide us. It will be necessary to establish or rediscover a term of reference. Who can tell whether this will be good or bad? Who will teach us that?

In my profession as physician and geneticist, such questions arise every day.

Of course, there are always some who suggest that we alter morality whenever any innovation seems to require it or a disruption of the mores suggests it. This method has no future because it cannot surmount the decisive difficulty: «Technology is cumulative, wisdom is not».

So what are we left with? Wisdom itself: What you have done to the smallest of mine you have done unto Me. If specialists remember that, science will remain the honest servant of the human family but, if they forget it, if they forget that there exists above all a supernatural morality everything could be feared from a denatured biology.

VITA DELL'ISTITUTO

A. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

SEMAAN ABOU ABDOU, *Le mariage chez Yahyà Ibn Garir At-Takriti.*
JUAN AURELIO ANSALDO RUIZ, *El primer principio de obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis.*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

VALTER DARIO MAGGI, *Il peccato originale nella teologia francese degli ultimi 20 anni.*
SALVATORE ABBOTTO, *Famiglia-Stato-Chiesa. Approccio al pensiero di Don Luigi Sturzo.*
MARCELLO PAOLETTI, *La famiglia nella storia della spiritualità.*
MARK WAGNER, *The Critique of Proportionalism by J. Finnis, G. Grisez and W. May.*
ALVARO HURTADO, *El Magisterio Episcopal colombiano sobre el matrimonio y la familia (vision postconciliar).*
HERMANN GEISSLER, *Lebre Pius XII über natur und erziehung des gewissens.*
JOAQUIM CALVET VIADIU, «*Conveniens fuit matrem Christi matrimonio esse junctam*». La doctrina de Santo Tomás de Aquino en el comentario a las Sentencias.
RENATO BORG, *Il Magistero in Paolo VI.*
LEONARDO SANTORSOLA, *Il concetto di integrazione nel pensiero di K. Wojtyla e nelle Catechesi del Mercoledì di Giovanni Paolo II.*
ROBERT BARNHILL, *The Family as the Cell of Society.*

B. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

American campus

- 1) Nel semestre estivo dell'anno accademico 1988/89, si sono tenute le «spring lectures» sui seguenti temi:
 - *The family as a Natural Institution* (Prof. Herbert Ratner).
 - *The Personalism of John Paul II and Humanae Vitae* (Prof. John Crosby).

- *Virtue and Biology* (Prof. Herbert Ratner)
- *Mediate or Immediate Animation?* (Prof. G.E.M. Anscombe).

2) Dal 12 al 30 giugno 1989, si è svolto il «summer program» sul tema generale *«Love in a Technological Age: the Christian Challenge»*. Il programma era articolato nei seguenti Corsi:

- *Theological Foundations of Ethics* (Prof. Romanus Cessario)
- *Christian Vision of Human Procreation* (Prof. William May)
- *John Paul II's Teaching on Human Love* (Proff. Carlo Caffarra e Lorenzo Albacete)
- *Biblical Theology of Marriage* (Prof. Francis Martin)
- *The Family and Public Policy* (Prof. Carl Anderson)

Oltre ai Corsi, si sono tenuti quattro speciali «workshops» sui seguenti temi:

- *Creature or Creator? An Understanding of Modern Culture* (Prof. Carlo Caffarra).
- *Faith and Scientific Mentality* (Prof. Avery Dulles)
- *Love in a Technological Age* (Prof. Jerome Lejeune)
- *Christian Vision of Human Love* (Card. Edouard Gagnon)

INDICE DELL'ANNO 1989

ARTICOLI

L. MELINA	<i>Ecclesialità e teologia morale</i>	pag.	7
WILLIAM E. MAY	<i>The moral methodology of Vatican Council II and the teaching of «Humanae vitae» and «Persona humana»</i>	»	29
JOHN F. CROSBY	<i>The personalism of John Paul II as the basis of his approach to the teaching of «Humanae vitae»</i>	»	47
PIERPAOLO DONATI	<i>Attentes et conflits des jeunes couples aujourd'hui: perspectives sociologiques</i>	»	71
A.G. SHANNON	<i>Education and freedom</i>	»	101
PH. CASPAR	<i>Animation de l'âme et unicité de la forme chez saint Thomas d'Aquin</i>	»	109
A. LAUN	<i>Das Gewissen - sein Gesetz und seine Freiheit. Anmerkungen zur heutigen Diskussion</i>	»	161
J. FINNIS	<i>On Creation and ethics</i>	»	197
C. CARDONA	<i>La verdad de la creación y el mal moral</i>	»	207
A. RAMOS	<i>«Foundations for a Christian anthropology»</i>	»	225

NOTE CRITICHE

JOHN J. BILLINGS	<i>«When did I begin» by Norman M. Ford, SDB, Cambridge University Press</i>	»	119
S. GRYGIEL	<i>«Egli è qui... perché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2, 34-35)</i>	»	259

IN RILIEVO

C. CAFFARRA	<i>Ratio technica - ratio ethica</i>	»	129
J. LEJEUNE	<i>Is there a Natural Morality?</i>	»	269

Dizionario enciclopedico di spiritualità

La prima edizione del Dizionario Enciclopedico di Spiritualità appariva nel 1975. Diretto da padre Ermanno Ancilli, esso costituiva «il primo tentativo completo di un'organica trattazione che ha come oggetto principale la spiritualità cristiana nei suoi contenuti dottrinali e nel suo ricchissimo sviluppo storico».

Verso il 1985, il padre Ancilli pensò a una sua riedizione, ampliandone il contenuto con nuove voci e con l'aggiornamento di quelle che già vi figuravano. Postosi tenacemente al lavoro, lo colse purtroppo il morbo che, in breve, lo richiamava presso il Padre, il 16 maggio 1988. La sua opera viene ora raccolta dal Pontificio di Spiritualità del Teresianum, ove il padre Ancilli aveva esercitato per tanti anni il suo magistero. Una Commissione di alcuni professori constatato che il lavoro era a buon punto, si è assunta l'onere di portare a termine la revisione completa di quest'opera prestigiosa. Le circa 700 voci che componevano la prima edizione sono state aggiornate; mentre le voci completamente nuove e altamente significative sono 90 e i collaboratori, da 120 che erano, sono divenuti 145.

I vari settori particolarmente arricchiti sono quello psicologico, quello della spiritualità orientale e quello delle varie correnti e movimenti che dimostrano la sorprendente vitalità della Chiesa.

Ermanno Ancilli (a cura di)
Dizionario Enciclopedico di Spiritualità
nuova edizione completamente aggiornata e ampliata
3 voll. indiv., ril. in cofanetto, f.to 15,5×24,

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

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

3° vol. - pp. 1024ca.

Città Nuova Editrice